

सा विद्या या विमुक्तये

वीर सं० २५१०

::

विक्रम सं० २०४०

::

प्रथमावृत्ति-१०००

मूल्य Rs:

सकल अधिकार श्रमण प्रधान जैन संघ को स्वायत्त

प्राप्तिस्थान :—

१. मोतीशालालबाग जैन ट्रस्ट
भुलेश्वर-बम्बई-४

✽

२. सरस्वती पुस्तक भण्डार
हाथीखाना, रतनपोल
अहमदाबाद-१

✽

३. पार्श्व प्रकाशन
निशा पोल, अहमदाबाद-१



294.42.
S. 12-S
V. 1

मुद्रक :—

गौतम आर्ट प्रिन्टर्स
नेहरू रोड के बाहर,
ब्यावर (राज०)

प्रकाशक की ओर से

सम्राट विक्रमादित्य के प्रतिबोधक प्रखरवादी श्रीमत् सिद्धसेनदिवाकरसूरीश्वरजी महाराज विरचित 'सन्मसितक-प्रकरण' की तर्कपंचानन श्रीमद् अभयदेवसूरीश्वरजी महाराज विरचित 'तत्त्व-बोधविधायिनी' नामक विशद संस्कृत व्याख्या का सारभूत हिन्दीविवेचन (प्रथम खण्ड) प्रगट करते हुए आज हमारे आनन्द की कोई सीमा नहीं है ।

सन्मसितकप्रकरण और उसकी संस्कृत व्याख्या दार्शनिक चर्चाओं का महासागर है । तत्त्व-पिपासुओं के लिये सुधाकुंड है । अनेकान्तवाद के रहस्य को हस्तगत करने के लिये तेजस्वी प्रकाशदीप है । एकान्तवाद की हेयता को समझने/समझाने के लिये उत्तम साधन ग्रन्थ है । व्याख्याग्रन्थ की रचना को प्रायः सहस्र वर्ष बीत चुके हैं । इतने काल की अवधि में श्रीमद् बादिवेताल श्री शान्तिसूरिजी महाराज, वादीदेवसूरिजी महाराज, महोपाध्याय श्री यशोविजयजी महाराज एवं पूज्य आत्मारामजी महाराज आदि अनेक महनीय महापुरुषों ने इस व्याख्याग्रन्थ का पर्याप्त लाभ उठाया है । किन्तु आज ऐसा युग आ गया है कि मुद्रित होने के बाद भी इस ग्रन्थरत्न का पठन-पाठन व्युच्छिन्नप्राय हो गया है । इसके दो कारण हैं—एक ओर बहुत ही अधिकृत लोगों की रचि जितनी अन्यान्य शास्त्रों के पठन-पाठन में दिखती है उतनी ऐसे महात् ग्रन्थ के अध्ययन-अध्यापन में नहीं दिखाई रही है । दूसरी ओर व्याख्या ग्रन्थ ऐसा तर्क जटिल है कि वर्तमान में या तो कदाचित् कोई उसको पढ़ना चाहे तो भी न स्वयं पढ़ सकता है, न उसको पढ़ाने वाला भी सुलभ है ।

दर्शनप्रभावक ऐसे महनीय ग्रन्थों के अध्ययन की परम्परा विलुप्त न हो जाय यह सोचना श्री जैन शासन के अधिकृत आचार्य महाराज आदि के लिए आवश्यक हैं । परम सौभाग्य की बात है कि कर्मशास्त्रनिष्णात सिद्धान्तमहोदधि स्व. आचार्य भगवत श्रीमद् विजयप्रेमसूरीश्वरजी महाराज तर्कशास्त्रों के भी पठन-पाठन में स्वयं रचि व प्रयत्नशील होने से आप के द्वारा तैयार किये गए शिष्यरत्न में से एक न्यायविशारद और अनेकों को ग्रन्थ की वाचना देने में कुशल सिद्धान्त प्रिय आचार्यदेव श्रीमद्विजय भुवनभानुसूरीश्वरजी महाराज के दिल में इस ग्रन्थरत्न के अध्ययन को पुनर्जीवित करने की तमन्ना हुयी और व्याख्याग्रन्थ का अधिकृत मुमुक्षुवर्ग सरलता से अध्ययन कर सके इसलिये व्याख्याग्रन्थ के ऊपर सरल विवरण निर्माण करने का शुभ निर्णय कर लिया । किन्तु बहुविध शासनकार्य में निरंतर निमग्न पूज्यश्री को बड़ी चाह होने पर भी समय का अवकाश नहीं मिलता था तो आखिर उन्होंने इस कार्य को सम्पन्न करने के लिये अपने प्रशिष्य रत्न सिद्धान्तदिवाकर आचार्यश्री विजय जयबोधसूरिजी महाराज के अन्तेवासो मुनिश्री जयसुन्दरविजयजी महाराज को अन्तर के आशीर्वादपूर्वक सरल विवरण के निर्माणार्थ प्रेरणा की । दूसरी ओर हमारे श्री संघ के (शोध मोतीशा लालबाग जैन ट्रस्ट-बम्बई के ट्रस्टीओं को) ऐसे बड़े ग्रन्थरत्न के मुद्रण प्रकाशन के

लिये प्रेरणा दी। श्रुतोद्धार के ऐसे महान् कार्य के अपूर्व लाभ को देखकर हमारे ट्रस्ट ने उक्त बहुमूल्य प्रेरणा का हर्ष से स्वागत किया और ट्रस्ट के ज्ञाननिधि में से हिन्दी विवरणसहित मूल और टीकाग्रन्थ के मुद्रण प्रकाशन के लिये एक योजना बनायी गयी। उसका यह शुभ नतीजा है कि आज हिन्दी विवेचन से अलङ्कृत मूलसहित व्याख्याग्रन्थ के सपूर्ण प्रथम खण्ड का मुद्रण-प्रकाशन करने के लिये हम सौभाग्यवत बने हैं।

दार्शनिक चर्चा के क्षेत्र में सम्मतितर्कव्याख्या ग्रन्थ का अनूठा स्थान है। जैन दर्शन में इस ग्रन्थरत्न की दर्शन प्रभावक शास्त्रो में गिनती की गयी है। इतना ही नहीं किन्तु सम्यग्दर्शन की विशेष निर्मलता सम्पादनार्थ साधनरूप में इस शास्त्र के अध्ययन को अति आवश्यक माना गया है। बनेकान्तवादी जैनदर्शन की भिन्न भिन्न चर्चास्पद विषयों में क्या मान्यता है यह स्पष्ट जानने के लिये व्याख्याग्रन्थ का अध्ययन अत्यन्त आवश्यक है। अधिकृत मुमुक्षु अध्येताओं को सम्यग्ज्ञान की प्राप्ति के लिये ऐसे ग्रन्थों को सुलभ बनाना इस काल में अत्यन्त आवश्यक है। ऐसी आवश्यकता की पूर्ति इस ग्रन्थरत्न के प्रकाशन द्वारा करने का हमें जो पुण्य अवसर मिला है वह निस्संदेह हमारे लिये असीम आनन्द का विषय है।

सिद्धान्तमहोदय कर्मसाहित्यनिष्णात सुविशालगच्छाधिपति निरन्तरस्वाध्यायमग्न स्व. आचार्यदेव श्रीमद्विजय प्रेमसूरीश्वरजी महाराज साहेब के पट्टालकार न्यायविशारद उन्नतपस्वी आचार्यदेव श्रीमद् विजय भुवनभानुसूरीश्वरजी महाराज के हम अत्यन्त ऋणी हैं जिन्होंने बहुमूल्य प्रेरणा देकर इस ग्रन्थरत्न के प्रकाशन के लिये हमें प्रोत्साहित किया। तदुपरात, इस ग्रन्थरत्न के प्रकाशन में पू. पन्थास श्री राजेन्द्रविजयजी गणिवर्य की भी हमें पर्याप्त प्रेरणा एवं सहायता प्राप्त हुयी है। तथा, पू. मुनिश्री जयमुन्दरविजयजी महाराजने पूज्यपाद आचार्यभगवत के आदेशानुसार प्रथम खण्ड के हिन्दी विवेचन का निर्माण किया, तथा हिन्दी विवेचन सहित मूल-व्याख्याग्रन्थ (प्रथम खण्ड) के सम्पादन का भी कार्य श्रुतभक्ति के शुभभाव से किया है। हमारे पर इन सब महात्माओं के अगणित उपकार हैं जिन को हम कभी बिसर नहीं सकेंगे।

गौतम आर्ट प्रिन्टर्स, ब्याबर (राजस्थान) के व्यवस्थापक श्री फतहचन्दजी जैन को धन्यवाद देना हमारा कर्तव्य है। विलचशी के साथ धार्मिक ग्रन्थ के मुद्रण में उन्होंने भावपूर्वक उत्साह दिखाया है यह अनुमोदनीय है। साक्षात् या परम्पराया जिन सज्जनों की ओर से इस ग्रन्थरत्न के मुद्रण एवं प्रकाशनादि में हमें प्रेरणा-आशीर्वाद एवं सहायता प्राप्त हुयी है उन सभी के प्रति हम कृतज्ञताभाव धारण करते हैं। द्वितीयादि खण्डों के प्रकाशन की हमारी भावना अमग्न है। आशा है कुछ ही वर्षों में हम उनके लिये भी सफल होंगे। अधिकृत मुमुक्षुवर्ग ऐसे उत्तमग्रन्थरत्न के स्वाध्याय द्वारा जैन शासन की प्रभावना करके आत्मश्रेय. को प्राप्त करें यही एक शुभेच्छा।

—शेठ मोतीशा लालबाग ट्रस्ट के ट्रस्टीगण

एवं

लालबाग उपाश्रय आराधक जैन संघ

प्राक्कथन

—प० पू० आचार्यदेव श्रीमद् विजय भुवनभालुक्षरीश्वरजी महाराज

दुष्काल में घेवर मीले बंता यह 'सम्मति-तर्क' टीका-हिंदी विवेचन ग्रन्थ आज तत्त्वबभूषु जनता के करकमल में उपस्थित हो रहा है। आज की पाश्चात्य रीतरसम के प्रभाव में प्राचीन संस्कृत-प्राकृत शास्त्रों के अध्ययन में व चिंतन-मनन में कुछ दौड़ासीन्य दिख रहा है। कई भाग्य-वानो को तत्त्व की जिज्ञासा होने पर भी संस्कृत, प्राकृत एवं न्यायादि दर्शनों के शास्त्रों का ज्ञान न होने से भूखे तड़पते हैं, ऐसी वर्तमान परिस्थिति में यह तत्त्वपूर्ण शास्त्र प्रचलित भाषा में एक पकवान-थाल की भांति उपस्थित हो रहा है।

वरअसल राजा विक्रमादित्य को प्रतिबोध करने वाले महाविद्वान् जैनाचार्य श्री सिद्धसेन-विवाकर महाराजने जैनधर्म के प्रमुख सिद्धान्त स्याद्वाद-अनेकांतवाद का आश्रय कर एकांतवादी दर्शनों की समीक्षा व जैनदर्शन की सर्वोपरिता की प्रतिष्ठा करने वाले श्री संमतितर्क (सम्मति तर्क) प्रकरण शास्त्र की रचना की। इस पर तर्कपंचानन दादी श्री अभयदेवसुरिजी महाराजने विस्तृत-व्याख्या लिखी जिसमें बौद्ध न्याय-वैशेषिक-सांख्यमीमांसकादि दर्शनों की मान्यताओं का पूर्वपक्षरूप में प्रतिपादन एवं उनका निराकरण रूप में उत्तर पक्ष का प्रतिपादन ऐसी तर्क पर तर्क, तर्क पर तर्क की शैली से किया है कि अगर कोई तार्किक बनना चाहे तो इस व्याख्या के सहारे अध्ययन से बन सकता है। इतना ही नहीं, किन्तु ग्रन्थान्य दर्शनों का बोध एवं जैन दर्शन की तत्त्वों के बारे में सही मान्यता एवं विश्व की जैनधर्म की विशिष्ट देन स्वरूप अनेकान्तवाद का सम्यग् बोध प्राप्त होता है।

इस महान शास्त्र को जैसे जैसे पढ़ते चलते हैं वैसे वैसे मिथ्या दर्शन को मान्य विविध पदार्थ व सिद्धान्त कितने गलत हैं इसका ठीक परिचय मिलता है, व जैन तत्त्व पदार्थों का विशद बोध होता है। इससे सम्यग्दर्शन प्राप्त होता है, और प्राप्त सम्यग्दर्शन निर्मल होता चलता है। सम्यग्दर्शन की अधिकाधिक निर्मलता चारित्र्य की अधिकाधिक निर्मलता की संपादक होती है। इसीलिए तो 'निशीथ-चूर्ण' शास्त्र में संमति-तर्क आदि के अध्ययनार्थ आवश्यकता पड़ने पर आधा कर्म आदि साधु-गोचरी-बोध के सेवन में चारित्र्य का भंग नहीं ऐसा विधान किया है। यह संमति-तर्क शास्त्र बढिया मनः संशोधक व तत्त्व-प्रकाशक होने से इस पंचमकाल में एक उच्च निधि समान है। मुमुक्षु भव्य जीव इसका बार बार परिशीलन करें व इस हिन्दी विवेचन के कर्ता मुनिश्री अन्यान्य तात्त्विक शास्त्रों का ऐसा सुबोध विवेचन करते रहे-यही शुभेच्छा !

सम्पादकीय भावोन्मेष

परमात्मा के असीम अनुग्रह से प्रथम बार हिन्दी विवेचन सहित सम्मतिप्रकरण के मूल और व्याख्याग्रन्थ के प्रथम खण्ड का सविबरण सम्पादन पूरा हो रहा है यह मेरे लिये आनन्दानुभूति का त्योहार है। करिबन ३ वर्ष पहले पूज्यपाद गुरु भगवंत आचार्य श्रीमद् विजय भुवनभानुसूरीश्वरजी महाराज की प्रेरणा से इस कार्य का मंगल प्रारम्भ हुआ था।

उस वक्त मूल और व्याख्या के प्रथम खण्ड के तीन संस्करण विद्यमान थे। (१) वाराणसेय श्री जैन यशोविजय पाठशाला की ओर से श्री यशोविजयग्रन्थमाला के अन्तर्गत 'सम्मत्स्याख्यप्रकरण' इस नाम से सर्व प्रथम २०० पृष्ठ वाला प्रथम भाग वीर स० २४३६ में छपा था जिस में "विशेषणस्य सयोगविशेषस्य रचनालक्षणस्याऽसिद्धेः तद्वतो विशेष्यस्याप्यसिद्धिः" (प्रस्तुत संस्करण पृष्ठ ४६४-२) यहाँ तक व्याख्या पाठ विद्यमान था।

(२) गुजरात विद्यापीठ की ओर से सम्पूर्ण व्याख्या सहित इस ग्रन्थ का प्रथम खण्ड वि० स० १९८० में प्रगट किया गया—जिसका सम्पादन प० सुखलाल और प० बेचरदास के गुगल ने किया था। इस संस्करण में पूर्व मुद्रित प्रथम खंड (अपूर्ण) का कोई उल्लेख नहीं है।

(३) अमदाबाद की जैनग्रन्थ प्रकाशक सभा की ओर से प्रताकार प्रथम खण्ड व्याख्यासहित वि० स० १९९६ में प्रगट हुआ—जिसका सम्पादन मुनिश्री शिवानन्दविजय महाराज ने किया था। इस संस्करण में पूर्व के किसी संस्करणका उल्लेख नहीं है और ग्रन्थ को देखने से यह अनुमान होता है कि मुनि श्री शिवानन्दविजयजी ने स्वतन्त्र परिश्रम से ही इसका सम्पादन किया होगा।

प्रस्तुत चौथे संस्करण में दूसरे-तीसरे संस्करण के आधार से ही मूल और व्याख्या का पुनर्मुद्रण किया गया है, फिर भी अध्येतावर्ग की अनुकूलता के लिये बहुत ही छोटे छोटे परिच्छेदों में ग्रन्थ को विभक्त किया गया है, किन्तु उस वक्त यह पूरा खयाल रखा है कि कहीं भी संदर्भक्षति न हो। तदुपरांत, प्रत्येक पृष्ठ के ऊपर ग्रन्थ के मुख्यविषय के शीर्षक लगाये गये हैं। पूर्वपक्ष और उत्तरपक्ष के प्रारम्भ में सामान्यतया ननु, अथ तथा इति चेत्—उच्यते इत्यादि सकेत व्याख्याग्रन्थ में कहीं पर होते हैं तो कहीं नहीं भी होते—इस स्थिति में पूर्वोत्तर पक्ष की पहचान के लिये वाक्यप्रारम्भ के आद्यशब्द के लिये भिन्न टाइप का उपयोग किया गया है। तदुपरांत, जहाँ जहाँ व्याख्या में 'ऐसा पहले कह दिया है' इस प्रकार का अतिदेश किया गया है उस स्थान को देखने के लिये हिन्दी विवेचन में ही [] ब्रकेट में पृष्ठ और पक्ति नम्बर दिये गये हैं, इसलिये दूसरे संस्करण में जो नीचे टिप्पणीयाँ दी गयी थी उनकी यहाँ आवश्यकता नहीं रही है, फिर भी अर्थ स्पष्टीकरण के लिये कुछ आवश्यक टिप्पण हमने स्वयं लिखकर रखी हैं जो पूर्व संस्करण में नहीं हैं।

पाठान्तरों का उल्लेख हमने यहाँ छोड़ दिया है, क्योंकि हिन्दी विवेचन में अर्थसंगति के लिये जो पाठ उचित लगा उसी का यहाँ सग्रह किया गया है, फिर भी कहीं कहीं सदिग्ध पाठान्तर भी लिए गए हैं। इतना विशेष उल्लेखनीय है कि, पाठशुद्धि के लिये भूतपूर्व सम्पादकों द्वारा अत्यधिक प्रयत्न किये जाने पर भी सामग्री के अभाव में कितने ही पाठों को वैसे ही अशुद्ध छोड़ दिये थे, और ऐसे स्थलों में अन्य अन्य प्रतीतों में जो पाठान्तर थे उनका उन्होंने टिप्पणी में उल्लेख कर रखा था। अशुद्ध पाठ के आधार से विवेचन कैसे किया जाय ? इस समस्या को हल करने के लिये हमने अनेक स्थलों में हस्तप्रतों की खोज की। लिम्बडी जैन सभ के भण्डार की प्रति का भूतपूर्व सम्पादकों ने खास उपयोग किया नहीं था, किन्तु अर्थसंगत पाठ की खोज के लिये कुछ स्थानों में यह प्रति हमारे लिये

उपयुक्त सिद्ध हुयी है (द्र. पृ. ३२२-४८१ इत्यादि) । इतना होने पर भी एक-दो स्थल में ऐसे अशुद्ध पाठ थे जो हस्तप्रत के आधार से शुद्ध करना अशक्य था, वहाँ उस पाठ को वैसा ही रखना उचित समझा है । वैसे पाठों के ऊपर गहराई से ऊहापोह करके शुद्धपाठ कैसा होना चाहिये यह हमने नीचे टिप्पण में दिखाया है और उसी के अनुसार हमने उसको विवेचन किया है (उदा० द्र० पृ० ४८२) यह पाठक वगैरह ध्यान में रखेंगे ।

अध्ययन में सरलता के लिये, व्याख्या और हिन्दी विवेचन में मूल और उत्तर विकल्पों की स्पष्टता के लिये A-B.... इत्यादि अक्षरों का प्रयोग किया गया है । व्याख्याकार की शैली ऐसी है कि पूर्वपक्षी के प्रतिक्षेप में पहले वे तीन-चार विकल्प प्रस्तुत करते हैं—उसके बाद एक एक विकल्प में तीन-चार उत्तर विकल्प और उन एक एक उत्तर विकल्पों के ऊपर भी अनेक उत्तरोत्तर विकल्प प्रस्तुत करते हैं—ऐसे स्थलों में अध्ययन कर्त्ता को 'यह उत्तर विकल्प कौन से मूल विकल्प का है ?' यह जानने में A-B.... इत्यादि अक्षरों से बहुत ही सुविधा रहेगी ।

बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्त्ति के प्रमाणवार्त्तिक और तत्त्वसंग्रह ग्रन्थ के जितने उद्धरण इस भाग में आते हैं उनके लिये पूर्वसम्पादित संस्करण में प्रमाणवार्त्तिक श्लोक क्रमांकादिक का निर्देश नहीं था जो इस संस्करण में शामिल किया गया है । यद्यपि भूतपूर्व सम्पादक पंडित युगल अपने पांडित्य के लिये विख्यात रहने पर भी उनके सम्पादनादि में कुछ त्रुटियाँ अवश्य रह गयी हैं जिनका विस्तृत उल्लेख करना हम आवश्यक नहीं समझते, फिर भी सम्मति तर्कप्रकरण आद्य गाथा का उन्होंने जो अनुवाद प्रस्तुत किया है उसके लिये कुछ आवश्यक कहना पड़ेगा कि या तो आद्य गाथा के अनुवाद में उन्होंने गलती की है या तो जानबूझ कर उन्होंने व्याख्याकार का अनुसरण न करके स्वमति कल्पित अर्थ लिख दिया है । मूल आद्य गाथा और उसका उन लोगों का किया हुआ अनुवाद इस प्रकार है—

सिद्धं सिद्धत्थाणं ठाणमणोवमसुहं उवगयाणं ।

कुसमयविसासणं सासणं जिणायणं अब्बजिणायणं ॥ १ ॥

अर्थः—भव-रागद्वेषना जितनार जिनोनु अर्थात् अरिहंतोनु शासन-द्वादशांग शास्त्रसिद्ध अर्थात् पोताना गुणयोग प्रतिष्ठित छे । केनके ते अब्बावित्त अर्थोनु स्थान-प्रतिपादक छे । पासे आवेलाओने अर्थात् शरणार्थीओने ते सर्वोत्तम सुखकारक छे अने एकान्तवाटरूप मिथ्या मतोनु निराकरण करना छे ।”

यहाँ हमारा कथन यह है कि 'ठाण' पद का अन्वय सिद्धत्थाणं पद के साथ नहीं है, किन्तु अणुवमसुहमुवगयाण पद के साथ है और व्याख्याकार श्री अभयदेवसूरिजी ने 'अनुपमसुखवाले स्थान में गये हुए' ऐसा अर्थ कर के जिनो का विशेषण दिखाया है । तात्पर्य, 'स्थान' शब्द का अन्वय 'उपगतानाम्' इस पद के साथ किया है (द्र. पृ. ५३२) और इसी अर्थ के आधार पर ही आत्मविभुत्ववाद और मुक्ति सुखवाद को खड़ा किया जा सकता है । जब कि पंडित युगल ने 'स्थान' शब्द का 'सिद्धार्थानाम्' पद के साथ अन्वय करके अर्थ किया है, फलतः उससे से आत्मविभुत्ववाद का उत्थान कैसे किया जाय यह प्रश्न ही बन जाता है । ऐसा होने का कारण संभवतः ऐसा है कि पंडितयुगल को ऐसा सशय हुआ होगा कि—'ठाण' शब्द को 'उवगयाण' के साथ जोड़ने पर 'सिद्धत्थाण' पद का अन्वय किस के साथ करना ? किन्तु टीकाकार महर्षि ने 'सिद्धत्थाण' पद का अन्वय 'शासन' पद के साथ ही किया है और तदनुसार हिन्दी विवेचन में इसका अर्थ स्पष्ट लिखा है (द्र. पृ. ४) ।

हालां कि, इस संस्करण के मुद्रण समय में अध्ययन कर्त्ता को सम्पूर्ण सुविधा रहे इस बात को ध्यान में रखकर इस संस्करण को अतिसमृद्ध करने के लिये शक्य प्रयास किया है फिर भी जैन मुनि की एक स्थल में चार मास से अधिक स्थिरता प्रायः नहीं होती यह पाठको के ख्याल में ही होगा। इस संस्करण में शामिल किये गये हिन्दी विवेचन के प्रारम्भ से लेकर मुद्रण किये जाने तक करीब १५०० से २००० मील की पद यात्रा हो चुकी है—विहार में आवश्यकता के अनुसार सभी ग्रन्थ सनिहित नहीं रख सकते, इस स्थिति में, इस संस्करण के सम्पादन में अपूर्णता और त्रुटि का सम्भव निर्मूल तो नहीं है। फिर भी पूर्व संस्करण की अपेक्षा इस संस्करण से विद्वानों को अधिक सतोष होगा यह विश्वास है।

हिन्दीविवेचन करते समय अनेक स्थलों में बहुविध कठिनता का अनुभव हुआ। क्लिष्टस्थल के स्पष्टीकरण के लिये घंटों तक सोचना पड़ता था, फिर भी स्पष्टता नहीं होती थी, आखिर परमात्मा, श्रुतदेवता, ग्रन्थकार—व्याख्याकार और गुरुभगवत के चरणों में भाव से सिर झुका कर चिंतन करने पर यह चमत्कार होता था कि देर तक सोचने से भी जो स्पष्ट नहीं होता था वह तुरन्त ही स्पष्ट हो जाता था, अथवा तो उसके स्पष्टीकरण के लिये आवश्यक कोई ग्रन्थ अकस्मात् ही कहीं न कहीं से मेरे पास आ जाता था और उसका जिज्ञासा से अवलोकन करने पर किसी आवश्यक विषय में स्पष्टता मिल जाती थी। इतना होने पर भी कुछ दो-चार स्थल ऐसे भी होंगे जिस की स्पष्टता करने में मैं पूरा सफल नहीं हुआ हूँ यह मजबूरी की बात है।

हिन्दी विवेचन और इस भाग का सम्पादन करते समय परमकृपालु परमात्मा और श्री श्रुतदेवता की कृपादृष्टि सतत मेरे पर बरसती रही होगी, अन्यथा यह कार्य मेरे लिये अशक्य ही बना रहता। एतदर्थ परमकृपालु परमात्मा और श्री श्रुतदेवता के प्रति सदैव कृतज्ञ बने रहना यह मेरा परम कर्त्तव्य समझता हूँ। अथवा, सिद्धान्तमहोदधि-कर्मसाहित्यनिष्णात आचार्य भगवंत स्व. ५० पू० श्रीमद् विजय प्रेमसूरीश्वरजी महाराज की कृपादृष्टि के प्रति जितना भी कृतज्ञताभाव धारण किया जाय वह कम ही रहेगा। तदुपरांत, न्यायविशारद उग्रतपस्वी ५० पू० आचार्यदेव श्रीमद् विजय भूवनसानुसूरीश्वरजी महाराज मेरे लिये जगम कल्पवृक्षतुल्य है। उन्हीं की पवित्र छाया में बैठ कर इस विवेचन-सम्पादन के लिये मैं कुछे समय बन सका हूँ। तर्कशास्त्र का सुचारु रूप से अभ्यास यह आपकी ही अमीदृष्टि का सफल है। ५० पू० शान्तमूर्ति स्व मुनिराज श्री धर्मघोषविजयजी महाराज के शिष्यरत्न, सिद्धान्तदिवाकर, सकलसघश्रद्धेय आचार्य गुरुदेव श्री विजयजयघोषसूरिजी महाराज का वात्सल्यपूर्ण सहकार इस कार्य में साक्षन्त अनुवर्त्तमान रहा यह मेरा परम सौभाग्य है। अन्य अनेक मुनि भगवतो का इस कार्य में अनेकविध सहयोग प्राप्त हुआ है जिसको कभी बिसर नहीं सकते।

शेठ श्री मोतीशा लालबाग ट्रस्ट की ओर से ज्ञाननिधि में से इस ग्रन्थ के मुद्रणादि का सम्पूर्ण भार वहन किया गया है, तथा गीतम आर्ट प्रिन्टर्स, ब्यावर (राज.) के व्यवस्थापक फतहचंद जैन ने इस ग्रन्थ के मुद्रण में जो दिलचस्पी दिखायी है—एतदर्थ ये दोनों धन्यवाद के पात्र हैं। तदुपरांत लिबडी (सौराष्ट्र) नगर के निवासी जैन सघ श्री आणदजी कल्याणजी सस्था के ज्ञान भंडार से अमूल्य हस्तप्रत की सहायता मिली यह भी अनुमोदनीय है। ऐसे महान् ग्रन्थरत्न का अध्ययन-अध्यापन द्वारा अधिकृत भुमुसुवर्ग आत्मश्रेय सिद्ध करे यही एक शुभेच्छा।

वि० सं० २०४०

पूना (महाराष्ट्र)

लि०—

जयसुन्दरविजय

प्रस्तावना

महोपाध्याय श्रीमद् यशोविजयजी महाराज के विरचित द्रव्यगुणपर्यायिरास आदि द्रव्यानुयोग के ग्रन्थों का जब मैं अध्ययन करता था उसी काल से सम्मतिप्रकरण ग्रन्थ के अध्ययन की लिप्सा अन्तःकरण में जग ऊठी थी चूँकि उपाध्यायजी महाराज के अनेक ग्रन्थों में सम्मतिप्रकरण ग्रन्थ मूल और व्याख्या में से अनेक अंशों का उद्धरण बार बार आते थे। यद्यपि मेरी यह गुंजाईश ही नहीं कि ऐसे बड़े दिग्गज विद्वान् दिवाकरसूरिजी महाराज के ग्रन्थ और व्याख्या का विवेचन कर सकूँ। फिर भी जो कुछ हुआ है वह निःसंदेह गुरुकृपा का चमत्कार ही मानना चाहिये। स्वयं उपाध्यायजी महाराज भी श्री सीमशरस्वामी की स्तवना में कहते हैं—

जेहथी शुद्ध लहिये सकल नयनिपुण सिद्धसेनादिकृत शास्त्रभावा ।

तेह ए सुगुरुकरुणा प्रभो ! तुज सुगुण वयण—रयणाकरि मुख नावा ॥

अर्थ:—हे प्रभो ! आपके गुणालङ्कृत वचनरूपी समुद्र में तैरने के लिये हमारे पास एकमात्र सद्गुरु की करुणास्वी नौका ही है जिससे कि हम सकल नयवाद में निपुण श्री सिद्धसेनदिवाकरसूरिजी के बनाये हुए सम्मति आदि शास्त्रों के विशुद्ध भावों के किनारे पहुँच सकते हैं।

वास्तव में, चार अनुयोग में द्रव्यानुयोग की निर्विवाद प्रधानता है, और गृहस्थों के लिये भी द्रव्यानुयोग का अधिकारोचित ज्ञान सम्यग्दर्शन की निर्मलता के लिये आवश्यक माना गया है तो गृहत्याग करके साधु बनने वाले पुण्यात्माओं के लिये तो पूछना ही क्या ? उनके लिये तो द्रव्यानुयोग का सागोपाग अध्ययन परम आवश्यक है, अन्यथा उनका चरण—करण का सार उन्होंने नहीं पाया है। महोपाध्यायजी स्वयं कहते हैं—

“विना द्रव्य अनुयोगविचार, चरण-करणनो नहीं को सार” (द्रव्य-गुण-पर्यायिनो रास १-२) द्रव्यानुयोग की महिमा के गुण-गान में पू० उपाध्यायजी कितना भार देकर कहते हैं—देखिये, (—द्रव्य-गुणपर्यायिरास ट्वा में,)—

“शुद्धाहार—४२ दोपरहित आहार, इत्यादिक योग छड़ ते तनु कहेता—नान्हा कहिइ । द्रव्य-अनुयोग जे स्व समय-पर समय परिज्ञान ते मोटो योग कहिओ ।”

“ए योगि—द्रव्यानुयोगविचाररूप ज्ञानयोगइ जो रग-असग सेवारूप लागई—समुदायमध्ये ज्ञाना-म्यास करता कदाचित् आधाकर्मादि दोष लागइ, तोहि चरित्रभग न होइ, भावशुद्धि बलवन्त छइ, तेणइ इम पञ्चकल्पभाष्यइ भणिज ।”

“द्रव्यादिकनी चिताइ शुक्लछ्याननो पणि पार पामिइ ।”

“वरण करणानुयोगदृष्टि निशीथ-कल्प-व्यवहार-दृष्टिवादाध्ययनं जघन्यमध्यमोत्कृष्ट गीतार्थ जाणवा । द्रव्यानुरोद्धृष्ट ते सम्मति आदि तर्कशास्त्रपारगामी ज गीतार्थ जाणवो, तेहनी निश्चाइ ज अगीतार्थनइ चारित्र कहिवु ।”

इस वचन सदर्थ से यह फलित होता है कि दृष्टिवाद के अभाव में सम्मति आदि तर्कशास्त्रों के द्रव्यानुरयोग के ज्ञाता हो ऐसे गुरु की निश्चा में रहने पर ही अगीतार्थ में चारित्र की सम्भावना रहती है अन्यथा नहीं । निशीथचूर्णि आदि ग्रन्थों में भी दर्शन प्रभावक ऋग्रन्थरत्नो में श्री सम्मति तर्क प्रकरण आदि ग्रन्थों का निर्देश किया गया है इसलिये आज या कल, किसी भी काल में जैन मुनिवर्ग के लिये द्रव्यानुरयोग और सम्मति प्रकरण आदि ग्रन्थ का अध्ययन कितना उपादेय है यह विस्तार से कहने की आवश्यकता नहीं रहती । उपर्युक्त अवतरणों को पढ़ने से कोई भी विद्वान् यह समझ सकेंगे ।

ग्रन्थकार परिचय:—

इस ग्रन्थ के मूलकार दिवाकरउपाधिविभूषित आचार्य श्री सिद्धसेनसूरीश्वरजी महाराज हैं । परम्परा से यह सिद्ध है कि वे सवत् प्रवर्त्तक विक्रमादित्य के प्रतिबोधक थे । आधुनिकवर्ग में भी माना जाता है कि ये विक्रम की चौथी शताब्दी के बाद तो नहीं ही हुए, कारण, वि. स. ४१४ में बौद्धों का पराजय करने वाले तार्किक मल्लवादीसूरिजी ने सम्मतिग्रन्थ के ऊपर करीब ७०० श्लोकपरिमित व्याख्या बनायी थी । अतः निश्चित है कि दिवाकरसूरिजी उनके पहले ही हुए हैं । तदुपरांत, प्राचीन ऐतिहासिक प्रबन्धग्रन्थों में भी विक्रमादित्य नृप के साथ उनका घनिष्ट सम्बन्ध दिखाया जाता है इससे भी उनका समय धीरे निर्वाण की पाचवी शताब्दी ठीक ही है । सम्मति प्रकरण के अतिरिक्त उन्होंने बन्नीश बन्नीशोयो का और न्यायावतार बन्नीशो का निर्माण किया है, जो जैन शासन का अमूल्य दार्शनिक साहित्यनिधि है, निश्चित है कि ये श्वेताम्बर परम्परा के ही आचार्य श्री वृद्धवादीसूरिजी के शिष्य थे । फिर भी कई दिगम्बर विद्वान् उन्हें यापनीय परम्परावाले दिखा रहे हैं । दिगम्बर अनेक आचार्यों ने सम्मतिग्रन्थ आदि का पर्याप्त सहारा लिया है, श्वेताम्बर परम्परा का शायद इससे कुछ गौरव बढ़ जाय ऐसे भय से उमास्वाति महाराज या दिवाकरसूरिजी को यापनीय परम्परा में शामिल कर देना यह शोभास्पद नहीं है । दिवाकरसूरि महाराज जिनशासन के उत्तम प्रभावकों में गिने जाते हैं ।

व्याख्याकार परिचय:—

इस ग्रन्थ के ‘तत्त्वबोधविधायिनी’ व्याख्या के रचयिता है तर्क पचानन आचार्य श्री अभय-देवसूरिजी महाराज । नवागी टीकाकार से ये सर्वथा भिन्न हैं और उनके पहले हो गये हैं । इस व्याख्या के रचयिता तर्क पचानन श्री अभयदेवसूरिजी ये चन्द्रगच्छ के आचार्य श्री प्रद्युम्नसूरिजी महा-

ॐ दसणगाही—दसणणाणप्पमावगाणि सत्थाणि सिद्धिविणिच्छय-संमत्तिमादि गेण्हतो असत्थरमाणे ज अकम्पिय पडि-
सेवति जयणाते तत्थ सो सुद्धो अत्रायञ्जिती भवतीत्यर्थं (नि० पहले उद्देशक की चूर्णि) । [यहाँ ‘सिद्धिविनि-
श्चय का उल्लेख देखकर दिगम्बर विद्वान् यह समझते हैं कि अकलककृत सिद्धिविनिश्चय निशीथचूर्णि से पुराना है-किन्तु यह भ्रमण है । वास्तव में यहाँ अकलक से भी पूर्ववर्त्ती शिवार्यकृत सिद्धिविनिश्चयग्रन्थ का निर्देश है-देखिये पू० मुनिराजजी अव्वविजय म० संपादित-स्त्रीमुक्ति-केवलमुक्ति प्रकरण पृ० १६]

राज के पट्टालकार शिष्य थे। उत्तराध्ययन सूत्र के पाइय वृत्ति के निर्माता वादिवेताल श्री शान्ति-सूरिजी, जिन का स्वर्गवास वि०सं० १०९६ में होने का प्रसिद्ध है, वे अभयदेवसूरि महाराज का प्रमाण-शास्त्र के गुरुरूप में सबहुमान उल्लेख करते हैं। इसलिये व्याख्याकार का समय वि० सं० ६५० से १०५० की सीमा में माना गया है। प्रवचनसारोद्धार के वृत्तिकार श्री सिद्धसेनसूरिजी अपनी प्रशस्ति में, पार्श्वनाथ चरित्र के रचयिता श्री माणिक्यचन्द्रसूरिजी पार्श्वनाथ चरित्र की प्रशस्ति में और प्रभावक चरित्र की प्रशस्ति में वादमहार्णव (सम्मतिव्याख्या) के कर्त्ता के रूप में श्री अभय-देवसूरि महाराज का सबहुमान स्मरण किया गया है। सम्मतिप्रकरण की विस्तृत प्रौढ व्याख्या आप की अगाध प्रज्ञा का उन्मेष है।

प्रमेयकमलमार्तण्ड और न्यायकुमुदचन्द्र ग्रन्थयुगल के कर्त्ता दिगम्बर आचार्य श्री प्रभाचन्द्र का समय विद्वानों ने वि०सं० १००० से ११०० के बीच में माना जाता है क्योंकि वादीवेताल श्री शान्तिसूरिजी और न्यायावतारवार्तिक के कर्त्ता आ० श्री शान्तिसूरिजी ने उसका उल्लेख नहीं किया किन्तु स्याद्वादरत्नाकर के कर्त्ता श्री वादिदेवसूरिजी जो वि०सं० ११४३ से १२२२ के बीच हुए उन्होंने अपने ग्रन्थ में अनेक स्थलों में आ प्रभाचन्द्र का नाम लेकर खडन किया है, आचार्य प्रभाचन्द्र की उत्तरावधि का ठोस निर्णायक प्रमाण यही है। इससे व अन्य प्रमाणों से तर्क पचानन श्री अभयदेव-सूरिजी, दिगम्बर श्री प्रभाचन्द्र के पूर्वकाल में ही थे यह निश्चित होता है। इससे यह कल्पना निरस्त हो जाती है कि 'आचार्य अभयदेवसूरि महाराज ने प्रमेयकमलमार्तण्डादिग्रन्थ के सहारे अपनी व्याख्या का निर्माण किया था।' प्रत्युत इसी कल्पना में औचित्य है कि प्रभाचन्द्र ने अपने ग्रन्थों के निर्माण में सम्मति व्याख्या का पर्याप्त उपयोग किया है। सम्मति व्याख्या और उस ग्रन्थयुगल में जो समान पदावली है उनको परीक्षकदृष्टि से देखने पर भी उक्त निश्चय हो सकता है, क्योंकि कहीं कहीं जो अनुमान प्रयोग अभयदेवसूरि महाराज प्राचीन ग्रन्थों के वाक्यसंदर्भों को लेकर विस्तार से करते हैं, वहाँ आ प्रभाचन्द्र उतने विस्तार को अनावश्यक मान कर संक्षेप कर देते हैं। दूसरी बात यह है कि स्त्रीमुक्ति और केवलमुक्ति की चर्चा अभयदेवसूरि महाराज संक्षेप से करते हैं जब कि आ. प्रभाचन्द्र बड़े विस्तार से करते हैं। यदि सम्मति व्याख्याकार के समक्ष ग्रन्थयुगल रहता तब तो इतनी बड़ी व्याख्या में वे प्रभाचन्द्र के युक्तिसंदर्भों की विस्तार से आलोचना करना छोड़ नहीं देते।

ग्रन्थयुगल के सम्पादक ने यह भी एक कल्पना की है कि वादिदेवसूरि महाराज ने ग्रन्थयुगल से स्याद्वादरत्नाकर में बहुत उतारा किया है। वास्तव में यह भी निर्मूल कल्पना है, क्योंकि वादिदेव-सूरि महाराज की रचना का आधार मुख्यवृत्ति से अनेकान्तजयपताका और सम्मति व्याख्या ही रहा रहा है अतः ग्रन्थयुगल के साथ जो अनेक स्थलों में समानता है वह सम्मतिव्याख्यामूलक है, किन्तु नहीं कि ग्रन्थयुगलमूलक।

महोपाध्याय श्री यशोविजयजी महाराज ने अपने अनेक ग्रन्थों में सम्मतिवृत्तिकार के व्याख्याग्रन्थ में से उद्धरण दिये हैं। अन्य भी अनेक ग्रन्थकारों ने सम्मतिव्याख्या का अनेक स्थल में आधार लिया है। व्याख्याकार अभयदेवसूरि महाराज स्वयं पाच महाव्रत के धारक एवं सम्यक्पालक थे। उनको श्वेताम्बर जैन गगन को आलोकित करने वाले उज्ज्वल चन्द्र कहा जाय तो कोई अतिशयोक्ति नहीं है।

मूलग्रन्थ का परिचय:—

दार्शनिक ग्रन्थरत्नो मे सम्मतितर्कप्रकरण एव उसकी आ० श्री अभयदेवसूरिकृत 'तत्त्वबोध-विधायिनी' व्याख्या का अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। मूलग्रन्थ का नाम 'सम्मतिप्रकरण' है फिर भी सम्मतितर्क' इस नाम से यह प्रकरण अधिक प्रसिद्ध है। कारण, यह ग्रन्थ तर्कप्रकरणरूप है इसलिये 'सम्मति-तर्क प्रकरण' इस तरह की प्राचीन काल मे उसकी ख्याति रही होगी, कालान्तर मे 'तर्क' शब्द का 'सम्मति' शब्द के साथ प्रयोग होने लगा और 'प्रकरण' शब्द अध्याहार रहने लगा तब से 'सम्मतिर्तर्क' यह उस का संक्षिप्तरूप विख्यात हो गया। अलबत्ता 'सन्मति = अर्थात् सम्यक्त्व शुद्ध मति जिससे प्राप्त होती है वैसे तर्क सम्मतितर्क, इस व्युत्पत्ति से इस शास्त्र का एक नाम 'सन्मति' भी कही पढ़ने मे आता है किन्तु अधिकतर प्राचीन आचार्यों ने 'सम्मति' नाम का ही विशेष उल्लेख किया है, 'सन्मति' नाम का नहीं। 'सगता मतिः यस्मात्' इस व्युत्पत्ति के आधार पर भी 'सम्मति' नाम सान्वय प्रतीत होता है। मुख्यतया यह ग्रन्थ जैन दर्शन के अनेकान्तवाद से सम्बद्ध है, किन्तु एकान्त के निरसनपूर्वक ही अनेकान्त की प्रतिष्ठा शक्य होने से यहाँ मूल ग्रन्थ मे संक्षेप मे न्याय-वैशेषिक-बौद्ध दर्शनों की समीक्षा भी प्रस्तुत है। तदुपरात, मूल ग्रन्थ मे द्रव्याधिकारि नय, सप्तभंगी, तथा ज्ञानदर्शनाभेदवाद इत्यादि जैन दर्शन के अनेक विषयों की महत्त्वपूर्ण चर्चा की गयी है।

व्याख्याग्रन्थ परिचय:—

'तत्त्वबोधविधायिनी' व्याख्या करिब २५००० श्लोकाग्र परिमित है और यह दार्शनिक चर्चाओं का भंडार है। उस काल में प्रचलित कई दार्शनिक चर्चास्पद विषयों की इसमे समीक्षा की गई है। अनेकान्त दर्शन की सर्वोत्कृष्टता की स्थापना यही व्याख्याकार का लक्ष्यबिन्दु है और उसमे वे सफल रहे हैं। व्याख्या की शैली ग्रीढ़ एव गम्भीर है। प्रस्तुत प्रथम खंड मे सिर्फ एक ही मूल कारिका की व्याख्या और उसके हिन्दी विवरण को शामिल किया है। प्रथम खंड के विषयों का विहंगावलोकन इस प्रकार है—

मूल कारिका के 'सिद्धं सासर्गं' इस अंश की व्याख्या मे ज्ञान के स्वतः प्रामाण्य-परतः प्रामाण्य की चर्चा मे अनभ्यास दशा मे परतः प्रामाण्य की प्रतिष्ठा की गयी है। वेद की अपौरुषेयता का निराकरण, वेद के प्रामाण्य का निराकरण, ज्ञातृव्यापार के प्रामाण्य का निराकरण भी यहाँ प्रसंगत किया गया है। प्रसंगतः अभाव प्रमाण का भी खण्डन किया गया है।

'जिनानाशु' इस कारिकापद की व्याख्या मे विस्तार से वेद की अपौरुषेयता का तथा शब्द की नित्यता का प्रसिषेध किया गया है। तदुपरात, सर्वज्ञ न मानने वाले नास्तिक एवं सीमासक के मत की विस्तार से आलोचना करके सर्वज्ञसिद्धि की गयी है। सर्वज्ञसिद्धि प्रस्ताव मे ही 'कुसमयविसासर्ग' पद की व्याख्या दर्शायी गयी है।

'भबजिणार्ण' पद की व्याख्या मे परलोक की प्रतिष्ठा कर के नास्तिक का निराकरण किया गया है और अनुमान के प्रामाण्य की स्थापना की गयी है। तदुपरात, ईश्वरकर्तृत्व की विस्तार से आलोचना की गयी है।

'ठागमणोवमसुहृदवगयाणं' इस पद की व्याख्या मे विस्तार से आत्मविभुत्ववाद का खण्डन किया है और मुक्ति मे सुख न मानने वाले नैयायिकमत का निराकरण किया गया है। प्रसंगतः शब्द मे गुणत्व का निराकरण और द्रव्यत्व की सिद्धि की गई है।

व्याख्याकार की शैली ऐसी है कि वे एक दर्शन के सहारे अन्य दर्शन का खंडन करते हैं। इसके सामने किसी ने प्रश्न किया (द्र. पृ. १२८) कि आप जैन होकर भी बौद्ध की युक्तियों से मीमांसक के स्वतः प्रामाण्यवाद का खंडन क्यों करते हो ? इसके उत्तर में व्याख्याकार ने सम्मति (३/७०-पृष्ठ १२८) की ही गाथा तथा ग्रन्थकारकृत बन्नीशी की गाथा का उद्धरण दे कर यह रोचक समाधान किया है कि जैन दर्शन समुद्र जैसा है और वह अनेक जैनैतरदर्शन की सरिताओं का मिलन स्थान है, सभी दर्शन परस्पर सापेक्षभाव से मिलने पर सम्यग् दर्शन बन जाते हैं और परस्पर निरपेक्ष रहते हैं तभी मिथ्या दर्शन हो जाते हैं। अतः सर्वत्र बौद्धादिदर्शन के अवलम्ब से अन्य अन्य दर्शनों का खंडन करने से हमारा यही दिखाने का अभिप्राय है कि स्वतंत्र एक एक दर्शन मिथ्या है और परस्पर सापेक्ष सभी दर्शनों का समूह समीचीन दर्शन है और वही जैन दर्शन है, इसलिये कोई दोष नहीं है। आचार्य श्री का यह उत्तर जैन-जैनैतर सभी के लिये दिशा सूचक है।

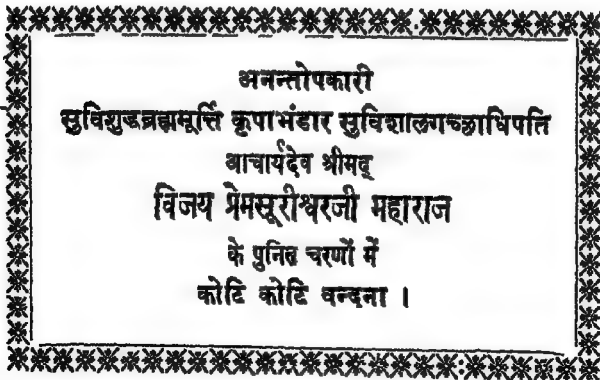
मुमुक्षु जिज्ञासु अधिकृत विद्वद्गण इस ग्रन्थरत्न का अध्ययन करके आत्मश्रेय सिद्ध करे यही शुभेच्छा। हिन्दी विवरण में कही भी श्री जिनागम-सिद्धान्त के विरुद्ध अथवा मूलकार या व्याख्याकार महर्षि के आशय से विपरीत कुछ भी लिखा गया हो तो उसके लिये मिच्छामि दुष्कण्डय।

वि० स० २०४०

अषाढ वदि १, शनिवार

मुनि जयसुन्दर विजय

जैन उपाध्य-पुना



हिन्दी विवेचन सहित सम्मतिप्रकरणव्याख्या का

* विषयानुक्रम *

पृष्ठांक: विषय.

- १ पुरोवचन/व्याख्या मगलाचरण
- २ टीका के प्रारम्भ में आज्ञा मूल कारिका का अवतरण
- ३ जिन प्रवचन की स्तुति के ३ हेतु
- ४ सम्मतिप्रकरण-आज्ञागाथा
- प्रामाण्यवाद: (१)
- ४ प्रामाण्य स्वतः परतो वेति बाह्यारम्भ:
- ५ सीमांसक का स्वतः प्रामाण्यपक्ष
- ५ स्वतः प्रामाण्य का आक्षेप (टीप्पण)
- ६ परत प्रामाण्यवादी का अभिप्राय
- ८ परतः उत्पत्तिबाधप्रतिक्षेपारम्भ:
- पूर्वपक्ष: (१)
- ११ प्रामाण्य उत्पत्ति में परतः नहीं है—
- पूर्वपक्ष (१)
- ११ प्रत्यक्ष से व्याप्तिग्रहण का असंभव
- १ अनुमान से हेतु में गुणों की व्याप्ति के ग्रहण का असंभव
- १० उसी अनुमान से व्याप्तिग्रहण में अन्यो-
व्याधय
- १० अन्य अनुमान से व्याप्तिग्रहण में अनवस्था
- १० व्याप्तिग्राहक अनुमान से सम्भवित तीन हेतु
- ११ कार्यहेतुक अनुमान से सम्बन्ध सिद्धि का अभाव
- १२ यथार्थोपलब्धि कार्य से गुणों की सिद्धि शक्य
- ११ बोधसिद्धि की समानयुक्ति से गुणसिद्धि का असंभव
- १३ यथार्थत्व से गुणसामग्री की कल्पना में प्रतिबन्धी
- १४ अर्थ तथा भावप्रकाशनरूप प्रामाण्य से रहित
ज्ञानस्वरूप नहीं होता

पृष्ठांक विषय:

- १५ परतः पक्ष में ज्ञान-प्रामाण्य में भेदापत्ति
- १५ स्वस्वरूपनियतत्व और ग्रन्थभावानपेक्षत्व के बीच व्याप्तिसिद्धि
- १६ शक्तिरूप होने से प्रामाण्य स्वतः ही है
- ११ शक्ति का आविर्भाव कारणों से नहीं होता
- १७ विज्ञानकारण से प्रामाण्योत्पत्ति होने से परतः कहना स्वीकार्य
- १७ प्रेरणाबुद्धि और अनुमान का स्वतः प्रामाण्य
- १८ स्वकार्य परतः प्रामाण्यवाद प्रतिक्षेपः—
- पूर्वपक्ष (२)
- १८ स्वकार्य में प्रामाण्य को परापेक्षा नहीं है—
- पूर्वपक्ष चालु
- १८ संवादी ज्ञान की अपेक्षा में चक्रकदोष—
- १९ कारणगुण अपेक्षा के दूसरे विकल्प की सीमांसा
- २० कारणगुणज्ञान की अपेक्षा का कथन व्यर्थ
- २० परत प्रामाण्यपक्ष में हेतु की असिद्धि
- २१ स्वतः प्रामाण्यज्ञप्तिसाधनम् पूर्वपक्ष: (३)
- २१ प्रामाण्य ज्ञप्ति में भी परतः नहीं—पूर्वपक्ष
- २१ ज्ञान में यथावस्थितार्थपरिच्छेदरूपता की असिद्धि में चार विकल्प
- २२ दूसरे-तीसरे-चौथे विकल्पों की समीक्षा
- २३ सवाद की अपेक्षा प्रामाण्यनिश्चय में अनेक विकल्प की अनुपपत्ति
- २३ एकार्थविधयपक्ष में संवाद-सवादक भाव
- २४ कारणशुद्धिपरिज्ञान यह उत्तरज्ञान की विशेषता नहीं है।
- २५ भिन्नविषयक ज्ञान से प्रामाण्य का अनिश्चय
- २५ भिन्नजातीयसंवादी उत्तरज्ञान के अनेक विकल्प

पृष्ठांक

विषयः

- २६ अर्थक्रियाज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय कैसे होगा ?
- २७ अर्थ के बिना भी अर्थक्रियाज्ञान का संभव
- २७ अर्थक्रियाज्ञान फलप्राप्तिरूप होने का कथन प्रसार है
- २८ फलज्ञान में प्रामाण्यशंका सावकाश
- २९ भिन्नजातीय संवादीज्ञान के ऊपर अनेक विकल्प
- ३० अर्थक्रियाज्ञान के ऊपर समानाऽसमान कासता के विकल्प
- ३१ स्वतः प्रामाण्यसाधक अनुमान के हेतु में व्याप्ति की सिद्धि
- ३२ परतः प्रामाण्यसाधक अनुमान में व्याप्ति और हेतु की असिद्धि
- ३२ प्रमाणज्ञान और अप्रमाणज्ञान का तुल्यरूप नहीं है ।
- ३३ संवादज्ञान केवल अप्रामाण्यशंका का निराकरण करता है
- ३४ ज्ञान में प्रामाण्यशंका करते रहने में अनिष्ट
- ३५ प्रेरणाजनित बुद्धि का स्वतः प्रामाण्य
- ३५ शासन स्वतः सिद्ध होने से जिनस्थापित नहीं हो सकता-पूर्वपक्ष समाप्त
- ३६ उत्पत्ती परतः प्रामाण्यस्थापने उत्तरपक्षः (१)
- ३६ प्रामाण्य परतः उत्पन्न होता है-उत्तरपक्ष प्रारम्भ
- ३७ गुणवान् नेत्रादि के साथ प्रामाण्य का अन्वय-व्यतिरेक
- ३७ गुणपलाप करने पर दोषापलाप की आपत्ति
- ३८ लोकव्यवहार में सम्यग्ज्ञान को गुणप्रयुक्त माना जाता है
- ३९ प्रामाण्यरूप पक्ष में अनपेक्षत्व हेतु की असिद्धि
- ४० अप्रामाण्यात्मक शक्ति में भी स्वतोभाव आपत्ति
- ४० शक्तियाँ स्वतः उत्पन्न नहीं हो सकती

पृष्ठांकः

विषयः

- ४१ शक्ति का आशय के साथ धर्म-धर्मभाव दुर्गम है
- ४१ शक्ति आशय से भिन्नाऽभिन्न या अनुभव नहीं है
- ४२ उत्तरकालीन संवादीज्ञान से अनुत्पत्ति में सिद्धसाधन
- ४३ अप्रामाण्य को श्रौत्सर्गिक कहने की आपत्ति
- ४४ दोषाभाव में पशुंदास प्रतिषेध कहने में परतः प्रामाण्यापत्ति
- ४५ आत्मलान के बाद स्वकार्य में स्वतः प्रवृत्ति अनुपपन्न
- ४५ ज्ञान की स्वातन्त्र्येण प्रवृत्ति किस कार्य में ?
- ४६ अपौरुषेयविधिवाक्यजन्य बुद्धि प्रमाण कैसे मानी जाय ?
- ४७ वेदवचन अपौरुषेय क्यों और कैसे ?
- ४८ अपौरुषेय वचन न प्रमाण न अप्रमाण
- ४८ वेदवचन में गुणदोष उभय का तुल्य अभाव
- ४९ अपौरुषेय वाक्य का प्रामाण्य अर्थाभिध्वंजक पुरुष पर अवलंबित
- ५० प्रामाण्य स्वकार्येऽपि न स्वतः-उत्तरपक्षः (२)
- ५० स्वकार्य में प्रामाण्य के स्वतोभाव का निराकरण उत्तरपक्ष
- ५१ अर्थतयास्व का परिच्छेदक ज्ञानस्वरूपविशेष के ऊपर चार विकल्प
- ५१ ज्ञान का स्वरूपविशेष अपूर्वार्थविज्ञानत्व नहीं है
- ५१ ज्ञान का स्वरूपविशेष बाधविरह भी नहीं है
- ५२ ज्ञायमान बाधविरह को सत्य कैसे माना जाय ?
- ५३ संवाद से उत्तरकालीन बाधाविरह ज्ञान की सत्यता कैसे ?
- ५३ उत्तरकालमात्र बाधाविरह रूप विशेष की अपेक्षा में स्वतोभाव का अस्त
- ५४ पशुंदासनञ्ज से बाधाभावात्मक संवाद अपेक्षा की सिद्धि

पृष्ठांक. विषय:

- ५४ बाध किस का ? स्वरूप, प्रमेय या अर्थ-
क्रिया का ?
- ५५ प्रमेय का बाध-द्वारा विकल्प अयुक्त
- ५५ अर्थक्रिया का बाध-तीसरा विकल्प अयुक्त
- ५६ अद्भुतकारणजन्यत्व स्वरूपविशेष नहीं हो
सकता
- ५७ पर्युदासनम् से अद्भुत कारण गुण हो जायेंगे
- ५८ संवादित्व को स्वरूपविशेष कहने से परतः
प्रामाण्यापत्ति
- ५८ संवादित्व को स्वरूपविशेष कहने से परतः
प्रामाण्यापत्ति
- ५९ प्रामाण्यनिश्चयो न स्वतः—उत्तरपक्षः (३)
- ५९ संवाद की अपेक्षा दिखाने में चक्रक आदि
दोष नहीं हैं
- ५९ प्रामाण्य का निश्चय स्वतः नहीं होता—उत्तरपक्ष
- ६० मानसप्रत्यक्ष से प्रामाण्यग्रह अशक्य
- ६१ अनुमान से भी प्रामाण्यग्रह का निश्चय अशक्य
- ६१ संवेदनरूप लिंग से भी प्रामाण्य निश्चय अशक्य
- ६३ संवेदन मात्र यथार्थ होता है—इस पक्ष का
खंडन
- ६४ एक बार गुणों का निर्णय सर्वदा उपयोगी
नहीं होता
- ६६ संवाद का प्रामाण्यदोष स्वतः मानने से
कोई दोष नहीं है
- ६७ अर्थ क्रिया के ऊपर शंका कुशंका अनुपयोगी
- ६८ साधनज्ञानपूर्वक अर्थक्रियाज्ञान से शंका का
अभाव
- ६६ अर्थ के बिना अर्थक्रियाज्ञान अशक्य
- ७१ अर्थक्रिया से साधनज्ञान का प्रामाण्यनिश्चय
- ७३ परतः प्रामाण्य में अनवस्थादोष निरसन
- ७४ भिन्नविषयक संवाद से भी प्रामाण्यनिश्चय
- ७६ अभ्यासदशा में प्रामाण्यानुमान के बाध
प्रवृत्ति—एक मत
- ७७ अभ्यासदशा में अनुमान बिना भी प्रवृत्ति
दूसरा मत

पृष्ठांक: विषय:

- ७७ प्रत्यक्ष से अनुमाननिरपेक्ष प्रवृत्तिव्यवहार
- ७८ अनुमान से स्वतः प्रवृत्तिव्यवहार की सिद्धि
- ७९ पूर्वपक्षव्याप्ति में हेतु की असिद्धि
- ७९ परतः प्रामाण्यसाधक अनुमान में हेतु असिद्ध
नहीं है
- ८० सम्यग्ज्ञान के बाद बाधाभावस्वरूप विशेष
किस प्रकार होगा ?
- ८० बाधकाभावनिश्चय पूर्वकाल में या उत्तर-
काल में ?
- ८१ बाधकानुपलब्धि का असम्भव
- ८२ बाधकानुपलब्धि के ऊपर नया विकल्प युगल
- ८२ बाधकाभावनिश्चय संवाद से अशक्य
- ८३ तीन-चार ज्ञान की अपेक्षा करने में परापेक्षा
का स्वीकार
- ८३ कारणदोषज्ञान की अपेक्षा में अनवस्था
- ८४ दोष का ज्ञान होने का नियम नहीं है
- ८४ विस्तृत मीमांसकोक्ति का निराकरण
- ८६ प्रेरणाबुद्धिर्न प्रमाणम्
- ८६ प्रेरणाजनित ज्ञान दोषप्रयुक्त होने से अप्रमाण
- ८७ वक्ता न होने से दोषाभाव होने की शंका
- ८७ वेद में अपौरुषेयत्व सिद्ध नहीं है—उत्तर
- ८८ ज्ञातृव्यापारो न प्रमाणसिद्ध.
- ८८ ज्ञातृव्यापार प्रमाणसिद्ध नहीं है
- ८९ अनुमान से ज्ञातृव्यापार का ग्रहण अशक्य
- ९० तादात्म्य से शब्द-शमकभाव नहीं बन सकता
- ९० तदुत्पत्तिसम्बन्ध से शमकभाव नहीं बन सकता
- ९१ विपक्षबाधक तर्क उभयपक्ष समान है
- ९१ वस्तुत्व को अनियत मानने पर नियम की
सिद्धि
- ९२ ज्ञातृव्यापार का नियमसम्बन्ध कैसे प्रतीत
होगा ?
- ९३ अनुमान से अन्वयनिश्चय अशक्य
- ९४ व्यतिरेकनिश्चय से ज्ञातृव्यापार के नियम
का अनिश्चय
- ९४ अनुपलम्भरूप अदर्शन के अनेक विकल्प

पृष्ठांक: विषय:

- ६५ दृश्यानुपलम्भ के विविध विकल्प
 ६६ कारणानुपलम्भ से ज्ञातव्यापार का अभाव-
 निश्चय अशक्य
 ९६ विरुधोपलब्धि से ज्ञातव्यापारभाव का
 अनिश्चय
 ९७ अर्थप्राकट्यरूप के अभाव साधन का अनिश्चय
 ९७ कारणानुपलम्भ और व्यापकानुपलम्भ से
 साधनाभाव का अनिश्चय
 ९८ सत्त्व हेतु से क्षणिकत्व के साधन का असंभव
 ९९ साधनाभाव का निश्चय विरुधोपलब्धि से
 अशक्य
 ९९ अभावप्रमाण से व्यतिरेक का निश्चय दुःशक्य
 १०० अन्यवस्तुज्ञान से व्यतिरेक निश्चय का असंभव
 १०१ साधनत्व स्वाऽभाव के ज्ञान से साधनाभाव
 का निश्चय अशक्य
 १०३ अज्ञात प्रमाणपञ्चकनिवृत्ति से अभावज्ञान
 अशक्य
 १०४ प्राप्तिक्रममात्रप्रमाणनिराकरणम्
 १०४ सीमासकमान्य अभाव प्रमाण सिद्धा है
 १०५ प्रतियोगिस्मरण से अभाव प्रमाण की
 व्यवस्था कुर्घट
 १०५ अभावप्रमाणपक्ष में चक्रकावतार
 १०६ अभावप्रमाण से प्रतियोगिनिवृत्ति की असिद्धि
 १०६ अभाव गृहीत होने पर प्रतियोगी का निषेध
 कैसे ?
 १०७ स्वयं अनिश्चित अभावप्रमाण निरूपयोगी
 १०७ अभावप्रमाण के निश्चय में अनवस्थावि
 १०८ नियमरूप संबन्ध का अन्य कोई निश्चायक
 नहीं
 १०९ व्यापार सिद्धि के लिये नविन कल्पनाएँ
 १०९ अन्नय भावरूप व्यापार नित्य है या अनित्य
 ११० व्यापार कालान्तरस्थायि नहीं हो सकता
 ११० क्षणिक अजन्य व्यापार पक्ष भी अयुक्त है
 १११ जन्य व्यापार क्रियारूप या अक्रियारूप ?
 १११ अक्रियात्मक व्यापार ज्ञानरूप है या अज्ञान-
 रूप ?

पृष्ठांक: विषय:

- ११२ ज्ञातव्यापार धर्मरूप है या धर्मिरूप ?
 ११२ व्यापार की उत्पत्ति में ग्रन्थ व्यापार की
 अपेक्षा है या नहीं ?
 ११३ व्यापार को अन्य व्यापार की अपेक्षा है या
 नहीं ?
 ११४ वस्तुस्वरूप के अनिश्चय की आपत्ति अशक्य
 ११४ व्यापार अर्थापत्तिग्रन्थ होने का कथन अयुक्त
 ११४ एकज्ञातव्यापार और सर्वज्ञातव्यापार अर्था-
 पत्तिग्रन्थ कैसे ?
 ११५ अर्थप्रकाशता की अनुपपत्ति से ज्ञातव्यापार
 की सिद्धि असंभव
 ११६ अर्थप्रकाशता धर्म निश्चित है या अनिश्चित ?
 ११६ अर्थापत्ति-अनुमान में अभेद की आपत्ति
 ११७ साध्याधर्म से ग्रन्थयानुपपत्ति का निश्चय
 किस प्रमाण से ?
 ११७ अर्थापत्तिस्थापक अर्थ और लिंग से तात्त्विक
 भेद का अभाव
 ११८ अर्थसंवेदनरूप लिंग से ज्ञातव्यापार की
 सिद्धि विकल्पप्रस्त
 ११९ अर्थाप्रतिभासस्वभाव संवेदन संभव नहीं
 १२० व्यापार और कारकसंबन्ध का पौर्वापर्य कैसे ?
 १२० शून्यवादि भय से स्मृतिप्रमोदाभ्युपगम
 १२१ ज्ञानमिथ्यात्वपक्ष से परत प्रामाण्यापत्ति
 १२२ रजत का संवेदन प्रत्यक्षरूप या स्मृतिरूप ?
 १२३ श्रुति प्रतिभासमान होने पर स्मृतिप्रमोद
 कुर्घट है
 १२३ सोप का प्रतिभास और रजत का स्मृति-
 प्रमोद अयुक्त है
 १२४ स्मृति की अनुभवरूप में प्रतीति में विप-
 रीतव्याप्ति प्रसंग
 १२४ व्यापारवादी को स्वदर्शनव्याघातप्रसक्ति
 १२५ स्मृतिप्रमोद के स्वीकार में भी परतः
 प्रामाण्य का भय
 १२५ स्मृतिप्रमोदस्वीकार में शून्यवाद भय
 स्मृतिप्रमोद के ऊपर विकल्पत्रयी

पृष्ठांक: विषय:

१२७ अर्थसंवेदन से ज्ञातव्यापारात्मक प्रमाण की
असिद्धि-प्रामाण्यवाद समाप्त

१२८ वेदापौरुषेयतावादप्रारम्भ:

१२८ 'जिनानां' पदप्रयोग की सार्थकता

१२८ बौद्धमतावलम्बन से स्वतः प्रामाण्य के प्रती-
कार में अभिप्राय

१२९ बोधाभावापादक अपौरुषेयत्व ही असिद्ध

१३० पुरुषाभावग्राहक अभावप्रमाण के संभवित
विकल्पो का निराकरण

१३० पौरुषेयत्वाभाव विषयक ज्ञान अभावप्रमाण
रूप नहीं घट सकता

१३१ प्रमाणपक्षकाभाव के संभवित विकल्पो का
निराकरण

१३२ प्रमाणपक्षकारहित आत्मा से पुरुषाभाव
का ज्ञान अतिव्याप्त है

१३३ घटाभावबोध और पुरुषाभावबोध मे न्याय
समान नहीं है

१३३ वादि-प्रतिवादी के या किसी के भी अभाव-
ज्ञानाभाव से प्रमेयाभावामवसिद्धि असंभव

१३४ अनादि वेदसत्त्व अभावज्ञान प्रयोजक नहीं है

१३५ अपौरुषेयत्व से पशु दास प्रतिषेध नहीं

१३६ वेद का अनादिसत्त्व अनुमान से असिद्ध

१३६ कालत्व हेतु की अप्रयोजकता

१३७ अन्यथा भूतकाल का असम्भव सिद्ध नहीं

१३८ अपौरुषेयत्वसाधक कोई शब्द प्रमाण नहीं

१३८ उपमान से अपौरुषेयत्व की असिद्धि

१३९ अर्थापत्ति से अपौरुषेयत्व की असिद्धि

१३९ पुरुषाभावनिश्चय में कोई प्रमाण नहीं है

१४० अतीन्द्रियार्थप्रतिपादन अपौरुषेयत्वसाधक
नहीं है-वेदापौरुषेयवाद समाप्त

१४० शब्दनित्यत्वसिद्धिपूर्वपक्ष:

१४१ अनित्यपक्ष में शब्द के परार्थोच्चारण का
असंभव

पृष्ठांक: विषय:

१४१ सादृश्य से शब्द में एकत्वनिश्चय से अर्थ-
बोध का असंभव

१४२ सादृश्य से होने वाले शब्दबोध में आन्तता
प्राप्ति

१४३ गकारादि में वाचकता की अनुपपत्ति-
पूर्व-पक्ष समाप्त

१४४ शब्दाऽनित्यत्वस्थापन-उत्तरपक्ष:

१४४ शब्द अनित्य होने पर भी अर्थबोध की
उपपत्ति

१४४ जातिविशिष्ट में ही व्याप्य-व्यापकभाव संगति

१४६ शब्द में जाति का संभव ही न होने की शंका

१४६ वर्णान्तरानुसंधान की उपपत्ति

१४७ अनुगताकारप्रतीति के निमित्त का प्रदर्शन

१४८ गकारादिशब्द में सामान्य का समर्थन

१४९ वर्णद्विसंस्कारस्वरूप अभिव्यक्ति की प्रक्रिया

१४९ वर्णसंस्कारपक्ष में शब्द-अविवक्ष्यत्व प्राप्ति

१५० व्यंजक वायु से वर्णस्वरूप का आविर्भाव

१५१ अभिव्यक्ति पक्ष में स्थिति शब्द प्रतीति
प्राप्ति

१५१ उत्पत्ति-अभिव्यक्ति पक्ष में समानता का
उद्भावन-शंका

१५२ वर्ण में सावयवत्व और अनेकत्व की प्राप्ति-
उत्तर

१५३ सकल वर्णों का एक साथ श्रवण होने की
प्राप्ति

१५३ शब्द में अव्यवस्था का मर्दन और आधान
मानने में परिणामवाद की प्राप्ति

१५४ ओजसंस्कारस्वरूप अभिव्यक्ति पक्ष की
समीक्षा

१५४ ओजसंस्कारवादी का विस्तृत अभिप्राय

१५४ एक साथ सकलवर्णश्रवणापत्ति का प्रतिकार

१५५ व्यंजक का स्वभाव विचित्र होता है

१५५ इन्द्रियसंस्कारावायक व्यंजको में वैचित्र्य
नहीं है-उत्तर पक्ष

१५६ उभयसंस्कारस्वरूप अभिव्यक्ति की अनुपपत्ति

पृष्ठांक विषयः

- १५६ शब्दएकत्वप्रत्यभिज्ञा में बाधभाव की आशंका
 १५७ गकारादिबर्ण में भेदप्रतीति निर्वाध है—
 उत्तरपक्ष
 १५८ गकारादि में भेदप्रतिभास उपचरित नहीं
 १५९ व्यञ्जकध्वनियो के धर्मों का शब्द में उपचार
 होने की शंका
 १५९ अमूर्त का मूर्त में प्रतिबिम्ब सम्भव नहीं
 १५९ महत्त्वादिधर्मभेदप्रतिभास यथार्थ होने से
 गादिभेदसिद्धि
 १६० परार्थोच्चारण से शब्दनिरूप्य कल्पना
 असंगत
 १६१ सद्गुणत्वेन गादि का ग्रहण असंगत नहीं
 १६१ शब्दपीडगलित्व के विरुद्ध अनेक आपत्ति-
 भीमांसक
 १६२ भीमांसकमत में भी उन समस्त दोषों का
 प्रवेश तत्त्वस्थ-उत्तरपक्ष
 १६३ सादृश्य से अर्थबोधपक्ष में दी गयी आपत्तियो
 का प्रतिकार
 १६३ अपौरुषेयवादी वर्णादि चार में से किसको
 नित्य मानेगा ?
 १६४ पुरुषस्वातंत्र्य निवेद्यमात्र में अभिप्राय होने
 की शंका
 १६५ वर्ण नित्य-अपौरुषेय होने पर लोकायत-
 शास्त्रप्रामाण्य आपत्ति
 १६५ धैविक और लौकिक शब्दों में अन्तर नहीं है
 १६६ अनुमान से वेद में पौरुषेयत्वसिद्धि
 १६६ अप्रामाण्याभावरूप विशेषता अकिंचित्कर
 १६७ अनेकान्तिक दोष उत्तरपक्षों के हेतु में
 १६८ उत्तरपक्षों के हेतु में विरुद्धादिबोधाभाव नहीं
 १६८ हेतु में प्रकरणसमत्व का आपादान पूर्वपक्ष
 १६९ वेदाध्ययनवाच्यत्व हेतु की समीक्षा उत्तरपक्ष
 १७० तथाभूतपुरुष से अन्य सर्वज्ञादि कोई पुरुष
 असम्भाव्य नहीं है
 १७१ अपौरुषेयत्व की सिद्धि दुष्कर-दुष्कर
 १७२ अपौरुषेयत्व में अभावप्रमाण का असंभव

पृष्ठांकः विषयः

- १७२ अबाधितत्व अनुमान के प्रामाण्य का मूल
 नहीं है
 १७४ कर्त्ता का अस्मरण अनुमानप्रमाणरूप नहीं
 हो सकता
 १७४ वेद में कर्त्तृसामान्य का स्मरण निर्वाध है
 १७५ वेदकर्त्तृस्मरण सिद्धा होने पर कर्त्तृ-अस्म-
 रण भी सिद्धा होगा
 १७५ कर्त्तृस्मरण की छिन्नमूलता का कथन असत्य
 १७६ अभावविशिष्ट कर्त्तृ-अस्मरण हेतु निर्दोष नहीं
 १७७ कर्त्तृस्मरणयोग्यत्वविशिष्ट हेतु होने की
 आशंका
 १७८ स्मरणयोग्यघटित हेतु अन्य आगम में संदि-
 ग्धयभिचारी है
 १७९ कर्त्ता के स्मरणपूर्वक ही प्रवृत्ति होने का
 नियम नहीं है
 १७९ शासन में अपौरुषेयत्व का असंभव होने से
 जिनकर्त्तृता-सिद्धि
 १८० सर्वज्ञवादप्रारम्भः
 १८० सर्वज्ञ को सत्ता में नास्तिको का विवाद-
 पूर्वपक्ष
 १८१ अनुपलब्धि हेतु की असिद्धि का निराकरण
 १८२ सर्वज्ञ का उपलम्भ अनुमान से अशक्य
 १८२ धर्मासम्बन्ध का ज्ञान प्रत्यक्ष-अनुमान से
 अशक्य
 १८३ सर्वज्ञसिद्धि में असिद्ध-विरुद्ध-अनेकान्तिक
 दोषत्रयी
 १८४ सर्वपदार्थ में ज्ञानप्रत्यक्षत्वसाध्यक अनुमान
 का निराकरण
 १८४ प्रमेयत्व हेतु का तीन विकल्प से विघटन
 १८५ तन्त्रप्रमाण से सर्वज्ञ की सिद्धि अशक्य
 १८६ उपमानादिप्रमाण से सर्वज्ञ सिद्धि अशक्य
 १८७ सर्वज्ञाभावसूचक प्रमाण क्या है ?
 १८८ निवर्त्तमान प्रत्यक्ष सर्वज्ञाभावसाधक नहीं
 १८९ सर्वज्ञाभाव अनुमानागम्य नहीं है

- पृष्ठांक: विषय:
- १६० विपक्षीभूत सर्वज्ञ से वक्तृत्व हेतु की निवृत्ति असिद्ध
- १६१ स्वकीय अनुपलम्भ से विपक्षव्यावृत्तिनिश्चय अशक्य
- १६१ सर्वज्ञाभाव साधक हेतु में आशयसिद्धि दोष
- १६२ सर्वज्ञ वेदवचन से प्रसिद्ध है
- १६२ उपमानप्रमाण से सर्वज्ञाभाव की सिद्धि दुष्कर
- १६३ अनुमान में अन्तर्भूत अर्थापत्ति स्वतन्त्र प्रमाण ही नहीं है
- १६४ विपक्षबाधकप्रमाण से अन्यथानुपपत्ति का बोध
- १६१ 'लिंग और 'साध्य के बिना अनुपपन्न अर्थ' दोनों से विशेषाभाव
- १६५ दृष्टान्तधर्मों और साध्यधर्मों के भेद से भेद प्रसिद्ध
- १६६ हेतु भेद से अनुमानप्रमाणभेद की आपत्ति
- १६७ अभावप्रमाण से सर्वज्ञ का प्रतिरोध अशक्य
- १६७ अन्यविज्ञानस्वरूप अभावप्रमाण का असंभव
- १६८ सर्वज्ञत्वाभावरूप अन्यज्ञान से सर्वज्ञाभाव की सिद्धि अशक्य
- १६८ सर्वज्ञवादी कथन की अयुक्तता का हेतु-नास्तिक
- १९९ सर्वज्ञवादी की ओर से अनिमित्तत्व का प्रतिक्रिय
- २०० नास्तिक द्वारा सर्वज्ञवादिकथित दूषणों का प्रतिकार
- २०१ सर्वज्ञाभावप्रतिपादक प्रसंग-विपर्यय
- २०२ श्लोकवार्तिककार के अभिप्राय का समर्थन
- २०३ धूम से अग्नि के अनुमान में समान दोषा-रोपण
- २०३ धूम में विपक्ष व्यावृत्ति के सबेह का समर्थन
- २०४ आत्मीय अनुपलम्भ से धूम की विपक्षव्या-वृत्ति असिद्ध
- २०५ वक्तृत्व में वचनेच्छाहेतुकत्व की आशंका अनुचित

- पृष्ठांक: विषय:
- २०६ असर्वज्ञता-वक्तृत्व के कार्य-कारणभाव की असिद्धि अन्यत्र तुल्य
- २०७ धूम में अग्निव्यभिचार न होने की शंका का उत्तर
- २०८ असर्वज्ञ और आधाव्यवहार के प्रतिबन्ध की सिद्धि
- २०८ प्रसिद्ध धूमहेतुक अनुमान के अभाव की प्राप्ति
- २०९ प्रसंगसाधन से सर्वज्ञाभाव सिद्धि का समर्थन
- २०९ धर्मादिप्राहकतया अभिमत प्रत्यक्ष के ऊपर चार विकल्प
- २१० सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष अभ्यासजनित नहीं है
- २११ चक्षु आदि से अतीन्द्रिय अर्थदर्शन का असंभव
- २११ सर्वज्ञ का ज्ञान शब्दजन्य नहीं है
- २१२ अनुमान से सर्वज्ञता प्राप्ति का असंभव
- २१२ सर्वज्ञज्ञान में विपर्यय की आपत्ति
- २१३ रागादि ज्ञानाधारक नहीं है
- २१३ सर्वज्ञज्ञान की तीन विकल्पों से अनुपपत्ति
- २१४ एक साथ सर्वपदार्थग्रहण की सदोषता
- २१४ सकलपदार्थसंवेदन की शक्तिमत्ता असंगत
- २१५ मुख्य उपयोगी सर्वपदार्थ ज्ञान का असंभव
- २१५ समाधिमग्न सर्वज्ञ का वचनप्रयोग असंभव
- २१६ स्वरूपमात्र के प्रत्यक्ष से सर्वज्ञता का असंभव
- २१७ अतीतत्व और अनागतत्व की अनुपपत्ति
- २१८ स्वरूपतः पदार्थों का अतीतत्वादि मानने में आपत्ति
- २१८ 'यह सर्वज्ञ है' ऐसा कैसे जाना जाय ?
- २१९ सर्वज्ञ 'असद्' रूप से व्यवहारयोग्यसर्वज्ञ-विरोधी पूर्वपक्ष समाप्त
- २२० सर्वज्ञसद्भावावेदनम्-उत्तरपक्षः
- २२० सर्वज्ञसत्तासिद्धि निबाध है-उत्तरपक्ष प्रारंभ
- २२० प्रसिद्ध अनुमान में व्याप्तिग्रह अशक्यता का समान बोध
- २२१ एक ज्ञान का प्रतिभासद्वय में अन्यत्र असिद्ध

- पृष्ठांक: विषय:
- २२२ सविकल्पज्ञान से कार्यकारणभाव का अवगमन
अशक्य
- २२३ कार्यकारणभावग्रह में प्रत्यक्षान्वयनिमित्त की
आवश्यकता
- २२३ कारणता पूर्वक्षणवृत्तिस्वरूप नहीं किन्तु
शक्तिरूप है
- २२४ अनुमान में कार्यकारणभावग्रह की अशक्ति
- २२४ प्रसिद्धानुमानवत् सर्वज्ञानुमान में भी व्याप्ति-
ग्रह का संभव
- २२५ पक्षधर्मताविरहदोष का निराकरण
- २२६ असिद्धि आदि तीन दोष का निराकरण
- २२६ प्रमेयत्वहेतुक अनुमान में साध्यविकल्प
अयुक्त है
- २२७ प्रमेयत्वहेतुवत् धूमहेतु में भी समान विकल्प
- २२८ धूमसामान्य की कल्पना में चक्रक रूपण
- २२९ प्रसंगसाधन में प्रतिपादित युक्तियों का
परिहार
- २२९ प्रत्यक्षत्व और सत्संप्रयोगजन्य की व्याप्ति
असिद्ध
- २३० किञ्चिज्ज्ञता और वस्तुत्व की व्याप्ति असिद्ध
- २३१ धर्मादि के अप्रत्यक्ष में तीन विकल्प
- २३२ तीनों विकल्प की अयुक्तता
- २३३ नेत्र से अतीन्द्रियार्थवर्णन की सोदाहरण
उपपत्ति
- २३३ विषयमर्यादाभंग की आपत्ति का प्रतिकार
- २३४ धूमहेतुक अनुमान उच्छेद प्रतिबन्धी का
प्रतिकार
- २३५ प्रत्यक्षानुपलब्ध से धूम में अग्निजन्यत्वसिद्धि
- २३५ गर्ध में कुम्भकारनिरूपित कार्यता आपत्ति
का निराकरण
- २३६ धूम में अनग्निजन्यता का तीन विकल्प से
प्रतिकार
- २३६ धूम में अवश्यहेतुकत्व का निराकरण
- २३७ धूम में अग्निजन्यत्व का समर्थन
- २३७ असर्वज्ञता के साथ वस्तुत्व का सम्बन्ध

- पृष्ठांक: विषय:
- २३८ वचन की संवादिता ज्ञानविशेष का कार्य
असिद्ध
- २३८ संवादिज्ञान के विरह में संवादिवचन का
असंभव
- २३९ अनुगत एक सामान्य के अस्वीकार में आपत्ति
शंका-समाधान
- २४० तिर्यक्सामान्यवादी को विशिष्टधूमसामान्य
के अवोध की आपत्ति
- २४१ ज्ञानविशेष-वचनविशेष के कारणकार्यभाव
ग्रहण में शंका
- २४२ क्षयोपशमविशेष से कारण-कार्यभावग्रहण
- २४२ कार्यकारणभाव दोनों से अतिरिक्त नहीं
- २४३ क्षयोपशमविशेष से कार्यकारणभाव का ग्रहण
- २४४ प्रत्यक्ष ही व्याप्तिसंबंध का प्रकाशक है
- २४५ नेत्रजन्यत्वादि चार विकल्प का निराकरण
- २४५ सर्ववस्तुविषयक उपदेशज्ञान का संभव
- २४६ वस्तुजन्यज्ञान में अतीन्द्रियविषयता का समर्थन
- २४६ अस्पष्ट ज्ञान से सर्वज्ञता नहीं मानी जाती
- २४७ भावभावतल से ज्ञानवैशेष्य का समर्थन
- २४८ निमित्त आदि के आचारकत्व की अंगापत्ति
- २४८ सर्वज्ञज्ञान में अस्पष्टत्वापत्ति का निरसन
- २४९ रागादि के निर्मूल लक्ष्य की आशंका का उत्तर
- २५० रागादि नित्य और आकास्मिक नहीं हैं
- २५० रागादि के प्रतिपक्षी उपाय का ज्ञान असंभवित
- २५१ लघनवत् सीमित ज्ञान शक्ति की आशंका
का उत्तर
- २५१ अतिशयित लघन क्रिया में अग्राह्य कैसे
उपयोगी ?
- २५२ जलतापवत् सीमितज्ञान की शंका का उत्तर
- २५३ कफचातु के उदाहरण से नियमभंग शंका
का उत्तर
- २५३ मिथ्याज्ञान के अध्यानंतर पुनरुद्गम का
असंभव
- २५४ सर्वज्ञज्ञान में प्रत्यक्षत्व कैसे ? उत्तर
- २५५ व्युत्पत्तिनिमित्त की सर्वज्ञ प्रत्यक्ष में उपपत्ति

- पृष्ठांक: विषय:
- २५५ अनंतपदार्थ होने पर भी सर्वज्ञता की उपपत्ति
- २५६ विरुद्धार्थग्राहकता में आपत्ति का अभाव
- २५६ सवेदन अपरिसमाप्ति दोष का निरसन
- २५७ परकीयरागसंवेदन से सरागता की आपत्ति नहीं
- २५७ पदार्थ-इयत्ता का अवधारण सुलभ है
- २५८ सर्वज्ञत्वादि हेतुवर्थपरिकल्पनाओं का निरसन
- २५८ सर्वज्ञतासाधक प्रमेयत्व हेतु में उपन्यस्त दोष का निरसन
- २५९ एक भाष के पूर्णदर्शन से सर्वज्ञता
- २६० पदार्थों में अन्योन्यसंबन्धिता परिकल्पित नहीं
- २६१ लौकिक प्रत्यक्ष से कतिपय अर्थग्रहण
- २६१ नित्यसमाधिबशा में भी वचनोच्चार का संभव
- २६२ अतीतकाल का असत्त्व असिद्ध है
- २६२ पदार्थों में कालवत् स्वरूपत अतीतत्वादि का असंभव
- २६३ पदार्थों में स्वतः अतीतत्वादि का भी संभव
- २६३ सर्वज्ञज्ञान में अतीतादि का प्रतिभास अशक्य-शंका
- २६४ अतीतादिकाल के प्रतिभास की उपपत्ति
- २६५ सर्वज्ञज्ञान में अतीतकालसम्बन्धिता की अनापत्ति
- २६५ सर्वज्ञरूप में सर्वज्ञ की प्रतीति अशक्य नहीं
- २६६ सर्वज्ञव्यवहारप्रवृत्ति प्रमाणभूत है
- २६७ 'कुसमयविसासन' पद की सार्थकता
- २६७ वचनविशेषरूप हेतु के उपन्यास का प्रयोजन
- २६८ 'अविसत्वादि' विशेषण की सार्थकता
- २६९ प्रत्यक्ष और वचनविशेष में अविसत्वाद का साम्य
- २६९ अलिंगपूर्वकत्व विशेषण की सार्थकता
- २७० हेतु में अनुपदेशपूर्वकत्व विशेषण की उपपत्ति
- २७० आगमार्थ के अभिव्यजक सर्वज्ञ की सत्ता सप्रयोजन
- २७१ हेतु में अनन्वय-व्यतिरेकपूर्वकत्व विशेषण की उपपत्ति

- पृष्ठांक: विषय:
- २७१ असिद्ध-अनैकान्ति-विरोध का परिहार
- २७२ धर्मादिपदार्थसाक्षात्कारज्ञान की सिद्धि
- २७३ प्रतिज्ञा-निगमनवाक्य प्रयोग की आवश्यक-कता क्यों ?
- २७४ उपसंहारवाक्य से प्रयोजन सिद्धि
- २७५ हेतु की त्रिरूपता के बोध की उपपत्ति
- २७६ 'समयविसासन' शब्द से व्याप्तिविशिष्ट हेतु का उपसंहार
- २७७ व्याप्ति का ग्रहण साध्यधर्मी और दृष्टान्त-धर्मी में
- २७७ पक्षबाध और कालात्ययापदिष्टता का निरसन
- २७८ अहम् भगवान् ही सर्वज्ञ कैसे ? शंका
- २७९ वचनविशेषत्व हेतु से सर्वज्ञ विशेष की सिद्धि
- २८० दृष्टान्त के बिना भी व्याप्ति का निश्चय
- २८० 'कुसमयविसासन' का दूसरा अर्थ
- २८० ईश्वरे सहजरागादिविरहनिराकरणम्
- २८१ अनादि सहजसिद्ध ऐश्वर्यवादी की आशंका
- २८१ आशंका के उत्तर में 'भवजिज्ञाण' पद की व्याख्या
- २८२ सर्वज्ञवाद समाप्त
- २८२ चार्वाकेण सह परलोक के विवादः
- २८२ परलोक के प्रतिक्षेप में चार्वाक का पूर्वपक्ष
- २८३ चार्वाकमत केवल दूसरेमत की कसौटी में सत्पर
- २८३ परलोकसिद्धि में प्रत्यक्षप्रमाण का अभाव
- २८४ परलोकसिद्धि में अनुमान प्रमाण का अभाव
- २८५ व्याप्तिग्रहण अशक्य होने से अनुमान का असम्भव
- २८५ नास्तिकमत में अनुमान अप्रमाण है
- २८५ विषय के न घटने से अनुमान अप्रमाण
- २८६ अविनाभाव का ग्रहण दुःशक्य
- २८७ अनुमान में विरुद्धादि तीन दोषों की आशंका
- २८८ जन्मान्तर विना इस जन्म की अनुपपत्ति यह कौन सा प्रमाण ?

पृष्ठांक: विषय:

- २८९ प्रज्ञा-मेधाविद्युण की जन्मान्तरपूर्वकता कैसे?
 २९० विलक्षण शरीर से जन्मान्तर की सिद्धि
 बु-शक्य
 २९१ आत्मतत्त्व के आधार पर परलोकसिद्धि
 दुष्कर
 २९२ आममप्रमाण से परलोकसिद्धि अशक्य
 २९३ परलोकसिद्धावुत्तरपक्षः
 २९४ परलोक सिद्धि-उत्तर पक्ष
 २९५ नास्तिकमत में प्रत्यक्षप्राप्ताध्य की अनुपपत्ति
 २९६ प्रत्यक्ष से अविनाभावबोध होने पर अनुमान
 के प्राप्ताध्य की सिद्धि
 २९७ अविसंवाविताप्रत्यक्षवत् अनुमानादि में भी
 प्राप्ताध्यप्रसंजिका है
 २९८ प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने पर बलात् अनुमान
 प्राप्ताध्यापत्ति
 २९९ हेतु में वैलुप्य का स्वीकार आशयक
 ३०० तान्त्रिकलक्षणानुसारी अनुमान का प्रतिक्षेप
 अशक्य
 ३०१ अनुमान से पर्यनुयोग नास्तिक नहीं कर सकता
 ३०२ पर्यनुयोग में प्रसंग और विपर्यय अनुमान
 समाविष्ट है
 ३०३ नास्तिक कृत प्रसंगसाधन की समीक्षा
 ३०४ नास्तिक कृत विपर्ययप्रयोग की समीक्षा
 ३०५ कार्यहेतुक परलोकसाधक अनुमान
 ३०६ परलोकसाधक अनुमान का दृढीकरण
 ३०७ केवल माता पिता से जन्ममानने पर अतिप्रसंग
 ३०८ प्रज्ञादि आकारविज्ञेय में जन्मान्तरप्रतिबद्धता
 का प्रत्यक्षनिश्चय
 ३०९ परलोक साधक अनुमान में इतरेतराश्रय
 दोषनिवारण
 ३१० ध्याप्तिग्रहण में अनवस्था दोष का निवारण
 ३११ ध्याप्तिग्राहक प्रमाण के विषय में मतवैदिक्य
 ३१२ अनुमान के अप्राप्ताध्यकथन के तीन विकल्प
 ३१३ अर्थान्तरबोध का निमित्त नियतताह्वय है
नैयायिकादिमत

पृष्ठांक: विषय:

- ३०८ अविनाभाव को और उसके ज्ञान को मानना
 ही चाहिये
 ३०९ अविनाभावसंबन्धग्रह की योग्यप्रत्यक्ष से
 शक्यता
 ३१० अतीन्द्रियार्थसाधकानुमान का प्रतिक्षेप-
 तीसरा विकल्प
 ३११ साध्य से हेतु के अनुमान की आपत्ति-निवारण
 ३१२ विरुद्धादि दोषों का निराकरण
 ३१३ अर्थान्तरबोध का निमित्त कार्यकारणा-
 भावादि सम्बन्ध-बौद्धमत
 ३१४ कार्य और स्वभाव हेतु में प्रतिबन्धसाधक
 प्रमाण
 ३१५ अनुमान से निर्बिघ्न परलोकसिद्धि-उपसंहार
 ३१६ अनुमान से परलोकसिद्धि सुशक्य
 ३१७ केवल माता-पिता से इस जन्म की उत्पत्ति
 अयुक्त
 ३१८ सर्वदेश-काल के अन्तर्भाव से ध्याप्तिग्रह की
 शक्यता
 ३१९ विज्ञानधर्म और शरीरधर्मों में भेदसिद्धि
 ३२० विज्ञानधर्म विज्ञान का ही कार्य है
 ३२१ शालूक के दृष्टान्त से व्यभिचारापादन
 असम्भक्
 ३२२ शरीर और विज्ञान में उपादान-उपादेय
 भाव अयुक्त
 ३२३ शरीरवृद्धि से औत्तम्यवृद्धि की बात मिथ्या
 ३२४ चिरपूर्ववर्त्ता मातापितृविज्ञान से वासना-
 प्रबोध अमान्य
 ३२५ आत्मा स्वसंवेदनप्रत्यक्ष का विषय
 ३२६ शरीरादि में ज्ञातृत्व नहीं हो सकता
 ३२७ अहमाकार प्रतीति में प्रत्यक्षत्वविरोधी पूर्वपक्ष
 ३२८ आत्मा में अपरोक्षप्रतिभासविषयता की
 भीमांसा
 ३२९ आत्मप्रत्यक्ष के लिये अलग प्रमाण की आपत्ति
 ३३० सबेदन की सबेधता का अस्वीकार दुष्कर
 ३३१ चक्षु आदिकरण की वास्तविक प्रतीति नहीं है

पृष्ठांक. विषय:

- ३२५ अहमाकारप्रतीति की आत्मविषयकता की स्थापना
 ३२६ आत्मा और देह में समत्व की समान प्रतीति -नास्तिक
 ३२७ प्रत्यक्ष केवल इन्द्रियजन्य ही नहीं होता जैन मत
 ३२८ आत्मा की स्वप्रकाशता में प्रदीपदृष्टान्त की ब्यार्थता
 ३२८ ज्ञानस्वप्रकाशवादारम्भः
 ३२९ वैधर्म्यदृष्टान्त से ज्ञान में स्वप्रकाशत्वसिद्धि
 ३३० स्वप्रकाशता मे अवच्छेता और विरोध की बात अनुचित
 ३३१ विज्ञानवादीबौद्धमतारम्भ. (प्रासंगिकः)
 ३३१ नीलादि स्वप्रकाश विज्ञानमय है-बौद्धमत
 ३३२ भेदपक्ष मे नीलादि में ग्राह्यत्व की अनुपपत्ति
 ३३३ ग्रहणक्रिया असिद्ध होने से नीलादि मे कर्मता प्रघटित
 ३३३ ग्रहणक्रिया के स्वीकार मे बाधक
 ३३३ कर्मकर्तृभावप्रतीति भ्रान्त है
 ३३४ कर्मकर्तृभावप्रतीति भी अनुपपन्न
 ३३५ विज्ञान के पूर्वकाल में अर्थसत्ता की असिद्धि
 ३३६ पूर्वकाल मे अर्थसत्ता की अनुमान से सिद्धि दुष्कर
 ३३७ पूर्वकाल मे सत्ता न होने में अनुपलब्धि प्रमाण
 ३३७ नीलादि अन्यदर्शन साधारण नहीं है
 ३३८ अनुमान से भी अन्यदर्शनसाधारणता की सिद्धि दुष्कर
 ३३८ प्रतिभासभेद से नीलाविभेदसिद्धि
 ३३९ स्व-पर दृष्ट नीलादि में ऐवम्य असिद्ध
 ३३९ नीलाकार मे ग्राह्यता की अनुपपत्ति
 ३४० नित्य-अनित्य भेद से ग्राह्यत्व की उपपत्ति अशक्य
 ३४० उन्मुखत्वस्वरूप ग्राहकत्व की अनुपपत्ति
 ३४१ बोधजन्य ग्रहणक्रिया नील से भिन्न है या अभिन्न ?

पृष्ठांक: विषय:

- ३४१ बौद्धदृष्टि से विज्ञान में अर्थग्राहकता अधटित
 ३४१ प्रासंगिकविज्ञानवादः समाप्तः
 ३४२ जड में जडता और संवेदन में स्वसंवेदितत्व अनुभवसिद्ध है
 ३४३ स्वसंवेदित प्रतीति से अर्थव्यवस्था अशक्य
 ३४३ प्रतीति ग्रहीत न होने पर व्यवस्था अनुपपन्न
 ३४४ ज्ञानान्तरवेधतापक्ष मे विषयान्तरसंचार का असंभव
 ३४५ प्रत्यक्षवत् शब्दज्ञान में स्पष्टप्रतिभास की प्राप्ति
 ३४७ वैशद्यप्रतिभासव्यवहार ज्ञानक्रमानुपलक्षण-निमित्तक नहीं
 ३४७ सर्वज्ञज्ञान में प्रमेयत्व हेतु व्यभिचारी होने की प्राप्ति
 ३४८ ज्ञानस्वप्रकाशवादः समाप्तः
 ३४८ ज्ञानाभिन्न आत्मा भी स्वसंवेदनसिद्ध है
 ३४८ विना व्यापार ही ज्ञान-आत्मा स्वसंवेदित हैं
 ३४९ आत्मा की अपरोक्षता-कथन का तात्पर्य
 ३४९ नेत्रेन्द्रियप्रत्यक्षापत्ति का प्रतिकार
 ३५० 'कृशोऽहं' इत्यादि शरीरसमानाधिकरण प्रतीति भ्रान्त है
 ३५० देह में अहमाकारबुद्धि औपचारिक है
 ३५१ सुखादिसमानाधिकरणक अहंप्रतीति उप-चरित क्यों नहीं ?
 ३५१ अस्थिर देह स्वैर्यबुद्धि का विषय नहीं
 ३५२ बौद्धमत से प्रत्यभिज्ञा में आपादित दोषों का प्रतिकार
 ३५३ दर्शन-स्पर्शनावभासभेद से प्रत्यभिज्ञा एकत्व पर आक्षेप
 ३५४ नीलप्रतिभास मे भी समप्रविकल्पों की समानता
 ३५५ अवस्थाद्वय में अवस्थाता की अव्यापिता का ग्रह कैसे ?
 ३५६ अनुसंधानप्रतीति से एकत्वसिद्धि मे अर्थो-न्याय्य नहीं

पृष्ठांक: विषय:

- ३५६ भिन्न सन्तान के स्वीकार में आत्मसिद्धि
 ३५७ कार्य-कारणभावमूलक एकसंतानता की समीक्षा
 ३५७ उपादान-उपादेयभाव में दो विकल्प
 ३५८ बौद्धमत में उपा० उपा० भाव में चार विकल्प
 ३५९ उपादान-सहकारी कारणविभाग कैसे ?
 ३५९ स्वयतविशेषाधानस्वरूप उपादान के दो विकल्प
 ३६० सकलविशेषाधान द्वितीय विकल्प के तीन दोष
 ३६० एक काल में अनेक सन्तान मानने में आपत्ति
 ३६१ सकलविशेषाधानपक्ष में सहकारिकया विलोप
 ३६१ प्राभावभाजस्वरूप कारणता के दो विकल्प
 ३६२ कल्पितधर्मों से एकत्व अखण्डित रहने पर एकात्मसिद्धि
 ३६३ समनन्तरप्रत्यय को उपादान नहीं कह सकते
 ३६३ आंशिकसमानतापक्ष में आपत्ति
 ३६४ वैश्विक आनन्तर्य उ० उ० भाव में अव्यति
 ३६४ स्वसंति में ज्ञानस्फुरण से उपादान-नियम अशक्य
 ३६५ ज्ञान में ज्ञानपूर्वकता का नियम नहीं -नास्तिक
 ३६५ सदृश-तादृश विवेक अल्पज नहीं कर सकता -नास्तिक
 ३६६ समानजातीय से उत्पत्ति का नियम नहीं -नास्तिक
 ३६६ उत्तरकालीन स्मृति से सुषुप्ति में विज्ञान-सिद्धि अशक्य नास्तिक
 ३६७ सुषुप्ति में विज्ञान मान लेने पर भी व्यापार-विशेषाभाव
 ३६७ जनकत्वादिधर्मों की काल्पनिकता कैसे -नास्तिक
 ३६८ नास्तिकप्रयुक्त वृषण जैन मत में नहीं है-उत्तरपक्ष
 ३६८ कार्यत्वानुपगमकारणधर्मानुविधानमूलक है
 ३६९ विवेकशैल्य का अभाव अधिकाराभाव का सूचक

पृष्ठांक: विषय:

- ३६९ सुषुप्ति में विज्ञानाभाव साधक प्रमाण नहीं है
 ३६९ सुषुप्ति में विज्ञानसाधक प्रमाण
 ३७० 'मुझे कुछ पता नहीं चला' यह स्मरण अनुभव-साधक है
 ३७१ अन्यधर्मों में प्रतिसाधन की व्याप्ति के अग्रहण की शंका
 ३७१ क्षणिकत्वव्याप्ति निश्चय की भी असिद्धि -समाधान
 ३७२ सत्त्व और प्रतिसंवाधन हेतुद्वय में विशेषता
 ३७२ सत्त्वहेतु और अनुसंवाधनहेतु में समानता -अन्यमत
 ३७३ प्रमातृनियतत्व और एककर्तृत्व एक नहीं है
 ३७३ एककर्तृत्व की प्रतिसंवाधन में व्याप्ति की सिद्धि
 ३७४ प्रमातृनियम एककर्तृत्वमूलक ही सिद्ध होता है
 ३७५ परलोक के शरीर में विज्ञानसंचार की उपपत्ति
 ३७६ पूर्वोत्तरजन्म में एक अनुगत कामंशरीर की सिद्धि
 ३७७ पूर्वपरमावधि से कार्य-कारणता न होने पर शून्यापत्ति
 ३७८ अभिव्यकालीन जन्मांतर से प्रमाण
 ३७८ सत्त्व अथक्रियाकारित्वरूप नहीं है
 ३७९ आगमसिद्धता होने पर अनुमान व्यर्थ नहीं होता
 ३८० आत्मा और कर्मफलसम्बन्ध में आगम प्रमाण परलोकवाद समाप्त
 ३८१ ईश्वरकर्तृत्ववादिपूर्वपक्ष:
 ३८१ ईश्वर जगत् का कर्ता है-पूर्वपक्ष
 ३८१ नैयायिक के सामने कर्तृत्वप्रतिपक्षी युक्तियाँ
 ३८२ अनुमान से ईश्वरसिद्धि अशक्य
 ३८२ आगम से ईश्वरसिद्धि अशक्य
 ३८३ पूर्वपक्षी की युक्तिश्री का आलोचन
 ३८३ पृथ्वी आदि में कार्यत्व असिद्ध नहीं
 ३८४ हेतु में असिद्धिदोष की शंका का समाधान

पृष्ठांक विषयः

- ३८५ बौद्धो के मत से भी कार्यत्व हेतु असिद्ध नहीं
 ३८६ भीमासक के मत से भी हेतु असिद्ध नहीं
 ३८७ चार्वाक के मत से भी हेतु असिद्ध नहीं
 ३८७ नैयायिक के सामने विस्तृत पूर्वपक्ष
 ३८९ नैयायिक मत में दृष्टहानि-अदृष्टकल्पना
 ३८९ पक्ष से अन्तर्भाव करके व्यभिचारनिवारण
 अशक्य
 ३९० पूर्वपक्षी को नैयायिक का प्रत्युत्तर
 ३९१ अदृष्ट और ईश्वर की कल्पना में साम्य
 ३९२ कार्यत्व हेतु में व्यतिरेकसंबेह से व्यभिचार
 शंका का उत्तर
 ३९२ अग्निवत् ईश्वर की कल्पना अनावश्यक
 ३९३ कर्त्ता का अनुपलम्भ शरीराभावकृत
 ३९४ जडवस्तु में इच्छानुवर्तित्व की प्रसिद्धि
 ३९४ कार्यत्व हेतु में सत्प्रतिपक्षतादि का निराकरण
 ३९५ विशेषविरुद्धता सत्हेतु का दूषण नहीं है
 ३९६ विशेषविरुद्धता दूषण क्यों नहीं—उत्तर
 ३९७ ईश्वर के देहाभावादि विशेषों की सिद्धि
 में प्रमाण
 ३९७ पक्षधर्मता के बल से विशेषसिद्धि
 ३९८ विशेषव्याप्ति के बल से विशेषसाध्य की सिद्धि
 ३९९ शरीररूप आपादितविशेष का निराकरण
 ४०० अतीन्द्रिय अर्थ के निषेध का वास्तव्य उपाय
 ४०० असर्वज्ञस्वरूप आपादितविशेष का निराकरण
 ४०१ सचेतन देह में ईश्वर के अविष्टान की सिद्धि
 ४०२ ईश्वर की सिद्धि में आगम प्रमाण
 ४०२ स्वरूपप्रतिपादक आगम भी प्रमाण है
 ४०३ स्वरूपार्थक आगम अप्रमाण मानने पर आपत्ति
 ४०४ 'यत्पर तैरते' इस प्रयोग के प्रामाण्य का
 निषेध
 ४०४ सर्वज्ञता की साधक युक्ति
 ४०५ ईश्वर की क्रीडाहेतुक प्रवृत्ति भी निर्दोष
 ४०६ भगवान की प्रवृत्ति कष्टनामूलक
 ४०६ केवल सुखात्मक समोत्पत्ति न करने में हेतु
 ४०७ ईश्वर का ज्ञान अनित्य नहीं हो सकता

पृष्ठांकः विषयः

- ४०८ अनेक बुद्धिमान् कर्त्ता मानने में आपत्ति
 ४०९ ईश्वर में प्रसंग-विपर्यय भी बाधक नहीं
 ४०९ वास्तिककार के दो अनुमान
 ४१० अविवृत्तकर्म का प्रथम अनुमान
 ४११ प्रथम अनुमान के पक्षादि का विश्लेषण
 ४११ अविवृत्तकर्म का दूसरा अनुमान
 ४१२ उद्योतकर और प्रशस्तमति के अनुमान
 ४१२ सर्वज्ञता के बिना भक्ति का पात्र कैसे ?
 ४१३ नैयायिक के पूर्वपक्ष का उपसंहार
 ४१४ ईश्वरकृत् त्ववादसमालोचना-उत्तरपक्ष
 ४१४ देहादि अवयवी असिद्ध होने से आध्या-सिद्धि
 ४१५ अवयवी का विरोध स्वतन्त्रसाधन या प्रसंग-
 साधन
 ४१६ अवयवी का विरोध प्रसंगसाधनात्मक है
 ४१७ प्रतिभासमेव से भेदसिद्धि
 ४१७ अवयव-अवयवी की समावदेशता असिद्ध
 ४१८ अवयवी का स्वतन्त्रप्रतिभास विरोधप्रस्त
 ४१९ स्पष्ट-अस्पष्टस्वरूपद्वय में एकता असिद्ध
 ४२० प्रतिभासमेव विषयमेवमूलक ही होता है
 ४२१ अवयवी के प्रतिभास की दो विकल्प से
 अनुपपत्ति
 ४२२ अप्र-पृष्ठभागवर्त्ती अवयवी का प्रतिभास
 अशक्य
 ४२२ स्मरण से अवयवी का ग्रहण अशक्य
 ४२३ प्रत्यभिज्ञा ज्ञान से अवयवी की सिद्धि अशक्य
 ४२३ 'स एवायम्' यह प्रतीति एक नहीं है
 ४२४ 'एको घटः' प्रतीति से स्थूल द्रव्य की सिद्धि
 अशक्य
 ४२६ अवयवी के बिना स्थूलप्रतिभास की अनुप-
 पत्ति-पूर्वपक्ष
 ४२७ निरंतर उत्पन्न परमाणुओं से स्थूलादि प्रति-
 भास की उपपत्ति
 ४२७ समवाय की असिद्धि से बुद्धिमत् शब्दार्थ की
 अनुपपत्ति
 ४२९ ज्ञान ईश्वर में व्यापकरूप से नहीं रह सकता

पृष्ठांक: विषय:

४२९ अध्यापक ज्ञान मानने पर आत्मव्यापकता का अंग

४३० प्रसंगत: समवायसमीक्षा

४३० समवाय सत्पदार्थों का, असत्पदार्थों का ?

४३१ सत्तासमवाय से पदार्थसत्त्व की अनुपपत्ति

४३१ नमक के उदाहरण से समवाय का स्वतः सत्त्व अनुपपन्न

४३२ समवाय दो समवायी का होगा या असमवायी का ?

४३३ समवाय की सिद्धि प्रत्यक्षप्रमाण से अशक्य

४३३ आगमवासनागुण्य बालादि की भी समवाय प्रतीत नहीं होता

४३५ समवायसाधक अनुमान निर्दोष नहीं है

४३५ समवाय का समवायी के साथ सम्बन्ध है या नहीं ? [समवायचर्चा समाप्त]

४३६ ईश्वरात्मा और बुद्धि का अभेद असंगत

४३७ षडाविकार्य और स्वावरादि में बेलक्षण्य

४३७ ईश्वरबुद्धि में क्षणिकत्व का विकल्प असंगत

४३८ ईश्वरबुद्धि में क्षणिकत्व का विकल्प असंगत

४३९ कार्यत्वहेतुक अनुमान बाधित है

४४० कार्यत्वहेतुक की समालोचना का प्रारम्भ

४४० कारणों में असत् वस्तु का समवाय असंभव

४४१ असत् वस्तु किसी का कारण भी नहीं होता-

४४२ देहादि को सत् मानने में ग्रन्थोन्वाश्रय

४४२ प्राक् असत् वस्तु सत्ता समवाय से सत् नहीं हो सकती

४४२ 'न सत् न असत्' कहना परस्परव्यावृत्त

४४३ नञ्द्वयगमित प्रयोग से बचने के लिये व्यर्थ उपाय

४४४ अन्यमत में नैरात्म्य के निषेध की अनुपपत्ति

४४४ नैरात्म्य के अभाव शास्त्रमत्त्वस्थ है

४४५ सत्तापदार्थसमीक्षा

४४५ न्यायमत में सत्तापदार्थ की असंगति

४४६ ब्रह्मादिसम्बन्ध से सत्ता के सत्त्व की आपत्ति

४४७ ब्रह्मादि स्वतः सत् नहीं है इस अनुमान का अंग

पृष्ठांक: विषय:

४४८ एकान्तभेद पक्ष में वैपरीत्य की उपपत्ति

४४९ सत्ताप्राप्ती प्रत्यक्ष प्रमाणभूत-पूर्वपक्ष

४४९ 'सत्-सत्' अनुगताकारप्रतीति से सत्तासिद्धि

४५० जाति की प्रतीति व्यक्ति से भिन्न होती है

४५१ समानेन्द्रियप्राप्ति होने पर भी जाति-व्यक्ति भिन्न है

४५२ व्यक्ति को देखते समय जाति का भान नहीं होता-उत्तर पक्ष

४५३ बाह्यार्थ के रूप जाति का भान नहीं होता

४५३ सर्वत्र समानाकार प्रतीति की आपत्ति मिथ्या है

४५४ विसंव्यक्ति में तुल्याकारप्रतीति का आलम्बन बुद्धि है

४५४ जाति में अनेक व्यक्तिव्यापकता की अनुपपत्ति

४५५ पूर्वोत्तर व्यक्ति में जाति की साधारणता अनुभवबाह्य

४५५ प्रत्यभिज्ञा से अनेकव्यक्तिवृत्तित्व का बोध अशक्य

४५६ कर्ता से जाति का अनुसन्धान अशक्य

४५७ स्मृति की सहायता से अनुसन्धान अशक्य

४५७ प्रत्यक्ष से पूर्वरूप का अनुसन्धान अशक्य

४५८ पूर्वरूपप्राप्ती बुद्धि सत्पदार्थप्राप्ती नहीं हो सकती

४५९ कार्यत्व रचनावत्त्व से भी सिद्ध नहीं

४६० संयोगपदार्थसमीक्षणम्

४६० नैवाधिकामित संयोगपदार्थ की प्रालोचना

४६० उद्योतकरकथित संयोगसाधक युक्तिर्था

४६१ उद्योतकर की युक्तियों का निरसन

४६२ चैत्र और कुंडल के सम्बन्ध की समीक्षा

४६३ विशिष्ट अवस्थाबाले सति चोल-जलादि से अङ्कुरजन्य

४६४ संयोग का वचनप्रयोग वस्तुद्वयमूलक ही है

४६४ कृतबुद्धिजनक कार्यत्व पृथ्वी आदि से असिद्ध

४६५ कार्यत्वहेतु की असिद्धि का समर्थन

पृष्ठोंक. विषय.

- ४६६ कार्यसम जात्युत्तर की आशंका
 ४६६ कार्यसमत्व की आशंका का प्रत्युत्तर
 ४६७ व्यापक-नित्यबुद्धिवाला एक कर्त्ता असिद्ध
 ४६७ पक्षधर्मता के बल से विशेष व्यक्ति की सिद्धि दुष्कर
 ४६८ विलक्षणव्यक्तिआश्रित बुद्धिमत्कारणत्व सामान्य की सिद्धि अशक्य
 ४६९ सहेतुकत्व के अतिक्रम की आपत्ति का प्रतिकार
 ४६९ कार्यत्वसामान्य से कारणविशेष का अनुमान निश्चय है
 ४७० शरीर के बिना कर्त्ता को मानने से दृष्ट-व्यतिक्रम
 ४७१ शरीरसम्बन्ध के बिना कर्तृत्व की अनुपपत्ति
 ४७२ पूर्वपक्षी कथित बातों का क्रमशः निराकरण
 ४७३ द्युत्पन्न को भी सत्त्वानादि से बुद्धिमत्कारण अनुमान नहीं होता
 ४७३ केवलधर्म-धर्मभाव से साध्यसिद्धि अशक्य
 ४७४ साध्यमात्र से कर्त्ता का अनुमान दुःशक्य
 ४७५ कार्यत्व केवल कारणत्व का ही व्याप्य है
 ४७५ बुद्धिमत्कारणविशेष की उपलब्धि निर्मूल है
 ४७६ संयोग की तरह विभाग भी असिद्ध है
 ४७७ सभी कार्य कर्तृपूर्वक नहीं होते यह ठीक कहा है
 ४७७ धर्माधर्म की कारणता सलामत है
 ४७८ सकल उपादानादि के ज्ञातारूप में ईश्वर असिद्ध
 ४७९ शरीर के बिना कर्तृत्व की अनुपपत्ति से हेतु साध्यद्रोही
 ४८० ईश्वर का शरीर अदृश्य होने की बात असंगत
 ४८० ईश्वर के अनेक शरीर की कल्पना अयुक्त
 ४८१ इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान सम्पूर्ण हो नहीं सकता
 ४८२ ऐन्द्रियक ज्ञान सर्वविषयक न होने में युक्ति
 ४८२ अंकुरादि दृश्यशरीरमध्य द्रव्य से ही होने की आपत्ति

पृष्ठोंक विषय:

- ४८३ इन्द्रिय और अदृश्य तत्कालीन अग्नि की कल्पना में साम्य
 ४८४ कर्तृ-करणपूर्वकत्व सभी कार्य से सिद्ध नहीं है
 ४८५ केवल चैतन्यमात्र से वस्तु का अधिष्ठान असंगत
 ४८५ कार्य शरीरद्रोही नहीं है
 ४८६ शरीर के विरह में कार्योंत्पादन का असंभव
 ४८६ शरीर के विरह में प्रयत्न का असंभव
 ४८७ अंकुरादि में कर्त्ता के अभाव की अनुमान से सिद्धि
 ४८८ व्यतिरेकानुसरण की उपलब्धि की आवश्यकता
 ४८८ व्यापार के व्यतिरेकानुसरण की अनुपलब्धि
 ४८९ समवाय सर्वदा सर्वत्र होने पर भी अनुपपत्ति
 ४९० ईश्वरज्ञानादि को अनित्य मानने पर व्यतिरेकानुपलब्धि
 ४९० सहकारिकारणजन्य ईश्वरज्ञान मानने पर आपत्ति
 ४९१ सहकारिवर्ग और ईश्वरज्ञान की एक सामग्री जन्यता में आपत्ति
 ४९२ ईश्वरज्ञानादि को सहकारि हेतु सहोत्पन्न मानने में आपत्ति
 ४९३ बुद्धिमत्कारणानुमान व्यापकानुपलब्धि का अबाधक
 ४९३ लोहलेख्यत्वानुमान से प्रत्यक्ष का बाध क्यों नहीं ?
 ४९४ भावी बाधकानुपलम्भ का निश्चय अशक्य
 ४९५ बुद्धिमत्कारणानुमान में विपक्ष में बाधक का अभाव
 ४९५ विषय का अविस्मय प्रामाण्य का मूल
 ४९६ व्यापकानुपलब्धि में पक्षधर्मत्यादि का अभाव नहीं
 ४९६ व्यापकानुपलब्धि हेतु में साध्य के अन्वयादि की सिद्धि
 ४९७ परमाणु आदि से कार्यत्व की निवृत्ति असिद्ध

- पृष्ठांक विषयः
- ४६८ नित्य होने मात्र से कार्यत्व की निवृत्ति
अशक्य
- ४६९ विपक्ष मे हेतु के अभाव की सिद्धि में अन्यो-
न्याय्य
- ४९९ प्रसिद्ध अनुमानों में विपक्ष में बाधक का
सङ्काप
- ५०० हेतु में विशेषविरुद्धता का प्रबल समर्थन
- ५०० अनौत्तरवादि के साथ कार्यत्व का व्यभि-
चार नहीं
- ५०१ कार्यत्व हेतु में सविषयविपक्षव्यावृत्ति और
असिद्धि दोष
- ५०१ गुणत्व की सिद्धि से अनित्यत्व का घ्रुच
व्याघात
- ५०२ विशेषविपर्यय का उद्भावन सार्थक नहीं है
- ५०३ देहधारणादिक्रिया में देहयोग अविनाभावि है
- ५०४ अचेतनवत् चेतन मे भी चेतनाधिष्ठान की
आपत्ति
- ५०४ 'अचेतन' विशेषण में नैरर्थक्य की आपत्ति
- ५०५ सकल कार्यों की एक साथ पुनः पुनः उत्पत्ति
का प्रसंग
- ५०६ विपक्षविरोधी विशेषण के बिना व्यभिचार
अनिवार्य
- ५०७ नित्यज्ञान पक्ष मे एक साथ भगत्-उत्पत्ति
का प्रसंग
- ५०७ अविकलकारणत्व हेतु मे असिद्धिदोष की
आशंका
- ५०९ अविकलकारणत्व हेतु मे अनैकान्तिकता
दोष नहीं
- ५१० बुद्धि के आधाररूप में ईश्वर कल्पना निरर्थक
- ५१० बुद्धि में गुणरूपता की सिद्धि कैसे
- ५१० ज्ञान से समवेतत्वं का निश्चय अशक्य
- ५११ स्व के अप्राप्ती ज्ञान से पर का ग्रहण असंभव
- ५१२ प्रसंगसाधन के बाद विपर्ययप्रयोग
- ५१२ शरीरसम्बन्धकर्तृत्व का व्यापक
- ५१३ कारकशक्तिज्ञान स्वरूप कर्तृत्व अनुपपत्ति

- पृष्ठांकः विषयः
- ५१३ सुखादि के प्रभाव में दधृतत्व की अनुपपत्ति
- ५१४ देहादि के विरह मे ईश्वरसत्ता की असिद्धि
- ५१५ कुम्हारादि में सर्वज्ञत्व की प्रसक्ति
- ५१५ क्षेत्रज्ञ में सर्वज्ञ के अधिष्ठितत्व के अनुमान
की परीक्षा
- ५१६ अनवस्थादोष से पूर्वसिद्धि में अप्रामाण्य का
जापन
- ५१६ सर्वज्ञ की सिद्धि मे प्रागम प्रमाण कैसे ?
- ५१७ सत्तामात्र से ईश्वराधिष्ठान की अनुपपत्ति
- ५१७ सत्तामात्र से अधिष्ठान में असर्वज्ञता
- ५१८ इन्द्रियनिरपेक्ष ज्ञानवद् भुक्ति में सुखादि की
प्रसक्ति
- ५१९ बर्म के विरह में सम्प्रज्ञानादि का प्रभाव
- ५१९ अनाप्तकामसत्ता से अनौत्तरत्व का आपादन
- ५२० क्रीडा के लिए ईश्वरप्रवृत्ति की बात अनुचित
- ५२० ईश्वर मे कल्याणमूलक प्रवृत्ति असंगत
- ५२१ ईश्वर मे कर्मपरतन्त्रता की आपत्ति
- ५२२ सहकारीसंनिधान से सुखादिकर्तृत्व के अपर
विकल्प
- ५२३ ईश्वर मे स्वभावभेदोपत्ति
- ५२४ सिधिकावहनादि एक कार्य की अनेक से
उपपत्ति
- ५२४ नित्यत्वादिविशेष के विरुद्ध अनुमानों का
प्रौक्तित्व
- ५२५ अनित्यत्व हेतु से बुद्धिसर्वाधिष्ठितत्व की
असिद्धि
- ५२६ अनित्यत्व हेतु में असिद्ध-विरुद्धादि दोषप्रसंग
- ५२७ 'उत्तरकाल मे प्रबुद्ध' होने की बात असिद्ध है
- ५२७ व्यवहार मे ईश्वरोपदेशपूर्वकत्व की असिद्धि
- ५२८ सप्तभुवन में एक व्यक्तिकर्तृत्वत्व की अनु-
पपत्ति
- ५२९ परस्पररातिशयवृत्तित्वहेतुक अनुमान की
सदोष है
- ५३० नवविद्येताओं का ज्ञानन-यह कथन सुस्थित है
- ५३० 'आणन्नीयमसुहृद्युगचरण' पदों की सार्थकता

पृष्ठांक: विषय:

- ५३१ सावशेषप्रघातिकर्ममूलक शासनस्थापना की संगति
 ५३१ शासनस्थापना कार्य की उपपत्ति अबाधित
 ५३२ आत्मविभूतस्थापन-पूर्वपक्षः
 ५३२ आत्मविभूतत्व, मुक्ति में सुखाभाव मतद्वय का निरसन
 ५३३ आत्मा सर्वव्यापी है-वैशेषिकपूर्वपक्ष
 ५३३ बुद्धि में गुणात्मकतासिद्धि के लिये अनुमान
 ५३४ सामान्यविशेषवत्त्व विशेषण की सार्थकता
 ५३४ बुद्धि में किर्याकृपता का निषेधक अनुमान
 ५३५ हेतु से असिद्धि आदि का निरसन
 ५३६ आत्मविभूतनिरसन-उत्तरपक्षः
 ५३६ आत्मा व्यापक नहीं है-उत्तरपक्षः
 ५३६ बुद्धि आकाश का गुण क्यों नहीं ?
 ५३७ बुद्धि और आत्मा को अन्योन्यप्रतीति का असंभव
 ५३७ बुद्धि में परोक्षात्मगुणता असंगत
 ५३७ आत्मा को प्रत्यक्ष मानने में देहपरिमाण की सिद्धि
 ५३८ अनुमान से प्रत्यक्ष का बाध अयुक्त
 ५४० परमाणुपाकजगुणों में कार्यत्वव्यभिचार की आशंका
 ५४० दृष्टान्त में साध्य साधनविकलता न होने की शंका
 ५४१ दृष्टान्त में अन्योन्याश्रय दोषोपपत्ति
 ५४१ शब्दों द्वयं क्रियावत्त्वात्
 ५४१ शब्द में द्रव्यत्वसाधक धर्मा
 ५४२ जलतरंगन्याय से अनेक शब्दों की कल्पना
 ५४३ शब्द से एकत्व की प्रत्यभिज्ञा निर्बाध है
 ५४४ शब्द में क्षणिकत्वसाधक अनुमान का असंभव
 ५४५ धर्मादि में क्षणिकत्व नहीं हो सकता
 ५४५ धर्माधर्म में इच्छा-द्वेषनिमित्तकत्व-अभाव की आपत्ति
 ५४६ अस्मदादिप्रत्यक्षत्वविशेषण की निरर्थकता
 ५४७ अवर्तनमात्र से विपक्षनिवृत्ति असिद्ध
 ५४७ शब्द में गुणत्व सिद्ध करने में चक्रक दोष
 ५४९ ज्ञान में विभुद्रव्यविशेषगुणत्व की सिद्धि दुष्कर

पृष्ठांक: विषय:

- ५५० क्षणिकबुद्धि पक्ष में कारण-कार्यभाव की अनुपपत्ति
 ५५१ विनश्यदवस्थावाले कारण से कार्योत्पत्ति असंगत
 ५५१ ज्ञान में घटक्षणस्थिति भी अनुपपन्न
 ५५२ बुद्धिक्षणिकत्वपक्ष में कालान्तरावस्थान की अप्रसिद्धि
 ५५३ बुद्धि के सम्बन्ध से आत्मचैतन्य की कल्पना अयुक्त
 ५५३ सहकारियों से उपकार की बात असंगत
 ५५४ शब्द में गुरुहेतुक द्रव्यत्व की सिद्धि
 ५५४ शब्द में स्पर्शवत्ता का समर्थन
 ५५५ श्रोत का अभिघात शब्दकृत ही है
 ५५६ परिमाण से शब्द में द्रव्यत्व की सिद्धि
 ५५७ द्रव्यता के अनवबोध से परिमाण का निषेध अनुचित
 ५५७ अल्प-महान् प्रतीति तीक्ष्णमन्दतामूलक
 ५५७ संयोग के आश्रयरूप में द्रव्यत्व की सिद्धि नहीं
 ५५९ आश्रय की गति से शब्दगुण की गति अयुक्त
 ५५९ संख्या के सम्बन्ध से शब्द में गुणवत्ता की सिद्धि
 ५६० एकद्रव्यत्वहेतु से द्रव्यत्व की सिद्धि अशक्य
 ५६० शब्द में अनेक द्रव्यत्वसाधक प्रतिअनुमान
 ५६१ वायु का स्पर्शनेन्द्रियप्रत्यक्ष प्रतीति-सिद्धि है
 ५६१ चन्द्रसूर्यादिस्थल में हेतु साध्यग्रोही
 ५६२ सत्तासम्बन्धित्वव्यति हेतु में अनेक दोष
 ५६३ आत्मविभूतत्वसाधक अन्य अनुमान का निरसन
 ५६४ ज्ञान आत्मा का विशेषगुण कैसे ?
 ५६४ आत्मविभूतत्वसाधक हेतुओं में बाध दोष
 ५६५ अदृष्ट का आश्रय व्यापक होने का अनुमान-पूर्वपक्ष
 ५६५ अदृष्ट में एकद्रव्यत्व से अनुमान का पृथक्करण
 ५६६ अदृष्ट के आश्रय की व्यापकता के अनुमान में आपत्तियाँ-उत्तरपक्ष
 ५६७ गुण-गुणों में कथंचिद् भेदाभेदवाद से आत्म-व्यापकता असिद्ध

पृष्ठांक: विषय:

- ५६८ क्रियाहेतुगुणत्वाद-इस हेतु की समीक्षा
 ५६९ अन्यत्र वर्तमान अदृष्ट की हेतुता अनुपपन्न
 ५७० अचल अदृष्ट से आकर्षण की अनुपपत्ति
 ५७१ क्रिया का कारण अयस्कान्त का स्पर्शादि
 गुण ही है।
 ५७२ अयस्कान्त से लोहाकर्षण में अदृष्टहेतुता
 का निरसन
 ५७३ अदृष्ट को पूरे आत्मा में मानने पर आपत्ति
 ५७३ अदृष्ट से गुणत्वसाधक हेतु से संदिग्ध-साध्यद्रोह
 ५७४ अन्धन और प्रयत्न दोनों स्थल में अन्य की
 कारणता समान
 ५७५ न्यायमत में देवदत्त शब्द के वाक्यार्थ को
 अनुपपत्ति
 ५७६ शरीरसंयुक्त आत्मप्रवेशों को 'देवदत्त' नहीं
 कह सकते
 ५७६ अन्य अन्य आत्मप्रवेश मानने में अनवस्था
 दोष
 ५७७ सर्वत्र उपलब्धमानगुणत्व हेतु विरुद्ध या
 असिद्ध
 ५७८ आत्मा में भूतत्व की आपत्ति का निरसन
 ५७९ सक्रियता के द्वारा भूतत्व की सिद्धि दुष्कर
 ५८० सक्रियता के द्वारा अनित्यत्व की आपत्ति का
 निरसन
 ५८१ विभुत्व के द्वारा आत्मा में महत् परिमाण
 की सिद्धि दुष्कर
 ५८१ आत्मविभुत्साधक पूर्वपक्षी के अनुमान का
 असारता
 ५८२ देहमात्रव्यापक आत्मा स्वसंवेदनसिद्ध
 ५८२ अविभुत्वसाधक प्रमाण का अभाव नहीं
 ५८३ हेतु में असिद्धता का उद्भावन-पूर्वपक्ष
 ५८४ देवदत्त के गुणों की अन्यत्र सत्ता असिद्ध-
 उत्तरपक्ष
 ५८४ धर्माधर्म आत्मा के गुण नहीं है
 ५८५ धर्माधर्म स्वसंविहित ज्ञानरूप नहीं है
 ५८६ अचेतन धर्माधर्म का साधक प्रमाण
 ५८७ प्राग्भवीय शरीरसम्बन्ध की आत्मा से सिद्धि

पृष्ठांक: विषय:

- ५८८ दर्शनादिव्यवहार से विपरीत कल्पना में
 बाधप्रसंग
 ५८९ देवमात्रव्यापी आत्मसाधक अनुमान में बाध
 दोष का निरसन
 ५९० आहार कवल के दृष्टान्त में साध्य-शून्यता
 ५९१ आत्मा के गुण देह से अन्यत्र उपलब्ध नहीं होते
 ५९२ देह में आत्मा की संकुचित वृत्ति मानने में
 बाधक
 ५९३ आत्मा में नश्वरता की आपत्ति नहीं
 ५९४ क्रियाविक्रम से ब्रह्म नाश की प्रक्रिया का
 निरसन
 ५९५ मुक्तिस्वरूप सीमांसा
 ५९५ आत्मा की मुक्तावस्था कैसी है ?
 ५९५ विशेषगुणोच्छेदस्वरूपमुक्ति-नैयायिक
 ५९६ मुक्ति का हेतु तत्त्वज्ञान
 ५९६ उपभोग से ही कर्मविनाश की उपपत्ति
 ५९७ तत्त्वज्ञानी की भी भोग में प्रवृत्ति मुक्तियुक्त
 ५९८ नित्यनैमित्तिक अनुष्ठान का प्रयोजन
 ५९८ मुक्ति धरमानन्दस्वरूप-वेदास्तपक्ष
 ६०० मुक्तिसुखवादिबेदान्तपक्ष का निरसन
 ६०१ नित्यसुखसंवेदन में प्रतिबन्ध की अनुपपत्ति
 ६०२ अनित्य सुखसंवेदन की मुक्ति में अनुपपत्ति
 ६०२ मुमुक्षु की प्रवृत्ति इष्टप्राप्ति के लिये या
 अनिष्टत्याग के लिये ?
 ६०३ अनिष्टाननुषक्त इष्ट का सञ्ज्ञाव नहीं होता
 ६०४ आगम से नित्यसुख की सिद्धि अशक्य
 ६०४ दुःखाभावाधिक्य प्रवृत्ति मानने में मोक्षाभाव
 की आपत्ति
 ६०६ रमणीय विषयों से सुख विशेष की सिद्धि
 ६०६ अमिलायनिवृत्ति द्वारा सुखानुभव की शंका
 ६०६ भोग से इच्छा निवृत्ति अशक्य
 ६०७ अमिलायतीव्रता से तीव्रसुखाभिमान की
 शंका गलत
 ६०७ दुःखाभाव अर्थ में भी सुख शब्द का प्रयोग-
 नैयायिक
 ६०८ स्वप्रकाश वस्तु के आवरण की असंगति
 ६०९ मुमुक्षुप्रवृत्ति द्वेषमूलक नहीं होती

पृष्ठांक

विषयः

- ६१० सुमुखु मे द्वेषसत्ता होने पर भी बन्धाभाव
 ६११ भुक्ति विशुद्धज्ञानोत्पत्तिस्वरूप भी नहीं है
 ६११ ज्ञानधारा अवच्छिन्न होने की शंका का
 निरसन
 ६१२ सुषुप्तावस्था में ज्ञान की सिद्धि अशक्य
 ६१३ अभ्यास से रागादिनाश की अनुपपत्ति
 ६१३ अनेकान्तभावना से मोक्षलान्
 ६१४ अनेकान्तभावना से मोक्ष की बात असंगत
 ६१५ आत्मा मे नित्यत्वादि का एकान्त
 ६१५ अद्वैतवादी अभिमत मोक्ष मे असंगति
 ६१६ भुक्तिमीमांसायामुत्तरपक्षः
 ६१६ विशेषगुणोच्छेदरूप भुक्ति की मान्यता का
 निरसन-उत्तरपक्ष
 ६१७ सन्तानस्वसामान्य के सम्बन्ध की अनुपपत्ति
 ६१७ समवाय के विषय में प्रत्यक्षादि कोई प्रमाण
 नहीं है
 ६१८ सम्बन्धरूप से समवाय का मध्यवसाय
 विकल्पग्रस्त
 ६१९ इहबुद्धि और समवायबुद्धि से समवाय की
 प्रतीति अनुपपन्न
 ६२० इहबुद्धि से समवायसिद्धि अशक्य
 ६२० समवाय के अभाव मे सन्तानत्व हेतु की
 असिद्धि
 ६२१ उपादान-उपादेय बुद्धिप्रवाहरूप संतानत्व
 हेतु में दोष
 ६२२ पूर्वापरमावापन्नक्षणप्रवाहरूप सन्तानत्व
 हेतु मे दोष
 ६२२ सन्तानत्व हेतु में विरोध दोष
 ६२३ सन्तानत्व हेतु मे विरोध दोष का समर्थन
 ६२४ संतानत्व हेतु मे पक्षत्राधा और कालात्यया-
 पदिष्टता
 ६२४ शब्दादि मे परिणामवाद की सिद्धि
 ६२५ क्षणिकवाद में कारणकार्यभाव की अनुपपत्ति
 ६२६ परिणामवादस्वीकार के बिना कृतकत्वादि
 की अनुपपत्ति
 ६२८ सन्तानत्वहेतुक अनुमान मे सप्रतिपक्षता

पृष्ठांकः

विषयः

- ६२८ तत्त्वज्ञान से सन्तानोच्छेद अशक्य
 ६३० उपभोग से सर्वकर्मक्षय अशक्य
 ६३० सम्यग्ज्ञान से सचितकर्मक्षय की युक्तता
 ६३१ रागादि के बिना उपभोग का असंभव
 ६३२ सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र्य ही मोक्ष का हेतु है
 ६३३ चिदानंदरूपता भी एकान्तनित्य नहीं है
 ६३३ कर्मसत्तानरूप अविद्या के ध्वंस से मोक्ष
 ६३४ भुक्ति मे सुख की उत्पत्ति का हेतु
 ६३५ ज्ञानोत्पत्ति में देह की कारणता अनिवार्य
 नहीं
 ६३५ ज्ञान का स्वभाव सकलवस्तु प्रकाशकत्व
 ६३६ भुक्ति में आत्मस्वरूप भ्रान्त्यव की उत्पत्ति
 ६३७ साध्वचित्तसत्ताननिरोध भुक्ति का स्वरूप
 नहीं है
 ६३८ चित्तसन्तान मे अभ्ययी आत्मा की उपपत्ति
 ६३९ ज्ञान-आत्मा का भेदसाधक अनुमान प्रत्यक्ष-
 बाधित
 ६४० एकत्वविषयक प्रत्यक्ष मिथ्या नहीं है
 ६४१ विरोधापादन का निवारण
 ६४२ बाधक के बिना गौणार्थकल्पना असंगत
 ६४३ सुषुप्ति मे ज्ञान के सञ्जाव की सिद्धि
 ६४४ अनेकान्तभावनाजनित ज्ञान असम्यक् नहीं
 ६४६ समवायादिसम्बन्धकल्पना में अनवस्था
 ६४७ व्यावृत्ति सर्वथा भिन्न या प्रसत् नहीं है
 ६४८ दृश्य-विकल्प्य का एकीकरण अशक्य
 ६४९ सामान्य समानपरिणामरूप है
 ६५० इतरेतराभाव की अनुपपत्ति
 ६५१ भेद का अपलान अशक्य
 ६५२ पराजसत्त्व के बिना स्वभावानैत्य का प्रभाव
 ६५२ अन्यापोह को पदार्थरूप मानने मे अनव-
 स्थादि दोष नहीं
 ६५४ अनेकान्तवाद में अनवस्थादि का परिहार
 ६५५ परिशिष्ट-१ व्याख्यागतसाक्षिपाठों का
 प्रकाराधिक्रम
 ६५६ शुद्धिपत्रक

॥ श्री शंखेश्वरपार्ष्वनाथाय नमः ॥
 श्री विजयश्रेयसहरीधरेभ्यो नमः
 श्री सिद्धसेन दिवाकरसूरि विरचित

卐 सम्मतिप्रकरण 卐

श्री अमयदेवसूरिविरचित व्याख्या
 * तत्त्वबोधविधायिनी *

(हिन्दी विवेचन सहित)

प्रथमः काण्डः

[पुरोवचन]

ओं अहं नमः । विकसीय संवत्सर प्रवर्तक दानवीर सम्राट् राजा विक्रमादित्य के प्रति-
 बोधक समर्थ ताकिक युगपुरुष श्री सिद्धसेन दिवाकर महाराज ने जैनदर्शन के 'श्री सम्मतितर्कप्रकरण'
 नाम के अलौकिक शास्त्र की रचना की ।

इस शास्त्र में विश्व में अन्यत्र अप्राप्य विशिष्ट तत्त्व-सिद्धान्तरूप अनेकान्तवाद-नयवाद-
 ज्ञानस्वरूप इत्यादि का युक्तिपूर्ण निरूपण किया गया है । यह शास्त्र समझने में अतिशय गहरा होने
 से एव शास्त्र के कथित पदार्थों में गर्भित एकान्तवादी, मतों के पूर्वपक्ष-उत्तरपक्ष की तर्कवद्ध
 विवेचना को खोज निकालना अत्यन्त कठिन होने से तर्कपञ्चानन श्रीमद् अमयदेवसूरिजी महाराज ने
 इस सम्मति नाम के प्रकरण पर तत्त्वबोधविधायिनी नाम की विस्तृत व्याख्या का निर्माण किया है ।

मूल ग्रन्थ एवं व्याख्या ग्रन्थ समझने में कठिन होने से यहाँ इन दोनों का संक्षिप्त हिन्दी
 विवेचन किया जाता है । 'तत्त्वबोधविधायिनी' नाम की इस व्याख्या के मंगलाचरण में व्याख्याकार
 यह कहते हैं—

[व्याख्याकार मंगलाचरण]

स्फुरद्वागंशुविध्वस्तमोहान्धतमसोदयम् ।

वर्धमानार्कमभ्यर्च्य यते सम्मतिद्वयमे ॥ १ ॥

अर्थः— चमकते हुये वाणी के किरणों द्वारा जिन्होंने मोहरूप अन्धकार के उदय का विध्वंस
 कर दिया है, ऐसे वर्धमानस्वामी रूप सूर्य की पूजा कर के मैं 'सम्मति' की व्याख्या के लिये यत्न
 करता हूँ ॥ १ ॥

प्रज्ञावद्भिर्द्यपि सम्प्रतिटीकाः कृता सुबह्वर्थाः ।

ताभ्यस्तथापि न महानुपकारः स्वल्पबुद्धीनाम् ॥ २ ॥

शेषेष्वन्येषु लवं तेषामाघातुमाश्रितो यत्नः ।

मन्दमतिना मयाऽप्येष नात्र सम्प्रत्यते विफलः ॥ ३ ॥

[टीकाप्रारम्भः]

‘इह च शारीरमानसानेकदुःखदारिद्र्योपद्रवविब्रुतानां निरूपमानतिसामान्यतः शिवसुखानन्त्य-
समाऽवगम्यकारणसम्यग्ज्ञान-वर्शन-चारित्र्यात्मकपरमरत्नत्रयजिघृक्षया अतिगम्भीरजिनबन्धनमहोदधि-
मवतरितुकामानां तदवतरणोपायमविदुषां भव्यसत्त्वानां तद्दर्शनेन तेषां महानुपकारः प्रवर्तताम्,
तत्पूर्वकचार्त्तामोपकारः’ इति मन्वानः आचार्यो दुष्कमाऽरसमाश्रयासमयोद्भूतसमस्तजनताहा-
संतमसविष्वंसकत्वेनाऽवाप्तयथार्थाभिधानः सिद्धसेनदिवाकरः तनुपायभूतसाम्यस्यप्रकरणकरणे
प्रवर्तमानः “शिष्टाः क्वचिदमीष्टे वस्तुनि प्रवर्तमाना अमीष्टदेवताविशेषस्तत्राभिधानपुरस्सरं प्रवर्तन्ते”
इति तत्समयपरिपालनपरस्तद्विधानोद्भूतप्रकृष्टगुणसाधनल्पजलदनलनिर्दग्धप्रचुरतरविलिष्टकर्मा-
विभूतविशिष्टपरिणतिप्रभवां प्रस्तुतप्रकरणपरिसमाप्तिं चाकलयन् ‘अर्हतामर्हता शासनपूर्विका, पूजित-
पूजकरश्च लोकः, विनयमूलश्च स्वर्गापवर्गादिसुखसुमनःसमूहानंभामुत्तरसौवर्गस्वरूपप्राप्तिस्वभाव-
फलप्रदानप्रत्यलो धर्मकल्पद्रुमः’ इति प्रदर्शनपरैर्भूतगुणभिरभ्यधात्मानमलकेवलज्ञानसंपद्भिस्तथैकैःकुः
शासनार्थाभिव्यक्तिप्रकरणसमये विहितस्तवत्वात् ‘शासनमतिशयतः स्तवाहंम्’ इति निश्चिन्तन् ‘असाधार-
णगुणोत्कीर्णस्तत्वरूप एव च पारमार्थिकस्तवः’ इति च संप्रसार्य शासनस्यामीष्टदेवताविशेषस्य
प्रधानभूतसिद्धत्वं-कुलसमयविशालत्वाहंस्प्रणीतत्वादिगुणप्रकाशनद्वारेण स्तवाभिव्यक्तिं गाथाभाह—

अर्थ—यद्यपि बुद्धिमानो के द्वारा सम्प्रति ग्रन्थ की अनेक व्याख्याएँ बनायी गयी हैं जिससे
अर्थ का अति बहु विस्तार से प्रतिपादन है, फिर भी अति अल्प बुद्धिवालो के लिये उनसे महान्
उपकार (महदंश मे) नहीं हो सकता ॥३॥ [क्योंकि, वे व्याख्याएँ विशिष्ट निपुणमति से समझी जाय
ऐसे गम्भीर विवेचनरूप है ।]

अर्थः—वैसे, अति अल्पबुद्धिवालो मे कुछ भी बुद्धिविशेष का प्रकटीकरण हो जाय इसलिये
मैंने इस व्याख्या के प्रयत्न का आशय किया है । अलवत्ता, मैं भी मन्दबुद्धि हूँ, फिर भी मुझ से भी जो
अधिक अल्प बुद्धि वाले लोग है उनको मेरी व्याख्या से प्रज्ञाविशेष का प्रकटन हो सकने के कारण
मेरा यह प्रयत्न निष्फल नहीं जायेगा ॥ ३ ॥

[आद्य मूलकारिका का अवतरण]

श्री सम्प्रतिर्कशास्त्र की प्रथम गाथा की व्याख्या के आरम्भ मे भूमिका बनाते हुये व्याख्या-
कार महर्षि कहते हैं—आचार्य श्री सिद्धसेन दिवाकरजी महाराज, सम्प्रति नाम के प्रकरण की रचना
इसलिये करते हैं कि इस संसार मे शारीरिक और मानसिक अनेक दुःख और दरिद्रता के उपद्रव से
भव्य जीव पीड़ित है—ये पीड़ित मय्य लोक अनुपम और निरतिशय अर्थात् सर्वोत्कृष्ट अनंत भोक्तृसुख
के अनन्यसाधारण एव अमोघ कारणभूत सम्प्रत्यज्ञान, सम्यक् दर्शन व सम्यक् चारित्र जो श्रेष्ठ

रत्नत्रयी कही जाती है, इस रत्नत्रयी को प्राप्त करने की तीव्र अभिलाषा से उस रत्नत्रयी के धारक यानी निर्वशंक अति गम्भीर जिनप्रवचनरूप महासागर का वे अवगाहन करना चाहते हैं किन्तु उसमें अवगाहन करने के उपाय को नहीं जानते उन भव्य जीवों को उपाय का किसी प्रकार भी दर्शन हो जाय तो उनका महान् उपकार सम्पादित हो सके एवं उस उपकारपूर्वक अपनी आत्मा पर भी उपकार होगा ऐसा समझने वाले आचार्य इस सम्मति प्रकरण शास्त्र की रचना में प्रवृत्त होते हैं।

मूलकार श्री सिद्धसेन दिवाकर महाराज 'दिवाकर' इस लिये कहे जाते हैं कि इस द्वयपक्षधर्मधारक स्वरूप रात्रि के कारण समस्त लोगों के हृदय में जो भारी अज्ञान व मोहरूप अन्धकार उत्पन्न हो गया है, उस अन्धकार के वे विनाशक हैं, इसलिये यथार्थरूप से 'दिवाकर' नाम प्राप्त किया है। ऐसे श्री सिद्धसेन दिवाकर महाराज जितेन्द्रदेव के वचनस्वरूप महासागर में अवगाहन करने में उपायभूत सम्मति नाम के प्रकरण की रचना में प्रवर्तमान हो रहे हैं। जब 'शिष्टपुरुष कभी इष्ट वस्तु में प्रवर्तमान होते हैं तब पहले अपने इष्ट देवताविशेष की स्तुति पुरस्सर प्रवर्तमान होते हैं' इस शिष्टाचार का पालन करने में तत्पर ग्रन्थकार देख रहे हैं कि इष्ट देवता की स्तुति करने से एक उत्कृष्ट शुभ भावस्वरूप प्रबंध जलती हुयी चिराग प्रकट होती है और इस जलती हुयी विशाल चिराग में अतिप्रचुर क्लृप्त कर्म की दग्ध हो जाते हैं और इससे आत्मा में एक विशिष्ट शुभ परिणति का प्रादुर्भाव होता है जिससे प्रस्तुत प्रकरण की समाप्ति होने वाली है। तात्पर्य, प्रस्तुत प्रकरण बीच में खण्डित-अपूर्ण न रह कर समाप्ति तक पहुँचने वाला है।

अब मूल ग्रन्थ की आद्य कारिका में जिन शासन यानी जिन प्रवचन की स्तुति क्यों की गयी है-इसका अवतरण दिखाते हुये व्याख्याकार कहते हैं—

मूलग्रन्थकार ऐसे निश्चय पर आये हैं कि शासन यानी प्रवचन अत्यंतस्तुति योग्य है। कारण त्रिभुवन गुरु, निर्मल केवलज्ञान की संपत्ति के स्वामी, श्री तीर्थंकर भगवान के द्वारा (प्रस्तुत) शासन (=प्रवचन) के प्रतिपाद्य अर्थ का प्रकाशन करते समय इस शासन की स्तुति की गई है। [द्रष्टव्य-आवश्यकनिर्गुण गायत्र्या-१६७] ॥ मह स्तुति भी तीन बातें दिखाते हुये की गयी है—[१] अरिहतों की अहंता शासनपूर्वक होती है क्योंकि शासन की उपासना करके जिननायकर्म उपार्जित करने द्वारा वे शासन की स्थापना करते हैं। [२] 'लोग=जनसमुदाय पूजित का पूजक होता है' इस न्याय से पूर्व में तीर्थंकर आदि द्वारा शासन की पूजा को देखकर तत्तत्कालीन लोग शासन की पूजा करने लगते हैं। [३] शासन का विनय यह धर्म रूप कल्पतरु का मूल है इस वास्ते उपकारक शासन का विनय यानी स्तवना पूजा अति आवश्यक है। धर्म को यहाँ कल्पवृक्ष इस लिये कहा कि स्वर्ग-मोक्षादि रूप पुष्पसमूह का, आनन्द स्वरूप अमृत रस का तथा उच्चतम कक्षा की प्राप्ति स्वरूप फल का प्रदान करने में धर्म ही समर्थ है-इसलिये वह कल्पवृक्ष है।

मूल ग्रन्थकार भंगलाचरण में शासन को, वंदनान करके उपरोक्त रीति से शासन के अन्यत्र अप्राप्त असाधारण गुणों की स्तवना करते हैं। कारण, पारमार्थिक यानी तार्त्त्विक स्तवना वैसे गुणस्तवनारूप ही होती है। यह अपने दिल में सुनिश्चित रखकर शासन को ही अपने इष्ट देवता-विशेष मानकर के उसके पारमार्थिक सिद्ध-व, कुमत-समुच्छेदकत्व एवं अर्हत्प्रणीतत्व इत्यादि शासन

ॐ जैनमत प्रसिद्ध कालचक्र [Cycle of Time] में अवसर्पिणी काल के छह विभागों में से पचम विभाग।

॥ (१) तपुब्धिया अरह्या (२) पूज्यपूता य (३) विषयकम्प य। कमकिन्चो वि जह कह कहए णमए तहा तित्थं ॥

[सम्मतिप्रकरण-आद्य गाथा]

सिद्धं सिद्धत्वाणं ठाणमणोवमसुहं उवगयाणं ।

कुसमयविसासणं सासणं जिणाणं भवजिणाणं ॥१॥

(त. वि.) अस्यात्र समुदायार्थः एतत्पातनिकयैव प्रकाशितः, अवयवार्थस्तु प्रकाशयते । 'शास्यते जीवाऽजीवाद्यः पदार्था यथावस्थितत्वेनाने'ति शासनं=द्वादशांगम् । तच्च सिद्धं=प्रतिष्ठितं निश्चितप्रामाण्यमिति यावत् स्वमहिम्नैव, नातः प्रकरणात् प्रतिष्ठाप्यम् ।

[प्रामाण्यं स्वतः परतो वेति द्वादशारम्भः]

(त. वि.) अत्राहुर्मौमांसकाः-अर्थतथात्वप्रकाशको ज्ञानुपव्यापारः प्रमाणम्, तस्यार्थतथात्व-प्रकाशकत्वं प्रामाण्यम् । तच्च स्वतः (१) उत्पत्तौ, (२) स्वकार्ये यथावस्थितार्थपरिच्छेदलक्षणे, (३) स्वज्ञाने च; जित्तानोत्पादकसामप्रोव्यतिरिक्तगुणाविसामग्र्यन्तर-प्रमाणान्तर-स्वसवेदनग्रहणान-पेक्षात्वाद् । अपेक्षाश्रयरहितं च प्रामाण्यं स्वत उच्यते इति । अत्र च प्रयोगः "ये यद्भावं प्रत्यनपेक्षास्तेऽस्तत्स्वरूपनियताः यथाऽविकला कारणसामग्र्यं कुरोत्पादने । अनपेक्ष च प्रामाण्यमुत्पत्तौ, स्वकार्ये ज्ञप्तौ च" इति ।

के गुणों के प्रकाशन द्वारा शासन की स्तवना करने वाली प्रथम गाथा को इस प्रकार कहते हैं-
"सिद्ध सिद्धत्वाण".....इत्यादि—

मूलगाथा १ अर्थः—(रागद्वेषात्मक) भव के विजेता, अनुपमसुखवाले स्थान को प्राप्त, जिनो का (यानी सर्वज्ञो का, शासन) (प्रमाण से) सिद्ध अर्थों का (निरूपण करनेवाला) शासन, मिथ्यामतों का विचटन करने वाला एव सिद्ध है (यानी स्वतः प्रमाणभूत है) ।

[यहाँ 'जिणाण' पद को कर्त्ता में बच्ची और 'सिद्धत्वाण' यहाँ कर्म में बच्ची विभक्ति लगी है और दोनों का अन्वय 'सासण' पद के साथ है]

व्याख्याः—इस मूल गाथा का समुदायार्थ पूर्व अवतरणिका से व्यक्त किया, अब अवयवार्थ यानी पदों का अर्थ प्रकाशित किया जाता है, वह इस प्रकार है—

'शासनः'—अर्थात् जीव अजीव आदि पदार्थ यथार्थ स्वरूप से जिसमें प्रकाशित होते हैं वह शासन कहा जाता है और वह 'द्वादशांग' स्वरूप है । वह सिद्ध=प्रतिष्ठित है अर्थात् उसका प्रामाण्य सुनिश्चित है । यह प्रामाण्य अपनी महिमा के द्वारा ही स्वतः सिद्ध है, वास्ते इसी प्रकरण से सिद्ध करने की जरूर नहीं है । यहाँ स्व का अर्थ है स्वकीय, यानी स्व के उपदेशक जिनादि, उनकी महिमा से (यानी परतः) ही शासन=प्रवचन का प्रामाण्य सुस्थित है । मीमांसक वेद का प्रामाण्य स्वतः मानता है किंतु उपदेशक की महिमा से नहीं, इसलिये अब उसके मत की परीक्षा का प्रारम्भ हो रहा है—

[मीमांसक का स्वतः प्रामाण्य पक्ष]

[सदर्भः—अब पूर्वपक्षी मीमांसक स्वतः प्रामाण्य का सक्षिप्त प्रतिपादन करेगा । उसके सामने उत्तरपक्षी परतः प्रामाण्यवाद की सक्षिप्त स्थापना करेगा । पूर्वपक्षी मीमांसक विस्तार से उसका खण्डन करेगा और अपने पक्ष की पुनः प्रतिष्ठा कहेगा । उसके सामने उत्तरपक्षी विस्तार से स्वतः प्रामाण्य का खण्डन करके स्वपक्ष की प्रतिष्ठा करेगा ।]

अत्र परतः प्रामाण्यवादिनः प्रेरयन्ति-अनपेक्षत्वमसिद्धम् । तथाहि-उत्पत्तौ तावत् प्रामाण्यं विज्ञानोत्पादककारणव्यतिरिक्तगुणाविकारणान्तरसापेक्षं, तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात् । तथा च प्रयोगः यच्चक्षुराद्यतिरिक्तऽभावाऽभावानुविधायि तत् तत्सापेक्षं, यथाऽप्रामाण्यम् । चक्षुराद्यतिरिक्त-भावाऽभावानुविधायि च प्रामाण्यमिति स्वभावहेतुः । तस्मादुत्पत्तौ परतः । तथा स्वकार्ये च सापेक्षत्वात् परतः । तथाहि-ये प्रतीक्षितप्रत्ययान्तरोदया न ते स्वतो व्यवस्थितधर्मकाः, यथाऽप्रामाण्यादयः । प्रतीक्षितप्रत्ययान्तरोदयं च प्रामाण्यं तत्रेति विरुद्धव्याप्तोपलब्धिः । तथा ज्ञप्तौ च सापेक्षत्वात्परतः । तथाहि-ये सवेद्विपर्ययाध्यासिततनवस्ते परतो निश्चितयथावस्थितस्वरूपाः यथा स्यान्वादयः । तथा च संवेद्विपर्ययाध्यासितस्वभाव केवाश्रितप्रत्ययानां प्रामाण्यमिति स्वभावहेतुः ॥

इस विषय में भीमासक कहते हैं-अर्थ के तात्त्विक स्वरूप के प्रकाशक ज्ञातृव्यापार को प्रमाण कहते हैं, ऐसे व्यापार में अर्थ के तात्त्विक स्वरूप का जो प्रकाशकत्व है वही प्रामाण्य है । यह प्रामाण्य (१) उत्पत्ति में कारणान्तर की अपेक्षा न रखता हुआ स्वतः सिद्ध है और (२) अपने यथावस्थित अर्थबोधरूप कार्य करने में एव (३) अपने ज्ञान में भी स्वतः यानी स्वायत्त है । प्रामाण्य की स्वतः उत्पत्ति, स्वतः कार्यजनन एव स्वतः स्वबोध होने का कारण यह है कि वह किसी अन्य कारण की अपेक्षा नहीं रखता किन्तु विज्ञान की उत्पादक सामग्री से ही उन-तीन कार्य सम्पन्न होते हैं । परन्तु उस सामग्री भिन्न किसी गुणादि सामग्री अथवा किसी प्रामाणान्तर अथवा स्वसवेदन के लिये अन्य बोध की अपेक्षा नहीं रखता है । इन तीन अपेक्षाओं से रहित जो प्रामाण्य, वही स्वतः प्रामाण्य कहा जाता है । तात्पर्य, विज्ञान को उत्पन्न करने वाली जो सामग्री है उससे जैसे विज्ञान उत्पन्न होता है इसी प्रकार प्रमाण निष्ठ प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है, एव अर्थनिर्णय स्वरूप कार्य भी स्वतः उत्पन्न होता है, और प्रामाण्य का बोध भी स्वतः ही उत्पन्न होता है । इस सम्बन्ध में इस प्रकार अनुमान प्रयोग किया जाता है 'ये यद्भावा प्रति'...इत्यादि ॥

जो कारण जिन भावों के प्रति इतरानपेक्ष होते हैं, वे उन भावों के प्रति केवल अपने स्वरूप के साथ ही नियत होते हैं, अर्थात् उस सामग्री के अलावा किसी अन्य से संबद्ध नहीं होते हैं । जैसे, अक्षुर

॥ भीमासक के इस प्रतिपादन में यह ध्यान देने की आवश्यकता है कि उसने इन्द्रिय अथवा अर्थप्रकाश-स्वरूप विज्ञान को प्रमाण न कह कर ज्ञातृव्यापार को प्रमाण कहा है । यह व्यापार उसके मत में विज्ञानोत्पादक ज्ञातृगतक्रियात्मक है । तथा प्रामाण्य की भी विज्ञान का धर्म न बताकर उस व्यापार का ही धर्म बताया है । उनको उत्पत्ति में स्वतः कहने का यह आशय है कि वह व्यापार वस्तुगुणादि की अपेक्षा नहीं करता है, अतः उसका धर्म प्रामाण्य भी गुणादि पर निर्भर नहीं है । भीमासक का कहना है कि यथावस्थित अर्थबोध यानी अर्थप्रकाश यह प्रामाण्य फल है और उसमें भी प्रामाण्य को अन्य किसी प्रमाण की अपेक्षा नहीं होती । तथा, भट्टभीमासक मत में प्रामाण्य का ज्ञान भी स्वतः यानी ज्ञानग्राहक ज्ञातृतात्त्विक अनुमिति से होता है । तात्पर्य यह है कि भीमासक मत में जो ज्ञानग्राही होता है वही प्रामाण्यग्राही भी होता है । प्रमाकर के मत में ज्ञान स्वयं स्व का और स्वगत प्रामाण्य का ग्राहक है । मुरारिमिश्र आदि प्रामाण्य का ज्ञान, स्वसवेदन को यानी स्वाध्यायज्ञान को ग्रहण करने वाले अनुव्यवसाय से होने का मानते हैं । प्रस्तुत में मुख्यरूप से प्रमाकर और भट्ट मत की समीक्षा है । व्याख्याकार आर्ये जी केर वह दिखायेंगे कि ज्ञातृव्यापार स्वयं ही एक असिद्ध वस्तु है इसलिये प्रामाण्य उसका धर्म नहीं है ।

के उत्पादन में जो संपूर्ण कारण सामग्री अपेक्षित है वह उससे अतिरिक्त किसी अन्य पदार्थ के साथ नियम से सम्बद्ध नहीं है। इसी प्रकार ज्ञातव्यापार निष्ठ प्रामाण्य स्व की उत्पत्ति आदि में ज्ञान की सम्पूर्ण सामग्री के स्वरूप से नियमतः संबद्ध है तब उससे अतिरिक्त किसी अन्य गुणादि सामग्री से नियमतः संबद्ध नहीं है। इसलिये कहा जाता है कि प्रामाण्य उत्पत्ति में स्वतः है। वैसे यथावस्थित अर्थनिर्णयरूप कार्य में और अपनी ज्ञप्ति में भी स्वतः है।

[परतः प्रामाण्यवादी का अभिप्राय]

इस विषय में जो (बौद्धमतवाले) विद्वान् प्रामाण्य की उत्पत्ति में परतः=परकी अपेक्षावाला अर्थात् परावलम्बी मानते हैं वे इस प्रकार प्रतिवाद प्रस्तुत करते हैं—

प्रामाण्य में अनपेक्षत्व असिद्ध है। अर्थात् प्रामाण्य के लिए प्रामाण्याश्रय ज्ञान की उत्पादक सामग्री से अतिरिक्त कारण आदि की अपेक्षा नहीं है—यह बात असिद्ध है। सामग्री के अलावा अन्य कारणों की अपेक्षा का होना सिद्ध है। वह इस प्रकार—

(१) प्रामाण्य अपनी उत्पत्ति के लिये स्वाश्रयज्ञान के जो उत्पादक कारण हैं उनसे भिन्न गुणादि कारणों की अपेक्षा रखता है क्योंकि प्रामाण्य यह गुणादि सामग्री के अन्य-व्यतिरेक का अनुसरण करने वाला है। जैसे—गुणादि सामग्री रहती है तो प्रामाण्य उत्पन्न होता है, यदि नहीं रहती तो प्रामाण्य की उत्पत्ति भी नहीं होती है। अनुमान प्रयोग इस प्रकार है—जो चक्षु आदि से अतिरिक्त वस्तु के भाव या अभाव को अनुसरण करने के स्वभाव वाला होता है वह उस वस्तु की अपेक्षा करता है, जैसे-अप्रामाण्य। तात्पर्य यह है कि पीलिया [=काचकामल] दोष से दूषित नेत्र वाले को भवेत् वस्तु भी पीली दिखाई पड़ती है उसमें नेत्र के अलावा पित्त दोष कारणभूत है। यहाँ पित्त दोष रहने पर पीतदर्शन होता है, न रहने पर नहीं होता है—यही भाव-अभाव का अनुसरण हुआ। अतः पीतदर्शन (अप्रज्ञान) पित्त दोष को सापेक्ष है। यद्यपि यह तो अप्रमाण ज्ञान की बात हुयी किन्तु जैसे अप्रामाण्य को विद्यमान ज्ञानसामग्री से अधिक दोष की अपेक्षा है वैसे प्रामाण्य को विद्यमान ज्ञान सामग्री से अधिक गुण की अपेक्षा होती है। इस स्वभावहेतुक अनुमान से प्रामाण्य उत्पत्ति में परसापेक्ष सिद्ध होता है।

(२) प्रामाण्य अपने कार्य में भी परसापेक्ष है। जैसे, जिनको अन्य बुद्धि के उदय की प्रतीक्षा करनी पड़ती है वे अपने कार्यधर्म की स्वतः व्यवस्था यानी संपादन नहीं कर सकते। जैसे कि अप्रामाण्य आदि। आशय यह है कि अप्रामाण्य का कार्य है अर्थ का अयथार्थ परिच्छेद, इस कार्य में उसको अन्य विसंवादी बुद्धि के उदय की प्रतीक्षा करनी पड़ती है, इसलिये वह स्वतः स्वकार्य संपादक नहीं है। प्रामाण्य भी यथावस्थित अर्थपरिच्छेदरूप अपने कार्य में अन्य सवादीबुद्धि के उदय की प्रतीक्षा करता है इसलिये वह भी स्वतः स्वकार्यसंपादक नहीं है। प्रस्तुत अनुमान प्रयोग में हेतु का प्रकार विरुद्ध व्याप्तोपलब्धि है। वह इस प्रकार—

साध्यधर्म के विरुद्ध धर्म जो होता है उसका यहाँ विरुद्ध पद से उल्लेख किया है। इस विरुद्ध धर्म से जो व्याप्त हो उसकी प्रतीति विरुद्ध व्याप्त उपलब्धि कही जाती है। प्रस्तुत में स्वतः प्रामाण्य-वादी के मत में साध्य है, “स्वतः” अर्थात् कारणान्तर-ज्ञानान्तर निरपेक्ष स्वकार्यरूप धर्म का व्यवस्था-

पक्षत्व-”। इसका विरुद्ध धर्म है-‘कारणान्तर निरपेक्ष-ज्ञानान्तर निरपेक्ष स्वकार्यरूप धर्म व्यवस्था-पक्षत्व का अभाव’, इसका व्याप्त है ‘प्रतीक्षितप्रत्ययान्तरोदयकत्व’, अर्थात् कारणान्तर-ज्ञानान्तर की प्रतीक्षापूर्वक व्यवस्थापक्षत्व। इस विरुद्ध व्याप्त धर्म की प्रस्तुत में होने वाली उपलब्धि=प्रतीति ही यहाँ विरुद्धव्याप्तोपलब्धि है। इसका साम्य है प्रामाण्य में परसापेक्षत्व।

तात्पर्य, प्रमाणज्ञान का कार्य है वस्तु का यथार्थ परिच्छेद-प्रकाश। यह कार्य प्रमाण-ज्ञानोत्पादक कारणमात्र से नहीं होता किन्तु सवादिज्ञान के उदयरूप कारणान्तर से होता है। स्वतः प्रामाण्यवादियों के अनुसार अर्थ का यथार्थ प्रकाशरूप कार्य कारणान्तर की अपेक्षा नहीं रखता इस लिये यह कार्य स्वतः है। इस कार्य का स्वतोभाव यह स्वतःप्रामाण्यवादियों का साम्य है। इससे विरुद्ध है परतोभाव=पर से कार्योत्पत्ति। इससे व्याप्त धर्म है अर्थ के यथार्थ प्रकाश के लिये अन्य कारणों की अपेक्षा। इस विरुद्ध व्याप्त धर्म की उपलब्धि है विरुद्धव्याप्तोपलब्धि। इससे स्वतः-प्रामाण्यवादी का साम्य धर्म बाधित हो जाता है।

[३] इसी प्रकार प्रामाण्य, ज्ञप्ति में भी सापेक्ष होने से परतः है। अर्थात्, प्रामाण्य अपने निर्णय के लिए भी अन्य कारणों की अपेक्षा करता है इस लिये परतः है। इस विषय में अनुमान प्रयोग इस प्रकार है—जिन पदार्थों का स्वरूप संशय या भ्रम से ग्रस्त होता है उनका यथावस्थित स्वरूप अन्य कारणों के द्वारा निश्चित होता है। इस विषय में स्थाणु आदि दृष्टान्त है। दूर से देखने पर स्थाणु के विषय में ‘यह स्थाणु है या पुरुष है’ इस प्रकार का संशय हो जाता है अथवा किसी को ‘यह पुरुष है’ ऐसा भ्रम ही हो जाता है। ऐसी संशयग्रस्त या भ्रमापन्न दशा में स्थाणु के यथार्थ स्वरूप का निश्चय स्थाणु के स्वरूपमात्र से नहीं होता किन्तु स्थाणु के निकट गमन एवं निपुण निरीक्षण से होता है। इसी प्रकार कुछ ज्ञानों का प्रामाण्य भी संदेहग्रस्त या भ्रमापन्न रहता है। यहाँ स्वभावहेतु साधक है, कुछ ज्ञानों का स्वभाव ही ऐसा है कि वे संशय-भ्रम ग्रस्त होते हैं। यह स्वभाव, ज्ञान के प्रामाण्य की ज्ञप्ति परतः होने में साधक है इस लिए स्वभाव हेतु रूप हुआ।

स्वतः प्रामाण्यवादियों के अनुसार प्रमाणज्ञान का प्रामाण्य अपनी उत्पत्ति में, अपने कार्य में व अपनी ज्ञप्ति में स्वतः है, अर्थात् इन तीनों के लिये अन्य कारणों की अपेक्षा नहीं रखता। जो ज्ञान के उत्पादक हैं, उन्हीं से ये तीन-ज्ञाननिष्ठ प्रामाण्य की उत्पत्ति, यथावस्थित पदार्थबोध रूप कार्य व प्रामाण्य की ज्ञप्ति उत्पन्न हो जाती है, तीनों में अन्य कारणों की अपेक्षा नहीं होती। (१) उत्पत्ति में, प्रमाणज्ञान के उत्पादक कारणों से जैसे वह प्रमाण ज्ञान उत्पन्न होता है वैसे उसमें प्रामाण्य भी उत्पन्न हो जाता है, (२) कार्य में, ज्ञान जैसे अपने स्वरूप से ही पदार्थपरिच्छेदरूप कार्य करता है वैसे प्रामाण्य उसी ज्ञान स्वरूप से ही यथार्थ पदार्थपरिच्छेदरूप कार्य को करता है, किन्तु इस कार्यजनन में अन्य कारण की अपेक्षा नहीं करता। (३) ज्ञप्ति में जैसे ज्ञान स्वतः-उदाहरणार्थ, घटज्ञान से घट का स्वरूप प्रकाशित हुआ उसी समय घटज्ञान का स्वरूप भी प्रकाशित हुआ किन्तु घटज्ञान की जानने के लिये कोई नया ज्ञान जाना नहीं पड़ता, अर्थात् घटज्ञान से भिन्न अन्य कारण की अपेक्षा नहीं करनी पड़ती। अनुभव ऐसा ही है कि जिस समय घटज्ञान-‘अयं घटः’ बोध होता है उसी समय ‘घटमहं जानामि-घटं पश्यामि-घटज्ञानवाच् अहं’ ऐसा घटज्ञान का भी बोध होता है।

[(१) परत उत्पत्तिवादप्रतिकोपासम्भः-पूर्वपक्षः]

अत्र यत्तावद्वक्तं-‘प्रामाण्यं विज्ञानोत्पादककारणव्यतिरिक्तगुणादिकारणसम्यक्प्रत्यक्षोत्पत्तौ’-तदसत्, तेषामसत्त्वात् । तदसत्त्वं च प्रमाणतोऽनुपलब्धेः । तथाहि-न तावत्प्रत्यक्षं चक्षुरादीन्द्रियगतान् गुणान् ग्रहीतुं समर्थम्, अतीन्द्रियत्वेनेन्द्रियाणां तदगुणानामपि प्रतिपत्तुमक्षतेः । अथानुमानमिन्द्रिय-गुणान् प्रतिपद्यते-तदप्यसम्यक्, अनुमानस्य प्रतिबद्धलिङ्गनिश्चयबलेनोत्पत्त्यभ्युपगमात् । प्रतिबन्धश्च किं A प्रत्यक्षेनेन्द्रियगतगुणैः सह गृह्यते लिंगस्य, B आहोस्त्विदनुमानेनेति वक्तव्यम् । तत्र यदि प्रत्यक्ष-मिन्द्रियाधितगुणैः सह लिङ्गसम्बन्धग्राहकमभ्युपगम्यते, तदयुक्तम्, इन्द्रियगुणानामप्रत्यक्षत्वे तद्गत-सम्बन्धस्याप्यप्रत्यक्षत्वात् । ❀ ‘दृष्टसंबन्धसंवितीकल्पप्रवेदनात्’ इति वचनात् ।

दीपक का प्रकाश जिस प्रकार घटादि को प्रकाशित करता है इसी प्रकार दीपक को भी प्रकाशित करता है । दीपक से जैसे घटज्ञान होता है इसी प्रकार स्व का भी ज्ञान होता है, दीपक को देखने के लिये अन्य दीपक नहीं खाना पड़ता इसी प्रकार वस्तु के प्रकाशक ज्ञान को प्रकाशित करने के लिए किसी अन्य प्रकाशक ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती । इस प्रकार जैसे ज्ञान अपनी ज्ञप्ति में स्वतः है वैसे ज्ञानगत प्रामाण्य भी अपनी ज्ञप्ति में अर्थात् अपने ज्ञान के लिये स्वतः है, ज्ञान कारणों से अतिरिक्त कारण की अपेक्षा नहीं रखना । अर्थात् जैसे ज्ञान का अनुभव वस्तु के अनुभव के साथ ही हो जाता है वैसे स्वतः प्रामाण्यवादी के मत में ज्ञानप्रामाण्य का अनुभव भी वस्तु के अनुभव के साथ ही हो जाता है । सारांश, ‘अयं घटः’ इस अनुभव के साथ उसके प्रामाण्य का भी अनुभव एक साथ ही होता है । इसलिये प्रामाण्य अपने ज्ञान के विषय में भी स्वतः है । यह स्वतः प्रामाण्यवादियों का अभिप्राय है । परतः प्रामाण्यवादी इनके विरुद्ध हैं ।

[(१) प्रामाण्य उत्पत्ति में परतः नहीं है-पूर्वपक्ष]

स्वतः प्रामाण्यवादी:-आपने जो कहा-‘प्रामाण्य यह ज्ञान के उत्पादक कारणों से भिन्न गुण आदि कारण की अपेक्षा उत्पत्ति के लिए रखता है’-यह कथन अयुक्त है । जिन गुणों की आप अपेक्षा कहते हैं वे गुण विद्यमान नहीं हैं-असत् है । जो असत् है उनकी अपेक्षा नहीं हो सकती । वे गुण असत् इसलिये हैं कि वे किसी प्रमाण से प्रतीत नहीं हैं । यह इस प्रकार-अगर आप ‘गुण’ करके इन्द्रियगत गुणों को पुरस्कृत करते हो तब चक्षु आदि इन्द्रियगत गुणों को जानने में प्रत्यक्ष प्रमाण समर्थ नहीं है । क्योंकि-चक्षु आदि इन्द्रिय अतीन्द्रिय है इसलिये उनके आश्रित गुण भी अतीन्द्रिय होने से इन्द्रियो द्वारा उनका प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता । अगर आप कहे, ‘अनुमान इन्द्रियो के गुणों को ग्रहण करेगा’ तो यह भी कहना ठीक नहीं है, क्योंकि प्रतिबन्ध अर्थात् व्याप्ति से युक्त हेतु के निश्चय के बल पर अनुमान का उत्पान होता है । प्रकृत स्थल में इन्द्रिय गुणों का अनुमान करने के लिये जब हेतु का प्रयोग करते हैं तब इन्द्रिय के गुणों के साथ हेतु की व्याप्ति का निर्णय आवश्यक है किन्तु किसी भी प्रमाण से व्याप्ति संबन्ध निश्चित नहीं हो सकता ।

[प्रत्यक्ष से व्याप्तिग्रहण का असंभव]

यह इस प्रकार-A इन्द्रियगत गुणों के साथ हेतु का व्याप्ति नामक सबंध प्रत्यक्ष से निश्चित

B अथानुमानेन प्रकृतसंबन्धः प्रतीयते । तदप्ययुक्तम्, यतस्तदप्यनुमानं किं C गृहीतसम्बन्ध-
लिङ्गप्रभवम् D उताऽगृहीतसंबन्धलिङ्गसमुत्थम् ? तत्र D यद्यगृहीतसम्बन्धलिङ्गप्रभवम् तदा किं E प्रमाण-
मुता F प्रमाणम् ? F यद्यप्रमाणम्, नातः सम्बन्धप्रतीतिः । अथ E प्रमाणं, तदपि न प्रत्यक्षम्,
अनुमानस्य बाह्यार्थविषयत्वेन प्रत्यक्षत्वान्मुपगमात् । किं तु अनुमानम्, तच्चानवगतसम्बन्धं न
प्रवर्तते इत्यादि वक्तव्यम् । C अथावगतसंबन्ध, तस्यापि सम्बन्धः किं G तेनैवानुमानेन गृह्येत
H उतान्येन ? G यदि तेनैव गृह्यते इत्यभ्युपगमः, स न युक्तः, इतरेतराभ्यवदोषप्रसंगात् । तथाहि-
गृहीतप्रतिबन्धं तत् स्वसाध्यप्रतिबन्धग्रहणाय प्रवर्तते, तत्प्रवृत्तौ च स्वोत्पादकप्रतिबन्धग्रहः इत्यन्योन्य-
संबन्धो व्यक्तः । H अथान्येनानुमानेन प्रतिबन्धग्रहाभ्युपगमः, सोऽपि न युक्तः, अनवस्थाप्रसंगात् ।
तथाहि-तदप्यनुमानमनुमानप्रतिबन्धग्राहकमनुमानान्तराद् गृहीतप्रतिबन्धमुदयमासादयति तदप्यन्यतो-
ऽनुमानाद् गृहीतप्रतिबन्धमित्यनवस्था ।

होता है ? B अथवा अनुमान से निश्चित होता है ? यह आपको कहना होगा । A यदि आप मानते हैं कि-‘इन्द्रियगत गुणों के साथ हेतु के व्याप्ति सबब का ग्राहक प्रत्यक्ष है’-तो यह युक्त नहीं है क्योंकि-
अतीन्द्रिय इन्द्रियो के गुण प्रत्यक्ष न होने से उन गुणों का सबब भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । ‘द्विष्ट-
संबन्धसर्वितर्नेकरूपप्रवेदनात्’ यह एक प्राचीन वचन है जिसके अनुसार ‘सबब दो पदार्थों में रहता
है उसका ज्ञान एक पदार्थ के अनुभव से नहीं हो सकता’ । दोनों पदार्थों के स्वरूप का ज्ञान हो तब
सबब का ज्ञान हो सकता है ।

[अनुमान से हेतु में गुणों की व्याप्तिग्रहण का असंभव]

B अब यदि आप इन्द्रियगत गुणों और हेतु के व्याप्ति संबंध का निश्चय अनुमान से मानते हैं तो वह भी युक्त नहीं । क्योंकि जिस अनुमान से आप यह निश्चय करते हैं वह अनुमान भी C निश्चित सबब वाले हेतु से उत्पन्न होता है ? या D अनिश्चित संबंध वाले हेतु से उत्पन्न होता है ? D यदि अनुमान इस प्रकार के लिङ्ग से उत्पन्न है जिसका साध्य के साथ संबंध निश्चित नहीं है तो बताइये कि यह अनुमान E प्रमाण है अथवा F अप्रमाण ? यदि आप उसको F अप्रमाण कहते हैं तो उससे लिङ्गसबब का निश्चय नहीं हो सकता । यदि आप उसको E प्रमाण कहते हैं तो अनुमान प्रस्तुत होने से वह प्रत्यक्ष प्रमाणरूप नहीं हो सकता । क्योंकि अनुमान बाह्यार्थ विषयक अर्थात् परोक्षविषयक होता है । परोक्षविषयक होने से उसको प्रत्यक्षरूप में स्वीकार नहीं कर सकते । एवं प्रत्यक्ष पक्ष में जो दोष कहे हैं-जैसे कि-अतीन्द्रिय इन्द्रियो के अतीन्द्रियगुण के साक्षात्कार की आपत्ति इत्यादि, वे यहा प्रमाण को प्रत्यक्षरूप मान लेने से सावकाश होंगे । इसलिये अगृहीत सम्बन्ध लिङ्गक ज्ञान को प्रत्यक्षप्रमाणरूप नहीं किन्तु अनुमानप्रमाणरूप लेना होगा । किन्तु ऐसा अनुमान बन नहीं सकता, क्योंकि अब व्याप्ति संबंध का ज्ञान ही नहीं है तब बिना व्याप्तिज्ञान अनुमान की प्रवृत्ति कैसे हो सकती है ? (अथावगतसम्बन्ध ०) C अगर कहे कि इन्द्रियगुण साधक प्रथम अनुमान की व्याप्ति का साधक द्वितीय अनुमान ऐसे ही लिङ्ग से उत्पन्न है जिसमें अपने साध्य को व्याप्ति निश्चित है । तो यहा भी प्रश्न है कि द्वितीय अनुमान के लिङ्ग में अपने साध्य की व्याप्ति का निश्चय G उसी द्वितीय अनुमान से होगा या H अन्य अनुमान से ? G अगर कहे उसी द्वितीय अनुमान से होता है- तो ऐसा कहना युक्त नहीं है-क्योंकि इसमें अन्योन्याभ्यवदोष प्रसक्त होगा । यह इस प्रकार-

किं च, तदनुमानं स्वभावहेतुप्रभावितं, कार्यहेतुसमुत्थं, अनुपलब्धिर्लिङ्गप्रभवं वा प्रतिबन्धग्राहकं स्यात् ? अन्यस्य साध्यनिश्चायकत्वेन भोगतैरनभ्युपगमात् । तदुक्तम्—‘त्रिरूपाणि च त्रिण्येव लिङ्गानि अनुपलब्धिः, स्वभावः, कार्यं च’ इति । ‘त्रिरूपाल्लिङ्गालिङ्गिगिज्ञानमनुमानम् [न्यायबिदु सू० ११-१२]’ इति च । तत्र स्वभावहेतुः प्रत्यक्षगृहीतस्य व्यवहारमात्रप्रवर्तनफलः यथा शिशापात्वादिवृक्षादिव्यवहारप्रवर्तनफलः । न च अक्षाभितगुणलिङ्गसम्बन्धः प्रत्यक्षतः प्रतिपक्षो, येन स्वभावहेतुप्रभवमनुमानं तत्सम्बन्धव्यवहारमारचयति ।

[उसी अनुमान से व्याप्तिग्रहण में अन्योन्याश्रय]

(तथाहि—गृहीतप्रतिबन्ध तत्) (१) यहाँ मूल अनुमान ‘इन्द्रिय गुणवत् स्वकार्याऽसाधारण-कारणत्वात् यथा कुठारः (तीक्ष्णतादिगुणवात्)’-गुणवत्ता इसमें व्यापक है और स्वकार्याऽसाधारण-कारणत्व व्याप्य है । इन दोनों की व्याप्ति का ज्ञान द्वितीय अनुमान से करना है । (२) वह इस प्रकार—‘स्वकार्याऽसाधारणकारणत्वं गुणव्याप्यम् असाधारणकारणवृत्तित्वात्’ । अब इस द्वितीय अनुमान के लिंग में व्याप्ति संबन्ध अगर उसी द्वितीयानुमान से ही निश्चित होगा तो इस प्रकार अन्योन्याश्रय होगा कि अपने लिंग का सम्बन्ध निश्चित होने पर वह द्वितीय अनुमान अपने साध्यभूत प्रथम अनुमान की व्याप्ति के ग्रहण में प्रवृत्त होगा, और वह द्वितीय अनुमान प्रवृत्त होगा तभी अपने उत्पादक लिंग के व्याप्ति सम्बन्ध का ग्रहण होगा । स्पष्ट ही अन्योन्याश्रय है ।

[अन्य अनुमान से व्याप्तिग्रहण में अनवस्था]

अ यदि कहे, इस द्वितीय अनुमान की व्याप्ति का ज्ञान अन्य अनुमान के द्वारा होता है, तो यह भी युक्त नहीं है । क्योंकि इस रीति से मानने पर अनवस्था आ जाती है । यह इस प्रकार—यह पूर्वोक्त अनुमान की व्याप्ति का ग्राहक तृतीय अनुमान भी अपनी व्याप्ति के ज्ञान के बिना नहीं हो सकता और इस व्याप्ति ज्ञान के लिए भी अन्य अनुमान की आवश्यकता होगी । तथा वह अन्य अनुमान भी अपने हेतु और साध्य की व्याप्ति को जानने के लिये अन्य अनुमान की अपेक्षा करेगा । इस प्रकार अनवस्था होगी ।

[व्याप्ति ग्राहक अनुमान के संमन्वित तीन हेतु]

इसके अतिरिक्त यह भी सोचना चाहिये कि जिस अनुमान को आप प्रथम अनुमान की व्याप्ति का ग्राहक कहते हो वह अनुमान क्या (१) स्वभाव हेतु से उत्पन्न है ? (२) कार्य हेतु से उत्पन्न है ? अथवा (३) अनुपलब्धि हेतु से उत्पन्न है ? इन तीनों से भिन्न किसी लिंग को बौद्ध लोग साध्य का साधक नहीं मानते हैं । कहा भी है—

‘त्रिरूपाणि च त्रिण्येव लिङ्गानि । अनुपलब्धिः, स्वभावः, कार्यं च’ इति ‘त्रिरूपाल्लिङ्गालिङ्गिगिज्ञानमनुमानम्’ । [धर्मकीर्ति कृत न्यायबिदु सूत्र ११-१२] इति च ।

नापि कार्यहेतुसमुत्पत्तम्, अक्षाधितगुणलिंगसम्बन्धग्राहकत्वेन तत् प्रभवति, कार्यहेतोः सिद्धे कार्यकारणभावे कारणप्रतिपत्तिहेतुत्वेनाऽभ्युपगमात् । कार्यकारणभावस्य च सिद्धिः प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ-प्रमाणसम्पाद्या । न च लोचनाविगतगुणाधितलिंगसम्बन्धग्राहकत्वेन प्रत्यक्षप्रवृत्तिः येन तत्कार्यत्वेन कस्यचिर्लिंगस्य प्रत्यक्षतः प्रतिपत्तिः स्यात् । तन्न कार्यहेतोरपि प्रतिबन्धप्रतिपत्तिः ।

अनुपलब्धेस्त्वेवंविधे विषये प्रवृत्तिरेव न सम्भवति, तस्या अभावसाधकत्वेन व्यापाराभ्युपगमात् । न चान्यल्लिंगमभ्युपगम्यत इत्युक्तम् । न च प्रत्यक्षानुमानव्यतिरिक्तानां प्रामाण्योत्पादकत्वम् ।

अथ कार्येण यथार्थोपलब्ध्यात्मकेन तेषामधिगमः । तदप्युक्तम्, यथार्थत्वाऽयथार्थत्वे विहाय यदि कार्यस्य उपलब्ध्याख्यस्य स्वरूपं निश्चितं भवेत्तदा यथार्थत्वलक्षणः कार्यस्य विशेषः पूर्वस्मात्कारणकलापादनपेक्षमानो गुणाख्यं स्वोत्पत्तीं कारणान्तरं परिकल्पयति । यदा तु यथार्थोपलब्धिः स्वोत्पादककारणकलापानुमापिका तदा कथमुत्पादकव्यतिरेकेण गुणसद्भावः ? अयथार्थत्वं तुपलब्धेः कार्यस्य विशेषः पूर्वस्मात्कारणसमुदायादनुपपन्नमानः स्वोत्पत्तीं सामरस्यान्तरं परिकल्पयति । अत एव परतोऽप्रामाण्यमुच्यते । तस्योत्पत्तीं दोषापेक्षत्वात् । न चेन्द्रियनैर्मल्यादि गुणत्वेन वक्तुं शक्यम्, नैर्मल्यं हि तत्स्वरूपमेव, न पुनरीपाधिको गुणः । तथाव्यपदेशस्तु दोषाभावनिवन्धनः । तथाहि—कामलाद्विदोषाऽसत्त्वानिर्गमलमिन्द्रियमुच्यते, तत्सत्त्वे सद्योषम् । मनसोऽपि मिथ्याद्यभावाः स्वरूपम्, तत्सद्भावस्तु दोषः । विषयस्यापि निश्चलत्वादिः स्वभावः चलत्वादिकस्तु दोषः । प्रमातुरपि भ्रूदाद्यभावाः स्वरूपम्, तत्सद्भावस्तु दोषः । तदुक्तम् 'इयत्ती च सामग्री प्रमाणोत्पादिका' । तदुत्पन्नमानमपि प्रामाण्यं स्वोत्पादककारणव्यतिरिक्तगुणानपेक्षत्वात् स्वत उच्यते ।

इन तीनों में जो स्वभाव हेतु है वह प्रत्यक्ष से जिस अर्थ की प्रतीति होती है उसमें केवल व्यवहार की प्रवृत्ति करता है, अन्य कोई कार्य नहीं करता । जैसे कि, शिक्षण आदि को वृक्षादि सिद्ध करने के लिये 'अथ वृक्षः शिक्षणात्वात्' इस प्रकार शिक्षणात्वा आदि जब हेतुरूप से प्रयुक्त किया जाता है तो वह स्वभावहेतु होता है जिससे शिक्षण में वृक्ष का व्यवहार सिद्ध किया जाता है । प्रत्यक्ष अर्थ में स्वभाव हेतु की प्रवृत्ति होती है । किन्तु यहाँ इन्द्रियों के गुण अतीन्द्रिय होने से उनके साथ हेतु का व्याप्ति संबंध प्रत्यक्ष से निश्चित नहीं हो सकता । इसलिये स्वभाव हेतु से उत्पन्न अनुमान इन्द्रियगुणों के साथ हेतु के संबन्ध का व्यवहार प्रकाशित नहीं कर सकता ।

[कार्यहेतुक अनुमान से सम्बन्ध सिद्धि का अभाव]

(२) कार्य हेतु से जो अनुमान उत्पन्न होता है वह भी इन्द्रिय गुणों के साथ हेतु के व्याप्ति सम्बन्ध के प्रकाशन में समर्थ नहीं हो सकता । कार्य-कारण भाव सिद्ध होने पर कारण के अनुमान में कार्य को हेतुरूप से पुरस्कृत किया जाता है । जैसे कि 'वह्निमान् धूमात्' इसमें कार्य धूम यह हेतु रूप से पुरस्कृत किया है । यह आपको भी स्वीकार्य है । कार्य-कारणभाव की सिद्धि प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ (अर्थात् अन्य और व्यतिरेक) प्रमाण से निश्चित होती है । अतीन्द्रिय चक्षु आदि में रहने वाले अतीन्द्रिय गुणों के साथ लियसदवशाहक के रूप में प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति नहीं हो सकती जिससे यह कह सके कि इसके कार्यरूप में किसी लिंग का प्रत्यक्ष होता है । इसलिए कार्यहेतु के द्वारा भी व्याप्ति का निश्चय नहीं हो सकता । अनुपलब्धि की तो इस प्रकार के विषय में प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती । क्योंकि आप अनुपलब्धि को अभावसाधकरूप से उपयुक्त मानते हैं । परन्तु इन्द्रियगत

गुणों के साथ हेतु का सम्बन्ध अभावस्वरूप नहीं है। इन तीनों से अतिरिक्त किसी हेतु को आप स्वीकार नहीं करते और आपके मतानुसार प्रत्यक्ष प्रमाण और अनुमान प्रमाण से अतिरिक्त कोई भी प्रमाण नहीं है। अतः इन्द्रियगत गुणों का ज्ञान नहीं हो सकता। जो किसी भी देश-काल में प्रमाण द्वारा प्रतीत नहीं होता है उसका सत् रूप से व्यवहार नहीं होता है, जैसे खरगोश का सींग। आपके द्वारा स्वीकृत इन्द्रियगत गुण प्रमाण के द्वारा किसी देश-काल में प्रतीत नहीं होते इसलिये ज्ञान के उत्पादक कारणों से मित्र गुण आदि सामग्री प्रामाण्य की उत्पादक है यह कैसे माना जाय ?

[यथार्थोपलब्धि कार्य से गुणों की सिद्धि अशक्य]

यदि आप कहें—‘अर्थ की यथार्थ प्रतीति इन्द्रियगत गुणों का कार्य है, इस कार्य से इन्द्रियगत गुणों का अनुमान होता है’—तो यह भी युक्त नहीं, क्योंकि यहाँ प्रश्न होगा कि प्रतीति जो कार्य है वह यथार्थ होती है वा अयथार्थ ? यथार्थ और अयथार्थ भाव को छोड़कर प्रतीति का अन्य कोई सामान्य स्वरूप प्रसिद्ध नहीं है। यदि प्रतीति का यथार्थभाव और अयथार्थभाव के अलावा अन्य कोई सामान्यस्वरूप निश्चित हो तब कार्य का यथार्थभावरूप विशेषस्वरूप को उत्पन्न होने के लिये पूर्ववर्ती विज्ञान सामान्य के कारणों के समूहमात्र से उत्पन्न न होने के कारण, इन्द्रियगत गुण नामक अन्य कारण की अपेक्षा होती और तभी यथार्थभाव की अन्यथा अनुपपत्ति से उसका अनुमान भी हो सकता परन्तु सामान्यतः यथार्थभाव को छोड़कर प्रतीति यानी विज्ञान का अन्य कोई स्वरूप है ही नहीं, इसलिए अपने उत्पादक कारणों से प्रतीति जब भी होती है तब यथार्थ ही होती है। हाँ, अगर दोषात्मक विशेष कारण या जाय तब प्रतीति अयथार्थ होगी। इसलिए दोषात्मक विशेष कारण के अभाव में अपने उत्पादक कारणों से यथार्थ प्रतीति ही उत्पन्न होने की वजह से यथार्थ उपलब्धि स्वरूप कार्यहेतु से ज्ञानोत्पादक कारणों के समूह की अनुमिति हो सकती है। इस दशा में उत्पादक कारणसमूह से अतिरिक्त गुणों की सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती। प्रतीतिस्वरूप कार्य का अयथार्थत्व तो विशेष धर्म है। इसलिए वह पूर्ववर्ती कारणों के समूह से नहीं उत्पन्न हो सकता, अतः इस अयथार्थोपलब्धिस्वरूप कार्यहेतु विशेष में दोषादि अन्य कारण का अनुमान हो सकता है। यही कारण है—प्रतीति की अयथार्थता ज्ञान के सामान्य कारणों से नहीं उत्पन्न होती, किन्तु विशेष कारण की अपेक्षा रखती है। अतः अयथार्थ उपलब्धि अपनी उत्पत्ति के लिए सामान्य कारणों से अतिरिक्त दोषादि सामग्री की अपेक्षा रखती है। अतः इससे अयथार्थ उपलब्धि स्थल में दोषादि का अनुमान होता है। इसलिए अप्रामाण्य को परतः अर्थात् पर की अपेक्षा से उत्पन्न होने का कहा जाता है। कारण अप्रामाण्य उत्पत्ति में दोषापेक्ष है।

[दोषसिद्धि की समानयुक्ति से गुणसिद्धि का असंभव]

यदि आप कहें—‘अप्रामाण्य में कारणभूत दोषादि के समान प्रामाण्य में इन्द्रियो का निर्मलभाव आदि गुण अपेक्षित हैं। उसके द्वारा ज्ञान का यथार्थभाव उत्पन्न होता है। यहाँ यह विवेक कर सकते हैं कि इन्द्रिय यह ज्ञान को उत्पत्ति में कारण है और उनका निर्मलभाव प्रामाण्य की उत्पत्ति में कारण है। अतः अप्रामाण्य के समान प्रामाण्य को भी परतः अर्थात् ‘गुण’ से उत्पन्न होने वाला मानना चाहिये’—तो यह कथन युक्त नहीं। इन्द्रियो का निर्मलभावस्वरूप गुण तो इन्द्रियो का स्वरूप ही है किन्तु किसी उपाधि से उत्पन्न होने वाला नहीं। जब निर्मलभाव इन्द्रिय का गुण है—ऐसा व्यवहार करते हैं तब यह व्यवहार दोषाभाव को लेकर होता है। अर्थात् वहाँ दोषाभाव ही

नाप्येतद्वक्तव्यम्—“तत्त्वज्ञानानां स्वरूपमयथार्थोपलब्ध्या समविगतम्, यथार्थत्वं तु पूर्व-
स्मात्कार्यावगतात्कारकस्वरूपावलिम्बसमानं किमिति गुणाख्यं सामग्र्यन्तरं न कल्पयति”। प्रक्रियाया
विपर्ययेणापि कल्पयितुं शक्यत्वात्। यतो न लोकः प्रायशो विपर्ययज्ञानात् स्वरूपस्थं कारणमप्यनु-
मिनोति किंतु सम्यग् ज्ञानात्। तथाविधे च कारकानुमानेऽज्ञक्यप्रतिषेधा पूर्वोक्तप्रक्रिया। नापि तृतीयं
यथार्थत्वाऽयथार्थत्वे विहाय कार्यमस्तीत्युक्तम्।

अपि चार्थतयाभावप्रकाशनरूपं प्रामाण्यम्। तस्य चक्षुरादिकारणसामग्रीतो विज्ञानोत्पत्ता-
वप्यनुत्पत्त्यभ्युपगमे विज्ञानस्य किं स्वरूपं भवद्विरपरमभ्युपगम्यत इति वक्तव्यम्। न च तद्रूप-
व्यतिरेकेण विज्ञानस्वरूपं अवन्मतेन सम्भवति, येन प्रामाण्यं तत्र विज्ञानोत्पत्तावप्यनुत्पन्नमुत्तरकालं
तत्रैवोत्पत्तिमभ्युपगम्येत, भिन्नाविधं चित्रम्।

गुणस्वरूपं है। इसकी उपपत्ति इस प्रकार है—कामल (नेत्रमोलक पर पित्त का आवरण) आदि
दोषों के न रहने पर इन्द्रिय निर्मल कही जाती है। तात्पर्य, दोषों का अभाव यह इन्द्रियों का स्वरूप
ही है। यदि कामल आदि दोष हो तभी इन्द्रिय दोषयुक्त कही जाती है, अन्यथा दोष के अभाव में
इन्द्रिय गुणयुक्त इन्द्रिय कर के नहीं है—भात्र इन्द्रिय है वैसा ही कहा जाता है। मित्र अर्थात् निद्रा
का अथवा इसके तुल्य अन्य जडतादि दोषों का अभाव मन का शुद्ध स्वरूप है। निद्रा आदि का
सङ्काव मन का दोष है।

ज्ञान के विषय का निश्चल याने स्थिर भाव आदि यह स्वभाव है। परन्तु बंचल भाव आदि
दोष है। क्योंकि वस्तु असीध कम्यमान होती है तब उसका यथार्थबोध नहीं हो सकता। भूख आदि
का अभाव यह प्रमाता यानी प्रमाण ज्ञान करने वाले आत्मा का स्वरूप है। परन्तु भूख आदि का
सङ्काव दोष रूप है। कहा भी है “प्रमाणों की उत्पादक सामग्री इतनी ही होती है।” इसलिये
प्रामाण्य जब उत्पन्न होता है तब अपने उत्पादक जो ज्ञानसामान्य के कारण हैं उनके अलावा गुणों
की कारणरूप से अपेक्षा नहीं करता इसलिये प्रामाण्य स्वतः कहा जाता है।

[यथार्थत्वं से गुणसामग्री कल्पना में प्रतिबन्दी]

यह भी आप नहीं कह सकते—

मात्र ज्ञान के उत्पादक कारणों का स्वरूप तो अयथार्थ ज्ञान से अनुमित हो जाता है, क्योंकि
ज्ञान सामान्य की सामग्री अयथार्थ ज्ञान की जनक होती है। अगर कोई विशेष कारण (गुण)
इसमे प्रविष्ट हो जाय तब ज्ञान यथार्थ उत्पन्न होगा। इसलिये ज्ञान का यथार्थभाव अयथार्थोपलब्धि-
रूप सामान्य कार्य से अनुमित कारणसमूहमात्र से उत्पन्न नहीं हो सकता। तब उसके लिये अर्थात्
वह अपनी उत्पत्ति के लिये गुण नामक अन्य सामग्री का अनुमान क्यों नहीं करायेंगा ?

ऐसा कहना इसलिये शक्य नहीं है कि—यहाँ इस प्रक्रिया को विपरीतरूप से होने की कल्पना
भी कर सकते हैं। तात्पर्य यह है कि—गुणों के अनुमान के लिये जिस प्रक्रिया की आपने कल्पना की है
उससे विपरीत रूप की भी प्रक्रिया को कल्पना की जा सकती है। यह इस प्रकार—जैसे आपने ज्ञान-
सामान्य की सामग्री से सहजकर से अयथार्थ ज्ञान उत्पन्न होने को एवं गुणादि कारणविशेष के
सहकार से यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होने की प्रक्रिया का कल्पना की है, वैसे उसके विपरीतरूप से यह कहा

किं च यदि स्वसामग्रीतो विज्ञानोत्पत्तावपि न प्रामाण्यं समुत्पद्यते, किंतु तद्व्यतिरिक्त-सामग्रीतः पश्चाद् भवति, तदा विरुद्धधर्माध्यासात् कारणभेदाच्च भेदः स्यात् । अथवा 'अयमेव भेदो भेदहेतुर्वा, यदुत विरुद्धधर्माध्यासः कारणभेदश्च, स चेन्न भेदो विरुद्धमेकं स्यात्' [भामती] इति वचः परिल्लभेत । तस्माद्यत एव गुणविकलसामग्रीलक्षणाकारणाद्विज्ञानमुत्पद्यते तत एव

जा सकता है कि ज्ञानसामग्री से सहजरूप से यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होता है एव दोषादि कारण विशेष के सहकार से अयथार्थ ज्ञान उत्पन्न होता है ।

इस विपरीत प्रक्रिया के समर्थन में लोक में दिखाई भी पड़ता है कि प्रायः लोग पारमार्थिक स्वरूप वाले कारण का अनुमान विपरीत याने अयथार्थ ज्ञान से नहीं करते हैं, किन्तु सम्यग् यानी यथार्थज्ञान से ही करते हैं । जब इस प्रकार सम्यग् ज्ञान से ही कारणानुमान अर्थात् स्वरूपस्थ कारणों का अनुमान लोकसिद्ध है, तब जिस स्वतःप्रामाण्य की उत्पत्ति की प्रक्रिया का प्रतिपादन पहले किया गया है उसका इनकार नहीं कर सकते । यह तो पहले भी कहा जा चुका है कि यथार्थभाव और अयथार्थभाव को छोट कर तीसरा कोई कार्य नहीं । अर्थात् ज्ञाननिष्ठ यथार्थत्व या अयथार्थत्व को छोट कर तीसरा कोई धर्म है ही नहीं जिसमें ज्ञानसामग्री सामान्य को प्रयोजक कहा जाय एवं साथ-साथ इस सामग्री में गुण या दोष अन्तर्निविष्ट होने से उनको ज्ञान में क्रमशः यथार्थता या अयथार्थता उत्पन्न होने में प्रयोजन कहा जा सके । दरअसल निर्मल इन्द्रियादि ज्ञानसामान्य की सामग्री से यथार्थ ज्ञान ही उत्पन्न होता है इसलिये यथार्थता यानी प्रामाण्य स्वतः है और दोष का सामग्री में प्रवेश होने पर ज्ञान अयथार्थ उत्पन्न होता है । निष्कर्ष यह है कि कार्यलिंगक अनुमान पक्ष में यथार्थोपलब्धि द्वारा इन्द्रियगत गुणों का अनुमान नहीं हो सकता ।

[अर्थ तथा भाव प्रकाशनरूप प्रामाण्य से विरहित ज्ञानस्वरूप नहीं होता]

(अपि चार्थतया०) इसके अतिरिक्त, पदार्थ के तात्त्विक स्वरूप के प्रकाशन अर्थात् प्रकाशकत्व को प्रामाण्य कहा जाता है । चक्षु आदि के कारणों की सामग्री से ज्ञान उत्पन्न होने पर भी यदि अर्थ तथा भाव प्रकाशन यानी तात्त्विक (यथार्थ) प्रकाशकत्व की अनुत्पत्ति मानते हैं तो यह बताइये कि विज्ञान का उससे अन्य क्या स्वरूप आप मानते हैं ? आपके मत में अर्थ के तथाभाव यानी पारमार्थिक स्वरूप के प्रकाशन को छोड़कर विज्ञान का ऐसा कोई अन्य स्वरूप नहीं हो सकता जिसको ज्ञान की उत्पत्ति होने पर भी तत्काल अनुत्पन्न और उत्तरकाल में उत्पन्न होता है ऐसा कहा जा सके । इसलिये इस प्रकार का पश्चाद् उत्पन्न होने वाला प्रामाण्य मानना अयुक्त है । पूर्वकाल में पदार्थ में जो विद्यमान न हो और उत्तरकाल में उस पदार्थ में दिखाई दे वहाँ पदार्थ का मूलस्वरूप उससे रहित माना जाता है । जैसे, भित्ति पहले चित्र से रहित होती है । उसमें बाद में चित्र की रचना की गयी तो भित्ति सचित्र दिखाई देती है । इसलिये भित्ति को मूलतः चित्र से रहित मानी जाती है और सचमुच ऐसी अचित्र भित्ति भी होती है । परन्तु वस्तु के तात्त्विक स्वरूप के प्रकाशन को छोड़ कर विज्ञान का स्वरूप कोई दिखाई नहीं देता और होता भी नहीं है । तब यह फलित होता है कि जब विज्ञान उत्पन्न होता है वह अर्थ तथा भाव प्रकाशन युक्त ही उत्पन्न होता है और वही प्रमाणज्ञान निष्ठ प्रामाण्य है । तात्पर्य, ज्ञान उत्पन्न होने के बाद उसमें कोई प्रामाण्य नाम का धर्म उत्पन्न होता है ऐसा नहीं दिखाई देता ।

प्रामाण्यमपीति गुणवच्चक्षुरादिभावानुविधायित्वादिष्यसिद्धो हेतु । अत एवोत्पत्ती सामग्रान्तरा-
नपेक्षत्वं नासिद्धम् । अनपेक्षत्वविरुद्धस्य सापेक्षत्वस्य विपक्षे सद्भावाद् ततो व्यावर्त्तमानो हेतुः
स्वसाध्येन व्याप्यते इति विरुद्धानेकान्तिकत्वयोरप्यभाव इति भवत्यतो हेतोः स्वसाध्यासिद्धिः ।

[परतः पक्ष में ज्ञान और प्रामाण्य में भेदापत्ति]

अपर च, यह भी ज्ञातव्य है कि यदि ज्ञान अपने उत्पादक कारणों से उत्पन्न होने पर भी
उसमें प्रामाण्य उत्पन्न नहीं होता किन्तु ज्ञानोत्पादक सामग्री से भिन्न सामग्री द्वारा बाद में उत्पन्न
हो तब ज्ञान और प्रामाण्य यानी प्रामाण्ययुक्त ज्ञान अर्थात् प्रामाण्यज्ञान में भेद मानना पड़ेगा । (१)
जिन पदार्थों में विरुद्ध धर्म का संबंध होता है उनका भेद होता है । जैसे, शीतस्पर्श और उष्णस्पर्श
परस्पर विरुद्ध धर्म हैं इसलिये इन विरुद्ध धर्म से अध्यासित शीतजल और उष्ण तेल का भेद होता
है । अथवा (२) जिनके उत्पादक कारणों में भेद होता है उनके कार्य में भी भेद हो जाता है ।
जैसे, घट का कारण मिट्टी है और वस्त्र के कारण तन्तु हैं, इसलिये घट और वस्त्र में भेद है ।
प्रस्तुत में आपने अब प्रामाण्यसूत्र्य विज्ञान की पहले उत्पत्ति यानी तब इसका अर्थ यह हुआ कि
केवल विज्ञान अर्थतयाभावप्रकाशनस्वरूप नहीं है और प्रामाण्य अर्थतयाभावप्रकाशनस्वरूप है ।
इस प्रकार दोनों में उक्त स्वरूप व स्वरूपाभाव नामक-दो विरुद्ध धर्मों का अध्यास हुआ । इससे
विज्ञान और प्रामाण्य में भेद प्रसक्त होगा । तात्पर्य, ज्ञान और प्रामाण्य में भेद होना चाहिये । यह
विरुद्ध धर्माध्यास प्रयुक्त भेद की आपत्ति हुई ।

अब, कारणभेद से भेद आपत्ति इस प्रकार है—आपके मतानुसार ज्ञान के कारण चक्षु आदि
इन्द्रिय हैं और प्रामाण्य के कारण गुण आदि हैं, इस प्रकार कारणों का भेद होने से भी ज्ञान और
प्रामाण्य में भेद की आपत्ति आएगी । यदि आप भेद की आपत्ति होने पर भेद नहीं मानेंगे तो इस
विषय में जो प्रसिद्ध वचन है वह मिथ्या सिद्ध होगा । प्रसिद्ध वचन इस प्रकार है—

('अयमेव भेदो भेदहेतुर्वा०' इत्यादि) "यही भेद है कि जो विरोधी धर्म का सम्बन्ध है
और यही भेद का प्रयोजक है जो इनके कारणों का भेद है । यदि विरुद्ध धर्मों का सम्बन्ध या कारण-
भेद होने पर भी वस्तु में भेद न होता हो तो समस्त ससार एक हो जाना चाहिये—अर्थात् भिन्न भिन्न
पदार्थात्मक न होना चाहिये ।"

[स्वस्वरूपनियतत्व और अन्यभावानपेक्षत्व के बीच व्याप्ति सिद्धि]

फलित यह होता है कि गुणरहित जिस सामग्रीरूप कारण से ज्ञान उत्पन्न होता है उसी
कारण से प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है इसलिये आपने प्रामाण्य की उत्पत्ति को परतः सिद्ध करने
के लिये जो हेतु दिया था कि 'प्रामाण्य गुणयुक्त चक्षु आदि इन्द्रियों के भावाभाव का अनुसरण करने
वाला होता है'—वह हेतु अब असिद्ध हो जाता है क्योंकि विज्ञान से अतिरिक्त प्रामाण्य के प्रति विज्ञान
कारण से अतिरिक्त कोई कारण ही नहीं है । इसलिये हमने जो उत्पत्ति में प्रामाण्य को स्वतः सिद्ध
करने के लिये अन्य सामग्री की अपेक्षा के अभाव को हेतुरूप में प्रस्तुत किया था वह हेतु अब असिद्ध
नहीं रहता । जिनकी उत्पत्ति स्वतः नहीं होती है उन परतः होती हैं उन विपक्षों में निरपेक्षता नहीं
रहती किन्तु सापेक्षता रहती है । इस प्रकार विपक्ष में न रहने वाला हमारा अनपेक्षत्व हेतु स्वस्वरूप

अर्थतथात्वपरिच्छेदरूपा च शक्तिः प्रामाण्यम् । शक्त्यग्न सर्वभावानां स्वत एव भवन्ति, नोत्पादककारणकलापाधीनाः । तदुक्तम्-‘स्वतः सर्वप्रमाणानां प्रामाण्यमिति गम्यताम् । नहि स्वतोऽसती शक्तिः क्तुं मन्येन पायते ॥ १ ॥’ [श्लो० वा० सू०-२-४७] एतच्च नैव सत्कार्यवशं-समाध्ययणादभिधीयते किंतु य कार्यधर्मः कारणकलापेऽस्ति स एव कारणकलापानुपजायमाने कार्ये तत एवोदयमासादयति यथा मृत्पिण्डे विद्यमाना रूपादयो घटोऽपि मृत्पिण्डादुपजायमाने मृत्पिण्डादि-रूपद्वारेणोपजायन्ते । ये पुनः कार्यधर्माः कारणेऽवविद्यमाना न ते कारणेभ्यः कार्ये उदयमासादयति तत एव प्रादुर्भवन्ति किंतु स्वतः, यथा घटस्यैवोदकाहरणशक्तिः । तथा विज्ञानेऽप्यर्थतथात्वपरिच्छेद-शक्तिः चक्षुरादिषु विज्ञानकारणेष्ववविद्यमाना न तत एव भवति किंतु स्वत एव प्रादुर्भवति । किञ्चोक्तम्-‘आत्मलाभे हि भावानां कारणापेक्षिता भवेत् । लब्धात्मनां स्वकार्येषु प्रवृत्तिः स्वयमेव तु ॥ १ ॥’ [श्लो० वा० सू०-२-४८] तथाहि-‘मृत्पिण्डदण्डचक्रादि घटो जन्मन्यपेक्षते । उदकाहरणे तस्य तदपेक्षा न विद्यते ॥ २ ॥ [तत्त्वसंग्रहे-२८५०] इति ।

नियतत्वं रूप (देखीये पृष्ठ ४-५० १२) अपने साध्य के साथ व्याप्ति वाला सिद्ध हो जाता है अर्थात् साध्य ‘स्वस्वरूपनियतत्वं’ यह व्यापक और हेतु ‘अन्यभावानपेक्षत्वं’ यह व्याप्य सिद्ध होता है । सिद्ध व्याप्तिक होने से ही हमारे हेतु में न विरुद्धता नामक हेत्वाभास है और न अनैकान्तिकत्व नामक हेत्वाभास है । इसलिये निर्दोष हेतु के द्वारा हमारे साध्य की सिद्धि निर्वाह हो जाती है ।

[शक्तिरूप होने से प्रामाण्य स्वतः ही है]

इसके अतिरिक्त प्रामाण्य इस प्रकार भी स्वतःसिद्ध है- यह दिखाई पड़ता है-प्रामाण्य यह विज्ञान की शक्ति है और विज्ञान की यह शक्ति अर्थतथात्वपरिच्छेदरूप है अर्थात् पदार्थ के तात्त्विकभाव के प्रकाशनरूप है । यह शक्ति विज्ञानोत्पत्ति के साथ साथ सबद्ध हो जाती है । क्योंकि सर्व पदार्थ की शक्तियाँ स्वतः ही होती हैं, किन्तु वे पदार्थ के साथ अपने सम्बन्ध में पदार्थ के उत्पादक कारणों के समूह की अपेक्षा नहीं करती । ‘स्वतः सर्वं... ०’ इस श्लोकवार्तिक की कारिका में भी यही कहा गया है कि-‘समस्त प्रमाणों में प्रामाण्य का सम्बन्ध स्वतः होता है यह समझ लेना चाहिये । क्योंकि पदार्थ में जो शक्ति स्वतः विद्यमान नहीं है उसको वहाँ उत्पन्न करने में अन्य कोई भी समर्थ नहीं है’ ।

[शक्ति का आविर्भाव कारणों से नहीं होता]

इस वस्तु का यानी शक्तियों की उत्पत्ति के स्वतस्त्व का कथन सत्कार्यवाद का आश्रय करके नहीं करते हैं क्योंकि हम यह नहीं मानते कि प्रामाण्यशक्ति की अभिव्यक्ति होती है । किन्तु, शक्ति का आविर्भाव स्वतः होता है यह कहने का हमारा अभिप्राय यह है-जो कार्यधर्म कारणसमूह में रहता है वही कार्यधर्म, कारणसमूह से कार्यात्पत्ति होने पर उसी कारणधर्म से कार्य में अभिव्यक्त हो जाता है । जैसे, मिट्टी के पिण्ड में जो रूप आदि रहते हैं वे रूप आदि, मिट्टी के पिण्ड से घटोत्पत्ति होने पर घटे में भी मिट्टी के रूपादि द्वारा उत्पन्न हो जाते हैं । इसलिये वे परतः उत्पन्न हैं । किन्तु कार्यों का जो धर्म कारणों में विद्यमान नहीं है वे कारणों के द्वारा कार्य का उदय होने पर कारणों से ही अभिव्यक्त नहीं होते हैं किन्तु स्वतः ही अभिव्यक्त होते हैं, जैसे, उसी घट में जल लाने की शक्ति । घट में रूपादि धर्म कारणगुण से उत्पन्न होते हैं, इसी प्रकार उसी घट में जलाहरण शक्ति कारणगुण से उत्पन्न नहीं

अथ-चक्षुरादेर्विज्ञानकारणानुपजायमानत्वात्प्रामाण्यं परत उपजायते इति यद्यभिधीयते-तद-
भ्युपगम्यत एव । प्रेरणानुद्वेरेपि अपौरुषेयविधिवाक्यप्रसवायाः प्रामाण्योत्पत्त्यभ्युपगमात् । तथाऽनु-
मानबुद्धिरपि गृहीताऽविनाभावानन्यापेक्षलिंगानुपजायमाना तत एव गृहीतप्रामाण्योपजायत इति सर्वत्र
विज्ञानकारणकलापव्यतिरिक्तकारणान्तरानपेक्षमुपजायमानं प्रामाण्यं स्वत उत्पद्यत इति नोत्पत्तौ
परतः प्रामाण्यम् ।

होती क्योंकि कारणभूत मिट्टीपिण्ड में जलाहरण शक्ति है ही नहीं । इसलिये यह मानना होगा कि घट
में यह शक्ति स्वतः आविर्भूत होती है ।

इस प्रकार ज्ञान में जो पदार्थ के तात्त्विक स्वरूप को प्रकाशित करने की शक्ति है वह ज्ञान
के उत्पादक कारण चक्षु आदि में विद्यमान नहीं होने से वह चक्षु आदि से उत्पन्न नहीं मान सकते
किन्तु स्वतः ही प्रादुर्भूत होती है-ऐसा सिद्ध होता है ।

यह केवल हमारा ही प्रतिपादन है ऐसा नहीं है किन्तु इस विषय में कहा भी है कि-‘आत्म-
कामे द्वि०.....’ इत्यादि । अर्थः-‘पदार्थों को अपने स्वरूपलाभ अर्थात् अपनी उत्पत्ति के लिये
कारण की अपेक्षा होती है किन्तु पदार्थ जब उत्पन्न हो जाते हैं तब अपने कार्यों में उनकी प्रवृत्ति
स्वयं ही होती है । जैसे कि-‘घट अपनी उत्पत्ति के लिये मिट्टी के पिण्ड, दण्ड और चक्र आदि
की अपेक्षा करता है, परन्तु जल लाने के अपने कार्य में उसको मिट्टी के पिण्ड आदि की अपेक्षा नहीं
रहती ।’

[विज्ञानकारण से प्रामाण्योत्पत्ति होने से परतः कहना स्वीकार्य]

यदि आप ज्ञान के कारण चक्षु आदि से प्रामाण्य उत्पन्न होता है इसलिये प्रामाण्य को परतः
उत्पन्न अर्थात् पर की अपेक्षा से उत्पन्न होने वाला कहते हैं तो इस वस्तु का तो हम स्वीकार ही
करते हैं । जिसको आप पर की अपेक्षा से कहते हैं वह वस्तुतः स्व की अपेक्षा से है । जिन कारणों
से ज्ञान उत्पन्न होता है उन्हीं कारणों से अतिरिक्त किसी भी कारण से ज्ञान का प्रामाण्य उत्पन्न नहीं
होता है-यही प्रामाण्य का स्वतोभाव है । धर्म की परतः उत्पत्ति का तात्पर्यार्थ यही है कि जहाँ
मात्र धर्मों के कारणों द्वारा ही उस धर्म की उत्पत्ति नहीं होती है किन्तु धर्मों के कारणों से अति-
रिक्त कारण की धर्म की उत्पत्ति में अपेक्षा रहती है, अर्थात् उस धर्म की उत्पत्ति अतिरिक्त कारण
द्वारा होती है । आप प्रामाण्य को परतः उत्पन्न इसलिये कहते हैं कि प्रामाण्य अपने स्वतन्त्र कारणों
से उत्पन्न नहीं किन्तु विज्ञान के कारणों से उत्पन्न होता है, किन्तु हम इसी को स्वतः उत्पत्ति कहते
हैं-केवल नाम के बदल देने से वस्तु का स्वरूप नहीं पलट जाता ।

[प्रेरणानुद्वेदि और अनुमान का स्वतः प्रामाण्य]

(प्रेरणानुद्वेदि०.....इत्यादि) यही बात अपौरुषेय वाक्य के प्रामाण्य में लागू होती है,
क्योंकि अपौरुषेय अर्थात् किसी पुरुष के द्वारा नहीं उच्चरित ऐसे वाक्य से उत्पन्न होने वाली प्रेरणा
अर्थात् विधि-निषेध जनित मोदना स्वरूप बुद्धि में भी प्रामाण्य इसी प्रकार अपौरुषेय वाक्यों से ही उत्पन्न
होता है । विधिवाक्य से जैसे विधि का ज्ञान उत्पन्न होता है वैसे ही विधिज्ञाननिष्ठ प्रामाण्य भी
उत्पन्न होता है । इसलिये विविज्ञान का प्रामाण्य भी स्वतः उत्पन्न माना गया है । इसी प्रकार

[(२) स्वकार्ये परतः प्रामाण्यवादप्रतिक्षेपः—पूर्वपक्षः]

नापि स्वकार्येऽर्थतयाभावपरिच्छेदलक्षणे प्रवर्तमानं प्रमाणं स्वोत्पादककारणव्यतिरिक्त-निमित्तापेक्षं प्रवर्तते इत्यभिधातुं शक्यम् । यतस्तन्निमित्तान्तरमपेक्ष्य स्वकार्ये प्रवर्तमानं किं A संवादप्रत्ययमपेक्ष्य प्रवर्तते, B आहोस्वित् स्वोत्पादककारणगुणानपेक्ष्य प्रवर्तते इति विकल्पद्वयम् । तत्र यद्वाद्यो विकल्पोऽभ्युपगम्यते तदा चक्रकलक्षणं दूषणमापत्ति । तथाहि—प्रमाणस्य स्वकार्ये प्रवृत्तौ सत्यामर्थक्रियायिनां प्रवृत्तिः, प्रवृत्तौ चार्थक्रियाज्ञानोत्पत्तिलक्षणः संवादः, तं च संवादमपेक्ष्य प्रमाणं स्वकार्येऽर्थतयाभावपरिच्छेदलक्षणे प्रवर्तते इति यावत्प्रमाणस्य स्वकार्ये न प्रवृत्तिर्न तावदर्थक्रियायिनां प्रवृत्तिः, साम्प्रतरेण नार्थक्रियाज्ञानसंवादः, तत्सद्भावं विना प्रमाणस्य तदपेक्षस्य स्वकार्ये न प्रवृत्तिरिति स्पष्टं चक्रकलक्षणं दूषणमिति ।

अनुमानरूप ज्ञान भी, जिस लिंग यानी हेतु का साध्य के साथ अविनाभाव अर्थात् व्याप्ति प्रतीत हो चुकी है उसी लिंग द्वारा उत्पन्न होता है और इसमें हेतु को किसी अन्य के सहकार की अपेक्षा नहीं है । उस अनुमानज्ञान का प्रामाण्य भी उसी लिंग से उत्पन्न होता है । इस प्रकार समस्त ज्ञानों में प्रामाण्य भी ज्ञान की उत्पत्ति के कारणों से ही उत्पन्न होता है । प्रामाण्य की उत्पत्ति के कारण, ज्ञान की उत्पत्ति के कारणों से भिन्न नहीं है । सारांश, सर्वत्र विज्ञान के कारण समूह को छोड़कर अन्य किसी कारण को सापेक्ष होने वाला प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न होता है ऐसा कहा जाता है । इस प्रकार प्रामाण्य उत्पत्ति में परतः यानी पर की अपेक्षा से उत्पन्न होने वाला नहीं है ।

[(२) स्वकार्य में प्रामाण्य को परापेक्षा नहीं है—पूर्वपक्ष चालु]

जो प्रामाण्ययुक्त प्रमाणज्ञान का कार्य है—अर्थतयाभावपरिच्छेद, अर्थात् वस्तु के तात्त्विक स्वरूप का प्रकाश, इस कार्य में जब प्रमाण ज्ञान प्रवृत्ति करता है तब वह अपने उत्पादक कारणों से भिन्न किसी अन्य निमित्त कारण की अपेक्षा करता है—ऐसा भी नहीं कह सकते । कारण, अगर कहे—प्रमाण अपने कार्य में प्रवर्तमान होने के लिये किसी अन्य निमित्त की अपेक्षा करता है तो यह बताइये कि कौन से निमित्त की अपेक्षा रख कर प्रमाण ज्ञान अपने कार्य में प्रवृत्त होता है ? क्या A संवादीज्ञान की अपेक्षा रखकर ? या B अपने उत्पादक कारण गुणों की अपेक्षा रखकर प्रवृत्त होता है ? ये दो विकल्प प्रस्तुत हो सकते हैं ।

[संवादिज्ञान की अपेक्षा में चक्रक दोष]

इनमें से यदि A प्रथम विकल्प को स्वीकार किया जाय तो चक्रक नाम का दोष प्राप्त होता है । दोष का स्वरूप इस प्रकार है—प्रमाण अर्थतयाभावपरिच्छेदस्वरूप अपने कार्य में जब प्रवृत्त हो जायगा तभी अर्थक्रिया के अमिलाषियों की प्रवृत्ति होगी । उदाहरणार्थ—घट के प्रमाणज्ञान से घट की यथार्थता का निर्णय होने पर ही घटार्थी की घट में प्रवृत्ति होती है । यह प्रवृत्ति होने पर संवाद संपन्न होगा अर्थात् प्रमाणज्ञान निर्दिष्ट विषय की प्राप्तिस्वरूप अर्थक्रिया का ज्ञान उत्पन्न होगा, तथा, यह संवाद संपन्न होने पर ही प्रमाण अर्थ तथा भाव परिच्छेदस्वरूप अपने कार्य में प्रवृत्त होगा । इसलिये जब तक यथार्थ वस्तुपरिच्छेदरूप अपने कार्य में प्रमाण प्रवृत्त नहीं होगा तब तक अर्थक्रिया के अर्थात् प्रमाण निर्दिष्ट विषय की प्राप्ति के अमिलाषियों की प्रवृत्ति नहीं होगी, इस

न च भाविनं संवादप्रत्ययमपेक्ष्य प्रमाणं स्वकार्यं प्रवर्तत इति शक्यमभिधातुम्, भाविनोऽसत्त्वेन विज्ञानस्य स्वकार्यं प्रवर्त्तमानस्य सहकारित्वाऽसम्भवात् ।

B अथ द्वितीयः । तथापि किं C गृहीताः उत्पादककारणगुणाः सन्तः प्रमाणस्य स्वकार्यं प्रवर्त्तमानस्य सहकारित्वं प्रपद्यन्ते D आहोस्विदगृहीताः इत्यत्रापि विकल्पद्वयम् । तत्र D यद्यगृहीता इति पक्षः, स न युक्तः । अगृहीतानां सत्त्वस्यैवाऽसिद्धेः सहकारित्वं दुरोत्सारितमेव । अथ C द्वितीयः, सोपि न युक्तः, अनवस्थाप्रसंगात् । तथाहि-गृहीतस्वकारणगुणापेक्षं प्रमाणं स्वकार्यं प्रवर्त्तते, स्वकारणगुणज्ञानमपि स्वकारणगुणज्ञानापेक्षं प्रमाणकारणगुणपरिच्छेदलक्षणे स्वकार्यं प्रवर्त्तते, तदपि स्वकारणगुणज्ञानापेक्षमित्यनवस्थासमवतारो दुर्निवार इति ।

अथ प्रमाणकारणगुणज्ञानं स्वकारणगुणज्ञानाऽनपेक्षमेव प्रमाणकारणगुणपरिच्छेदलक्षणे स्वकार्यं प्रवर्त्तते, तर्हि प्रमाणमपि स्वकारणगुणज्ञानाऽनपेक्षमेवार्थपरिच्छेदलक्षणे स्वकार्यं प्रवर्त्तिष्यति इति व्यर्थं प्रमाणस्य स्वकारणगुणज्ञानापेक्षणमिति न स्वकार्यं प्रवर्त्तमानं प्रमाणमन्यापेक्षम् ।

प्रवृत्ति के बिना 'अर्थक्रियाज्ञान' रूप संवाद नहीं होगा, संवाद के बिना संवाद की अपेक्षा रखने वाला प्रमाण अपने कार्य में प्रवृत्त नहीं होगा इस-प्रकार चक्रक नाम का दोष स्पष्ट लग जाता है ।

यदि आप इस दोष को हठाने के लिये कहते हैं-प्रमाण जब यथार्थवस्तुबोधरूप अपने कार्य में प्रवृत्त होता है तब वर्त्तमान अथवा भूतकालीन नहीं किन्तु भावी संवाद ज्ञान की अपेक्षा करता है इसलिये इस को पूर्ववर्त्तिता अपेक्षित नहीं है, इसलिये चक्रक दोष नहीं लगता ।-तो यह कथन युक्त नहीं है क्योंकि भावी पदार्थ विद्यमान न होने से प्रमाणज्ञान को अपने कार्य में प्रवृत्त होने में वह सहकारी नहीं बन सकता ।

[कारणगुण अपेक्षा के दूसरे विकल्प की मीमांसा]

B यदि आप दूसरे विकल्प को स्वीकार करते हैं अर्थात् प्रमाण अपने कार्य में उत्पादक कारणों के गुणों को अपेक्षा रख कर प्रवृत्त होता है-इस प्रकार कहते हैं, तब इस पक्ष में भी नये दो विकल्प उपस्थित होते हैं-C जब उत्पादक कारणों के गुण, प्रमाण को अपने कार्य में प्रवृत्त होने में प्रमाण के सहकारी बनते हैं तब वे ज्ञात रहते हैं ? या D अज्ञात ही रहते हैं ? D यदि आप कारणों के गुणों को अज्ञात होते हुए भी सहकारी कहते हैं तो यह पक्ष युक्त नहीं है । जो अज्ञात है उनकी सत्ता ही सिद्ध नहीं, अतः जब वे स्वयं ही असिद्ध हैं तब उनके सहकारी बनने की बात ही कहाँ ? अर्थात् वे सहकारी नहीं हो सकते । C यदि आप दूसरे (वस्तुतः पहले) पक्ष का अभ्युपगम करके कहे- 'कारणों के गुण ज्ञात होते हैं, और इसलिये अपने कार्य में प्रवर्त्तमान प्रमाण के सहकारी हो जाते हैं'-तो यह द्वितीय पक्ष भी युक्त नहीं है । क्योंकि, इस पक्ष को मानने पर अनवस्था की आपत्ति खड़ी होती है । अनवस्था इस प्रकार है-अपने (यानी प्रमाण के) कारणगत गुण ज्ञात होने के बाद उनकी अपेक्षा से प्रमाण अपने कार्य में प्रवृत्त होगा और कारणगुणविषयक ज्ञान भी प्रमाण रूप होने से वह अपने उत्पादक कारणगुणों के ज्ञात रहने पर ही स्वकार्य में अर्थात् प्रमाणोत्पादककारणगुणयथार्थ-परिच्छेद में प्रवृत्त होगा । वह भी कारणगुणज्ञानोत्पादककारण के गुण का ज्ञान होने पर ही स्वकार्य में प्रवृत्त होगा । इस प्रकार अनवस्था के अवतार को नहीं रोका जा सकता ।

तदुक्तम्—जातेऽपि यदि विज्ञाने तावन्नाथोऽवधार्यते ।
 यावत्कारणशुद्धत्वं, न प्रमाणान्तराद् गतम् ॥
 तत्र ज्ञानान्तरोत्पादः प्रतीक्ष्यः कारणान्तरात् ।
 यावद्धि न परिच्छिन्ना शुद्धिस्तावदसत्समा ॥
 तस्यापि कारणशुद्धेर्न ज्ञानस्य प्रमाणात् ।
 तस्याप्येवमितीच्छंस्तु न क्वचिद् व्यवतिष्ठते ॥ इति ।

[श्लो० बा० सू० २-४६ तः ५१]

तेन 'ये प्रतीक्षितप्रत्ययान्तरोदयाः' ० इति प्रयोगे हेतोरसिद्धिः । तस्मात् स्वसामग्रीत उपजायमानं प्रमाणमर्थयायात्म्यपरिच्छेदशक्तियुक्तमेवोपजायत इति स्वकार्येऽपि प्रवृत्तिः स्वतः इति स्थितम् ।

[कारणगुणज्ञान की अपेक्षा का कथन व्यर्थ है]

अब यदि आप इस अनवस्था को दूर करने के लिये कहते हैं—'प्रमाण के कारणगुणों का ज्ञान अपने कारणगुणों के ज्ञान की अपेक्षा बिना ही अपने प्रमाणकारणगुणयथार्थपरिच्छेद रूप कार्य में प्रवृत्त होता है।' तब जो बात आप प्रमाणकारणगुणों के ज्ञान के लिये कहते हैं वही बात प्रमाण को भी लागू हो सकती है। अर्थात् यह कह सकते हैं कि इस प्रकार प्रमाण भी अपने कारणगुणों के ज्ञान की अपेक्षा बिना ही अर्थतथाभावपरिच्छेद रूप अपने कार्य में प्रवृत्त हो सकता है। तब प्रमाण की स्वकार्य में प्रवृत्ति के लिये अपने कारणों के गुणों के ज्ञान की अपेक्षा करना व्यर्थ है। फलतः, प्रमाण की अपने कार्य में प्रवृत्ति होने के लिये अन्य की अपेक्षा नहीं रहती।

'जातेऽपि यदि' ०... इत्यादि तीन श्लोको में यही बात कही गई है जिसका सारांश यह है कि—ज्ञान के उत्पन्न हो जाने पर भी अन्य प्रमाण से कारणों की शुद्धि (यानी बोधाभाव या गुण) प्रतीत न हो वहाँ तक अगर पदार्थ का निश्चय नहीं होता है तो इस दशा में उन प्रमाणकारणों से अतिरिक्त कारणों द्वारा (शुद्धिविषयक) एक अन्य ज्ञान के जन्म की प्रतीक्षा करनी होगी क्योंकि—जब तक कारणों की शुद्धि निश्चित नहीं है तब तक वह शुद्धि असत् (यानी शशसीग) तुल्य है। उस (शुद्धि विषयक) ज्ञान का भी प्रमाण भाव तब तक निश्चित नहीं होगा, जब तक उस शुद्धिविषयक ज्ञान के कारणों की भी शुद्धि का निश्चय नहीं है। इस प्रकार अन्य ज्ञानों का प्रमाणभाव भी अन्य अन्य-ज्ञान की अपेक्षा करता है ऐसा मानने पर परतः प्रामाण्यवादी के मत में प्रथम ज्ञान का ही प्रामाण्य सिद्ध नहीं हो सकेगा। क्योंकि—अन्य अन्य ज्ञान की अपेक्षा का कहीं भी अन्त ही नहीं आयेगा।

[परतः प्रामाण्य पक्ष में हेतु की असिद्धि]

इससे यह निष्कर्ष आया—आपने जो 'ये प्रतीक्षित-प्रत्ययान्तरोदयाः न ते स्वतो व्यवस्थित-धर्मकाः यथाऽप्रामाण्यादयः' इस अनुमान का प्रयोग किया था उस प्रयोग में 'ज्ञानान्तरोदयप्रतीक्षा' हेतु असिद्ध है। इसलिये, प्रमाण जब अपनी सामग्री से उत्पन्न होता है तब अर्थतथाभावपरिच्छेद रूप अपने कार्य की शक्ति से युक्त ही उत्पन्न होता है इसलिये प्रमाण अपने कार्य में भी स्वतः प्रवृत्त होता है, अन्य की अपेक्षा से नहीं। अब तक, प्रामाण्य की उत्पत्ति और प्रामाण्य का कार्य ये दोनों

[(३) स्वतःप्रामाण्यज्ञप्तिसाधनम्—पूर्वपक्षः]

नापि प्रमाणं प्रामाण्यनिवचयेऽन्यापेक्षम् । तद्वचयेऽन्यापेक्षम् किं A स्वकारणगुणानपेक्षते, B आहो-स्वित् संवादमिति विकल्पद्वयम् । A तत्र यदि स्वकारणगुणानपेक्षत इति पक्षः स्वीक्रियते, सोऽसङ्गतः, स्वकारणगुणानां प्रत्यक्षतत्पूर्वकानुमानाऽप्राह्यत्वेनाऽसत्त्वस्य प्रागेवञ्च प्रतिपादनात् । अथाऽनिवचियते- 'यो यः कार्यविशेषः स स गुणवत्कारणविशेषपूर्वको यथा प्राप्तादाविशेषः, कार्यविशेषश्च यथावस्थि-तार्थपरिच्छेदः इति स्वभावहेतुरिति'—एतदसम्बद्धं, परिच्छेदस्य यथावस्थितार्थपरिच्छेदत्वाऽसिद्धेः ।

तथाहि-परिच्छेदस्य यथावस्थितार्थपरिच्छेदत्वं किं A । शुद्धकारकजन्यत्वेन, A २ उत सवा-वित्त्वेन, आहोस्वित् A ३ बाधारहितत्वेन, उतस्वित् A ४ अर्थतयात्वेनेति विकल्पाः । तत्र A १ यदि गुणवत्कारणजन्यत्वेनेति पक्षः, स न युक्तः, इतरेतराश्रयप्रसङ्गात् । तथाहि—गुणवत्कारणजन्यत्वेन परिच्छेदस्य यथावस्थितार्थपरिच्छेदत्वम्, तत्परिच्छेदत्वाच्च गुणवत्कारणजन्यत्वमिति परिस्पृष्ट-मितरेतराश्रयत्वम् ।

स्वतः है इसकी चर्चा हुई । अब प्रामाण्य की ज्ञप्ति भी स्वतः है अर्थात् परतः नहीं है—इसका विचार किया जाता है:—

[(३) प्रामाण्य ज्ञप्ति में भी परतः नहीं है—पूर्वपक्ष]

प्रामाण्य के निश्चय के लिये भी प्रमाण अन्य किसी की अपेक्षा नहीं करता । यदि वह अपेक्षा करता है तो क्या [A] अपने कारणों के गुणों की अपेक्षा करता है ? अथवा [B] संवाद की अपेक्षा करता है ? A इनमें से यदि आप 'कारणों के गुणों की अपेक्षा करता है' इस पक्ष का स्वीकार करते हैं तो यह पक्ष असंगत है । क्योंकि हम पहले कह चुके हैं कि प्रमाण के कारणों के गुण न प्रत्यक्ष से प्रतीत हो सकते हैं और न प्रत्यक्षभूत अनुमान से, इसलिये वे असत् हैं । अब यदि आप कहें—'जो जो विशेष कार्य होता है वह वह गुणवान् कारणविशेष से उत्पन्न होता है, जैसे कोई विशिष्ट राजभवन, इसी प्रकार पदार्थ का यथार्थबोध भी कार्यविशेष है । इस प्रकार यहाँ स्वभाव हेतु अनुमान प्रयोजक होता है । जो जो कार्यविशेष है वह वह गुणवत्कारण निष्पन्न स्वभाव वाला होता है, तब प्रमाण यह कार्य विशेष होने से गुणवत्कारणनिष्पन्न होना चाहिये ।'—तो यह भी अयुक्त है, क्योंकि ज्ञान में यथावस्थितार्थपरिच्छेदरूपता असिद्ध है ।

[ज्ञान में यथावस्थितार्थपरिच्छेदरूपता की असिद्धि में चार विकल्प]

असिद्ध इस प्रकार—ज्ञान में यथावस्थितपदार्थपरिच्छेदरूपता किस आधार पर कहते हैं ?

A (१) क्या ज्ञान शुद्ध यानी गुणवान् कारणों से उत्पन्न है इसलिये ? अथवा A (२) सवादी है इस-लिये ? अथवा A (३) बाध से वर्जित है इसलिये ? अथवा A (४) पदार्थ का स्वरूप ज्ञानानुरूप है इसलिये ? ये चार विकल्प हो सकते हैं । इनमें से A (१) यदि पहले विकल्प में ज्ञान गुणवान् कारणों से उत्पन्न होने के कारण यथार्थ प्रकाशक है यह पक्ष माना जाय तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष की आपत्ति है, वह इस प्रकार—ज्ञान गुणवान् कारणों से उत्पन्न है यह सिद्ध होने पर ज्ञान वस्तु के यथार्थ स्वरूप का प्रकाशक है यह सिद्ध होगा और वस्तु के यथार्थस्वरूप का प्रकाशकत्व सिद्ध होने पर ज्ञान की गुणवान् कारणों से उत्पत्ति सिद्ध होती है । इस प्रकार अन्योन्याश्रय स्पष्ट है ।

अथ A2 स्वादित्वेन ज्ञानस्य यथावस्थितार्थपरिच्छेदत्वं विज्ञायते, एतदप्यत्र, चक्रकप्रसंग-
स्यात्र पक्षे दुर्निवारत्वात् । तथाहि, न यावद्विज्ञानस्य यथावस्थितार्थपरिच्छेदलक्षणो विशेषः सिद्धयति
न तावत्तत्पूविका प्रवृत्तिः संवादादिनां, यावच्च न प्रवृत्तिर्न तावदर्थक्रियासंवादः, यावच्च न संवादो
न तावद्विज्ञानस्य यथावस्थितार्थपरिच्छेदत्वसिद्धिरिति चक्रकप्रसंगः प्रागेव ॥ प्रतिपादित ।

अथ A3 बाधारहितत्वेन विज्ञानस्य यथार्थपरिच्छेदत्वमध्यवसीयते, तदप्यसङ्गतम्, स्वाभ्यु-
पगमविरोधात् । तदुभयपगमविरोधश्च बाधाविरहस्य तुच्छत्वभावस्य सत्त्वेन ज्ञापकत्वेन बाधन-
करणात् । पर्युदासवृत्त्या तदन्यज्ञानलक्षणस्य तु विज्ञानपरिच्छेदविशेषादविषयत्वेन तद्व्यवस्थापक-
त्वानुपपत्तेः ।

(A4) अथार्थतयात्वेन यथावस्थितार्थपरिच्छेदलक्षणो विशेषो विज्ञानस्य व्यवस्थाप्यते, सोऽपि
न युक्तः, इतरेतराभ्यदोषप्रसंगात् । तथाहि-सिद्धेऽर्थतयाभावे तद्विज्ञानस्यार्थतयाभावपरिच्छेदत्वसिद्धिः,
तत्सिद्धेऽर्थतयाभावसिद्धिरिति परिस्फुटमितरेतराभ्यत्वम् । तत्र कारणगुणापेक्षा प्रामाण्यजतिः ।

(A2) अगर दूसरे विकल्प में ज्ञान संवाद होने के कारण तार्त्विक स्वरूप का प्रकाशक
है ऐसा समझते हैं, तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस पक्ष में चक्रक दोष की आपत्ति दुर्निवार है ।
यह इस प्रकार-जब तक ज्ञान में वस्तु के यथार्थप्रकाशकत्वस्वरूप विशेष सिद्ध नहीं होता तब तक
संवादार्थिको की यथार्थपरिच्छेदपूर्वक होने वाली प्रवृत्ति नहीं हो सकती और जब तक प्रवृत्ति नहीं
होती तब तक अर्थक्रिया में अर्थात् प्रमाण के द्वारा उत्पन्न होने वाले यथार्थपरिच्छेदरूप कार्य से संवाद
नहीं हो सकता और जब तक संवाद नहीं होता तब तक ज्ञान में यथावस्थित अर्थप्रकाशकत्व की
सिद्धि नहीं हो सकती । इस रीति से चक्रक की आपत्ति पहले ही दी जा चुकी है ।

(A3) अब यदि आप कहते हैं कि-बाध से रहित होने के कारण, ज्ञान का यथार्थपरि-
च्छेदत्व निश्चित होता है, तो यह भी अयुक्त है, क्योंकि अपने मत के साथ विरोध होगा । विरोध
इस प्रकार-आप बाधाभाव को तुच्छ मानते हैं, उसका न सत् रूप से स्वीकार करते हैं, न ज्ञापक
रूप से । यदि आप बाधाभाव को पर्युदास प्रतिषेधरूप मान कर अभाव रूप नहीं किन्तु सद्रूप अर्थात्
उससे भिन्न वस्तु के ज्ञानरूप मानते हैं तो इस प्रकार का बाधाभाव हो तो सकता है परन्तु वह ज्ञान
के यथार्थ प्रकाशकत्व को विषय नहीं करता है, अर्थात् बाधाभावज्ञान का विषय कोई भिन्न ही है,
इसलिए वह ज्ञान के यथार्थप्रकाशकत्व के विषय में उदासीन होने से उसका व्यवस्थापक नहीं
बन सकता ।

(A4) यदि आप कहते हैं कि-‘अर्थतयात्व यानी वस्तु के ज्ञानानुरूपस्वरूप से ही ज्ञान का
यथावस्थितार्थपरिच्छेदरूप विशेष धर्म निश्चित होता है’ तो यह पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि इसमें
अन्योन्याश्रय दोष की आपत्ति होगी । वह इस प्रकार-वस्तु का अर्थतयात्व सिद्ध हो जाय तो उस
वस्तु का ज्ञान यथावस्थितार्थपरिच्छेदस्वरूप होने का सिद्ध होगा । और वस्तु का ज्ञान यथार्थपरि-
च्छेदस्वरूप होने का सिद्ध होने पर वस्तु के तथाभाव स्वरूप की सिद्धि होगी । इस प्रकार अन्योन्या-
श्रय दोष स्पष्ट लगता है । इसलिये इन चार अवान्तर विकल्पो वाला आद्य पक्ष असिद्ध है, अर्थात्
प्रामाण्य का निश्चय अपने कारणों के गुणों की अपेक्षा नहीं रखता है ।

(B) अथ संवादापेक्षः प्रामाण्यविनिश्चयः, सोऽपि न युक्तः, यतः B1 संवादकं ज्ञानं किं समानजातीयमभ्युपगम्यते ? B2 आहोस्त्विद् भिन्नजातीयम् ? इति पुनरपि विकल्पद्वयम् ।

B1 तत्र यदि समानजातीयं संवादकमभ्युपगम्यते, तदाऽत्रापि वक्तव्यम् B1a किमेकसंतान-प्रभवं ? B1b भिन्नसंतानप्रभवं वा ? B1b यदि भिन्नसंतानप्रभवं समानजातीयं ज्ञानान्तरं संवादक-मित्यभ्युपगमः, अयमप्यनुपपन्नः, अतिप्रसंगात्, अतिप्रसंगश्च देवदत्तघटविज्ञानं प्रति यज्ञदत्तघटान्तर-विज्ञानस्यापि संवादकत्वप्रसक्तेः । अथ B1a समानसंतानप्रभवं समानजातीयं ज्ञानान्तरं संवादकमभ्युपगम्यते, तदाऽत्रापि वक्तव्यम्, किं तत् B1ac पूर्वप्रमाणाभिमतविज्ञानगृहीतार्थविषयम् ? B1ad उत भिन्नविषयम् ? इति ।

B1ac तत्र यद्येकार्थविषयमिति पक्षः, सोऽनुपपन्नः, एकार्थविषयत्वे संवाद-संवादकयोरविशेषात् तथाहि-एकविषयत्वे सति यथा प्राक्तनमुत्तरकालभाविनो विज्ञानस्यैकसन्तानप्रभवस्य समानजातीयस्य न संवादकं तद्योत्तरकालभाष्यपि न स्यात् । किं च, तदुत्तरकालभाषि समानजातीयमेकविषयं कुतः प्रमाणत्वेन सिद्धम्-येन प्रथमस्य प्रामाण्यं निश्चाययति ? 'तदुत्तरकालभाविनोऽन्यस्मात् तथाविधादेव' इति चेत् ? तर्हि तस्याप्यन्यस्मात् तथाविधादेवेत्यनवस्था । अथ 'उत्तरकालभाविनस्तथाविषयस्य प्रथमप्रमाणात् प्रामाण्यनिश्चयः'-तर्हि प्रथमस्योत्तरकालभाविनः प्रमाणात् तन्निश्चयः, उत्तरकालभाविनोऽपि प्रथमप्रमाणादिति तदेवैतरेतराशयत्वम् ।

[संवाद की अपेक्षा प्रामाण्यनिश्चय में अनेक विकल्प]

(B) यदि दूसरे विकल्प में आप कहे-प्रामाण्य का निश्चय संवाद की अपेक्षा से होता है तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि यहां भी दो विकल्प हैं B1 संवादी ज्ञान सजातीय है अथवा B2 भिन्न-जातीय है ?

B1 यदि आप संवादी ज्ञान को सजातीय मानते हैं तो यह यह बताइये कि वह सजातीय ज्ञान क्या B1a उसी ज्ञान सतान में होने वाला है B1b अथवा उस ज्ञान सन्तान से भिन्न सन्तानों में उत्पन्न होने वाला है ? प्रश्न का तात्पर्य यह है कि सौमत्तम में ज्ञान का सतान अथवा प्रवाह ही ज्ञाता कहा जाता है । इसलिये उसके प्रति प्रश्न है जो सजातीयज्ञान संवादी है वह क्या B1a एक सतान में अर्थात् एक ज्ञानप्रवाहरूप जीव में उत्पन्न हुआ है ? अथवा B1b भिन्न भिन्न ज्ञानसतानरूप भिन्न भिन्न जीव में उत्पन्न हुआ है ? B1b यदि भिन्न संतानों में अर्थात् भिन्न जीवों में उत्पन्न होने वाले सजातीय (सजातीय विषयक) ज्ञान को संवादी कहे तो यह पक्ष सगत नहीं है, क्योंकि अतिप्रसंग होगा अर्थात् अनिष्ट अर्थ की आपत्ति होगी । अतिप्रसंग इस प्रकार-देवदत्त के घटज्ञान का संवादी यज्ञदत्तजी अन्य घट का ज्ञान भी हो जायगा । B1a यदि इस आपत्ति से बचने के लिये एक सन्तान में उत्पन्न होने वाले सजातीय ज्ञान को संवादी माना जाय तो यहां भी यह बताना जरूरी है कि वह संवादी ज्ञान क्या B1ac प्रमाणरूप से स्वीकृत पूर्वकालीन विज्ञान से गृहीत अर्थ को विषय करता है ? B1ad अथवा भिन्न अर्थ को विषय करता है ?

[एकार्थविषय पक्ष में संवाद-संवादक भाव की अनुपपत्ति]

B1ac यदि आप कहे- वह सजातीय अन्यज्ञान पूर्वकालीन ज्ञान के अर्थ को ही विषय करता

अथ प्रथमोत्तरयोरेकविषयत्व-समानजातीयत्वंकसंतानत्वाऽविशेषेऽप्यस्यन्यो विशेषः, यतो विशेषाद् उत्तरं प्रथमस्य प्रामाण्यं निश्चाययति, न पुनः प्रथममुत्तरस्य । स च विशेषः उत्तरस्य कारणशुद्धिपरिज्ञानानन्तरभावित्वम् । ननु कारणशुद्धिपरिज्ञानमर्थक्रियापरिज्ञानमन्तरेण न सम्भवति, तत्र च चक्रकदोषः प्राक्क्षः प्रतिपादित इति नार्थक्रियाज्ञानसम्भवः । सम्भवे वा तत एव प्रामाण्य-निश्चयस्य संजातत्वाद् व्यर्थमुत्तरकालभाविनः कारणशुद्धिज्ञानविशेषसमन्वितस्य पूर्वप्रामाण्यावगम-हेतुत्वकल्पनम् । तत्र समानजातीयमेकसंतानप्रसवमेकाग्रमुत्तरज्ञानं पूर्वज्ञानप्रामाण्यनिश्चायकम् ।

है, अर्थात् दोनों ज्ञान का विषय एक ही है— तो यह पक्ष अयुक्त है, क्योंकि यदि दोनों ज्ञानों का विषय एक ही अर्थ है तो 'कौन सवाद्य ज्ञान और कौन सवादकज्ञान ?' यह भेद नहीं हो सकेगा । अर्थात् अमुक-ज्ञान में सवाद्यता और अमुकज्ञान में सवादकता स्थापन करने के लिये कोई वैशिष्ट्य नहीं है । यह इस प्रकार-दोनों ज्ञानों का एक ही विषय होने पर जैसे पूर्वकाल का ज्ञान उत्तरकाल में होने वाले एक ही सतान में उत्पन्न एवं सजातीय ज्ञान का सवादक नहीं होता, इसी प्रकार उत्तर काल में होने वाले ज्ञान को भी पूर्वकाल के ज्ञान का सवादक नहीं होना चाहिये ।

इसके अतिरिक्त, वह उत्तरकाल में होने वाला सजातीय और एकविषयक ज्ञान प्रमाणरूप से सिद्ध ही कहाँ है कि जिससे वह पूर्ववर्ती ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय करा सके ? तात्पर्य, स्वयं प्रमाणरूप से असिद्ध ज्ञान दूसरे के प्रामाण्य का निर्णायक नहीं हो सकता । यदि आप उस उत्तरकाल-वर्ती ज्ञान का प्रामाण्य उससे भी उत्तरकालभावि ज्ञान से निश्चित है ऐसा कहते हैं, तो अनवस्था होगी क्योंकि उस उत्तरकाल भावि ज्ञान का प्रामाण्य निश्चित करने के लिये उससे भी उत्तरकालभावी प्रमाणभूत ज्ञान की आवश्यकता होगी । इस आवश्यकता के प्रवाह का कहीं अंत नहीं होगा । तात्पर्य, उत्तरकाल का प्रमाणज्ञान पूर्ववर्ती ज्ञान के प्रामाण्य को सिद्ध करेगा और उत्तरकालीन ज्ञान का प्रामाण्य अन्य उत्तरकालीन सजातीय और एक विषयवाले ज्ञान से सिद्ध होगा तो उसके प्रामाण्य का निश्चय भी अन्य उत्तरकालभावि ज्ञान से होगा । इसलिये अनवस्था आ जायेगी ।

[अथोत्तरकालभाविनः०] इस अनवस्था को दूर करने के लिये यदि आप वहे "उत्तरकाल-भावी ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय अन्य उत्तरकालभावी ज्ञान के द्वारा नहीं मानते, किन्तु प्रथम यानी पूर्वकालभावी प्रमाण से होता है ।" तो वही अन्योन्याश्रय दोष लगेगा क्योंकि प्रथमज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय उत्तरकालभावी प्रमाण से होगा और उत्तरकालभावी ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय पूर्वकालभावी ज्ञान से होगा ।

[कारणशुद्धिपरिज्ञान यह उत्तरज्ञान की विशेषता नहीं है]

यदि कहा जाय कि—अलब्धता प्रथमज्ञान और उत्तर ज्ञान में एकविषयत्व एव समान-जातीयत्व तथा एकविज्ञानसंतानान्तर्गतत्वस्वरूप अवैशिष्ट्य यानी समानता है किन्तु इन समान-ताओं के होने पर भी उत्तरज्ञान में एक वैशिष्ट्य यह है कि जिस के कारण वह पूर्वज्ञान के प्रामाण्य को निश्चित करा सकता है, परंतु पूर्वज्ञान उत्तरज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय नहीं करा सकता । यह वैशिष्ट्य इस प्रकार है— उत्तरज्ञान कारणों की शुद्धि के ज्ञान अनन्तर उत्पन्न होता है,

B1ad अथ 'सिद्धान्तं तद् ज्ञानं पूर्वज्ञानप्रामाण्यनिश्चायकम्,' तदव्ययुक्तम्; एवं सति शुक्तिकायां रजतज्ञानस्य तथाभूतं शुक्तिकाज्ञानं प्रामाण्यनिश्चायकं स्यात्। तन्न समानजातीयमुत्तरज्ञानं पूर्वज्ञानस्य प्रामाण्यनिश्चायकम्।

B2 अथ भिन्नजातीयं प्रामाण्यनिश्चायकमिति पक्षः, तत्रापि वक्तव्यम्-B2a किमर्थक्रियाज्ञानं? B2b उतान्यद्? B2b तत्रान्यदिति न वक्तव्यम्, घटज्ञानस्यापि पटज्ञानप्रामाण्यनिश्चायकत्वप्रसङ्गात्। B2a अथार्थक्रियाज्ञानं संवादकमित्यभ्युपगमः, अयमपि न युक्तः, अर्थक्रियाज्ञानस्यैव प्रामाण्यनिश्चयाभावे प्रवृत्त्याद्यभावतः चक्रकदोषेणाऽसम्भवात्। अथ 'प्रामाण्यनिश्चयाभावेऽपि संशयादपि प्रवृत्तिसम्भवाच्चार्थक्रियाज्ञानस्याऽसम्भवः'-तर्हि प्रामाण्यनिश्चयो व्यर्थः। तथाहि-प्रामाण्यनिश्चयमन्तरेण प्रवृत्तः 'विसंवादभाग् मा भूवम्' इत्यर्थक्रियार्थी प्रामाण्यनिश्चयमन्वेष्टे, सा च प्रवृत्तिस्तन्निश्चयमन्तरेणापि संजातेति व्यर्थः प्रामाण्यनिश्चयप्रयासः।

जबकि पूर्वज्ञान कारणशुद्धि ज्ञानपूर्वक नहीं है। इस वैशिष्ट्य के कारण उत्तरज्ञान ही संवादक यानी पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक बन सकता है। किन्तु इस पर यह कह सकते हैं कि चक्रकदोष के लगने से कारण शुद्धिज्ञान का सम्भव ही नहीं है। यह इस प्रकार, कारण-शुद्धिज्ञान अर्थक्रियाज्ञान के बिना नहीं हो सकता और अर्थक्रियाज्ञान संवादकज्ञान के बिना नहीं होगा, एवं संवादकज्ञान कारणशुद्धि के ज्ञान के बिना नहीं होगा। इस प्रकार अर्थक्रियाज्ञान की अपेक्षा करने में चक्रक दोष लग जाता है। इस प्रकार प्रतिपादन पहले भी हो चुका है। चक्रकदोष के कारण अर्थक्रियाज्ञान का सम्भव नहीं है।

यदि मान लिया जाय कि किसी तरह अर्थक्रियाज्ञान हो सकता है, तो उसी के द्वारा प्रामाण्य का निश्चय भी हो जाने से कारणशुद्धि परिज्ञानविशिष्ट उत्तरकालभावी संवादक ज्ञान व्यर्थ हो जायगा। अर्थात् कारणशुद्धि के ज्ञानविशेष से युक्त संवादकज्ञान को पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय करने के लिये हेतु के रूप में मानना व्यर्थ हो जाता है। निष्कर्ष यह है कि सजातीय व एक विज्ञान सतान में उत्पन्न और एकार्थविषयक उत्तरवर्तीज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय नहीं करा सकता।

[भिन्नविषयक ज्ञान से प्रामाण्य का अनिश्चय]

B1ad यदि आप यह कहें कि 'एकवर्धवाला ज्ञान नहीं किन्तु भिन्न अर्थवाला उत्तरवर्ती ज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक है'-तो यह भी युक्त नहीं है। यदि केवल भिन्नविषयक होने मात्र से उत्तरज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य को निश्चित कर सकता है तो जब शुक्ति में पहले रजत का ज्ञान, बाद में प्रमाणभूत शुक्तिज्ञान होगा, वहा शुक्तिज्ञान भी पूर्व रजतज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक हो जाना चाहिये। क्योंकि वहाँ दूसरा शुक्तिज्ञान रजतज्ञान का उत्तरवर्ती है और भिन्नविषयक भी है एवं सजातीय भी है। तात्पर्य, कोई भी सजातीय उत्तरज्ञान चाहे वह एकार्थ हो या भिन्नार्थक, पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय नहीं करा सकता।

[भिन्नजातीय संवादी उत्तरज्ञान के अनेक विकल्प]

यदि आप सजातीय उत्तरवर्ती संवादीज्ञान को नहीं, किन्तु B2 भिन्नजातीय संवादी उत्तरज्ञान को पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक कहते हैं तो उस उत्तरज्ञान के विषय में भी यह जिज्ञासा

किं च, अर्थक्रियाज्ञानस्यापि प्रामाण्यनिश्चायकत्वेनाऽभ्युपगम्यमानस्य कुतः प्रामाण्यनिश्चयः ? 'तदन्त्यार्थक्रियाज्ञानात्' इति चेत् ? अनवस्था । 'पूर्वप्रमाणात्' इति चेत् ? अन्योन्याश्रयदोषः प्राक् प्रदर्शितोऽत्रापि । अर्थार्थक्रियाज्ञानस्य स्वत एव प्रामाण्यनिश्चयः, प्रथमस्य तथामावे प्रद्वेषः किनि-बन्धनः ? । तदुक्तम्—

यथैव प्रथमं ज्ञानं तत्संवादमपेक्षते ।

संवादेनापि संवादः पुनर्मृग्यस्तथैव हि ॥ []

कस्यचित्तु यदीष्येत स्वत एव प्रमाणता ।

प्रथमस्य तथामावे प्रद्वेषः केन हेतुना ॥ [श्लो० वा० सू० २ श्लो० ७६]

संवादस्याथ पूर्वेण संवादित्वात् प्रमाणता ।

अन्योन्याश्रयभावेन न प्रामाण्यं प्रकल्पते ॥ [] इति ।

होती है कि वह भिन्नजातीय सवादी उत्तरज्ञान क्या B2a अर्थक्रिया का ज्ञान है अथवा B2b उससे भिन्न कोई ज्ञान है ? अर्थक्रियाज्ञान से B2b भिन्न कोई ज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक है—ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि तब तो घटज्ञान भी पटज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक हो जाना चाहिये ।

B2a यदि अर्थक्रिया के ज्ञान को पूर्वज्ञान का सवादी यानी प्रामाण्य का निश्चायक माना जाय तो यह मान्यता भी युक्त नहीं है क्योंकि अर्थक्रिया के ज्ञान में ही प्रामाण्य का निश्चय जब नहीं है तो प्रवृत्ति आदि का सभब कैसे हो सकता है, और प्रवृत्ति के असभब से सवादकज्ञान भी नहीं हो सकेगा क्योंकि चक्रकदोष की आपत्ति है । इसलिये अर्थक्रियाज्ञान पूर्वज्ञान के सवादक होने का सभब नहीं है । अतः यह पक्ष भी युक्त नहीं है । यदि कहा जाय कि—“अर्थक्रियाज्ञान पूर्वज्ञान का सवादक न होता हुआ प्रवर्तक नहीं है यह कहना उचित नहीं क्योंकि प्रवृत्ति सञ्चय-निश्चय साधारण ज्ञान से होती है, अतः अर्थक्रियाज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय न हो तब भी सदेह से प्रवृत्ति हो सकती है, और इस कारण अर्थक्रियाज्ञान के प्रामाण्य का सदेह भी प्रवृत्ति द्वारा पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय करा सकता है”—तो यह उचित नहीं, क्योंकि तब तो प्रामाण्य का निश्चय व्यर्थ हो जाता है । तात्पर्य, प्रामाण्य का निश्चय होना ही चाहिये यह कोई आवश्यक नहीं रहा क्योंकि उसके सदेह से भी प्रवृत्ति मान ली गयी है । इसका तथ्य यह है कि—जब कोई अर्थक्रिया का अभिलाषी प्रामाण्य निश्चित न होने पर भी प्रवृत्ति कर देता है तो भी 'युक्ते विसवाद न हो' अर्थात् 'भेरी ज्ञानानुसारिणी प्रवृत्ति निष्फल न हो' इसके लिये उस ज्ञान के प्रामाण्यनिश्चय की अपेक्षा करता है । परन्तु आपके मतानुसार प्रवृत्ति प्रामाण्य के निश्चय बिना भी हो गयी, इसलिये अब प्रामाण्य के निश्चय का यत्न व्यर्थ हो जाता है ।

[अर्थक्रियाज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय कैसे होगा ?]

इसके अतिरिक्त आप प्रामाण्य निश्चय में अर्थक्रियाज्ञान को कारण कहते हैं तो यह बताइये कि उस ज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय किससे होता है ? अगर कहे—दूसरे अर्थक्रिया के ज्ञान से प्रामाण्य निश्चित हो सकता है—तो इसमें अनवस्था होगी । अगर कहे—अर्थक्रिया के ज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय पूर्वकालवर्तीज्ञान से होगा, तो यहाँ भी पूर्व प्रदर्शित [पृ० २४ पं० २३] अन्योन्याश्रय दोष लगेगा । इस

अथापि स्याद्-अर्थक्रियाज्ञानमर्थाभावे न दृष्टमिति न तत्स्वप्रामाण्यनिश्चयेऽन्यापेक्षम्, साधनज्ञानं तु अर्थाभावेऽपि दृष्टमिति तत् प्रामाण्यनिश्चयेऽर्थक्रियाज्ञानापेक्षमिति । एतदप्यसंगतम्—अर्थक्रियाज्ञानस्याऽपि अर्थमन्तरेण संभवात्, न च स्वप्नजाग्रदवस्थायोः कश्चिद्विशेषः प्रतिपादयितुं शक्यः ।

अथ अर्थक्रियाज्ञानं फलादाप्तिरूपत्वाच्च स्वप्रामाण्यनिश्चयेऽन्यापेक्षम्, साधनविनिर्भासि पुनर्ज्ञानम् नार्थक्रियावाप्तिरूपं भवति, तत् स्वप्रामाण्यनिश्चयेऽन्यापेक्षम् । तथाहि-जलावभासिनि ज्ञाने समुत्पन्ने पानावगाहनाद्यर्थिनः 'किमेतज्ज्ञानावभासि जलमभिमतं फलं साधयिष्यति उत न' इति जाता-शंकाः तत्प्रामाण्यविचारं प्रत्याद्विजन्ते, पानावगाहनार्थावाप्तिज्ञाने तु समुत्पन्नेऽवाप्तफलत्वाच्च तत्प्रामाण्यविचारणाय मनः प्रणिवधति । नेतत् सारम्-‘अवाप्तफलत्वात्’ इत्यस्यानुत्तरत्वात् ।

अनवस्था और अन्योन्याश्रय को दूर करने के लिये अर्थक्रिया ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय स्वतः अर्थात् अन्य हेतु के बिना अपने आप होगा ऐसा अगर माना जाय तब तो प्रथम ज्ञान के ही प्रामाण्य के निश्चय को भी स्वतः मानने में द्वेष किस कारण से ? इसी विषय में कहा भी गया है—

‘जिस प्रकार प्रथम ज्ञान अपने सबाद की अपेक्षा करता है, सबाद को भी इसी प्रकार अन्य सबाद खोजना होगा । यदि किसी एक को स्वतः प्रमाण माना जाय तब तो पूर्वज्ञान के स्वतः प्रमाण होने में आपको द्वेष किस कारण ? ॥ पूर्वज्ञान के साथ सबादी होने से उत्तरकालवर्ती सबाद प्रमाण-भूत है ऐसा कह सकते हैं किन्तु यह नहीं बन सकता, क्योंकि अन्योन्याश्रय दोष होने से अपने प्रामाण्य का निश्चय कराने में समर्थ नहीं है’ ।

[अर्थ के बिना भी अर्थक्रियाज्ञान का संभव]

अब यदि आप कहे-अर्थ के अभाव में अर्थक्रियाज्ञान होता है वैसा नहीं देखा जाता, मतलब, अर्थ के होने पर ही अर्थक्रियाज्ञान होता है, अर्थात् वह ज्ञान कभी स्वविषयव्यभिचारी होता ही नहीं है, इसलिए अर्थक्रियाज्ञान अपने प्रामाण्य का निश्चय कराने में अन्य की अपेक्षा नहीं रखता । जब कि अर्थ-क्रिया का कारणभूत पूर्वज्ञान अर्थ के अभाव में भी देखा जाता है, इसलिये वह प्रामाण्य-निश्चय के लिये अर्थक्रियाज्ञान की अपेक्षा करता है ।-तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि अर्थक्रिया का ज्ञान भी अर्थ के बिना स्वप्नदशा में होता है ऐसा देखा जाता है । आप कहे-“वह ज्ञान तो स्वप्नदशा का और हम जाग्रत् दशा की बात करते हैं कि अर्थ बिना अर्थक्रियाज्ञान नहीं होता है”—तो यह भी युक्त नहीं क्योंकि स्वप्नदशा में और जाग्रद्दशा में होने वाले ज्ञान के स्वरूप में किसी भी प्रकार के भेद का प्रतिपादन शक्य नहीं है क्योंकि स्वप्नदशा में भी जाग्रत् दशा के समान समस्त व्यवहार सच्चा ही प्रतीत होता है । इसलिये स्वप्नदशा का ध्यान रखा जाय तो यह नहीं कह सकते कि अर्थ के बिना अर्थक्रियाज्ञान नहीं होता । फलतः अर्थक्रियाज्ञान स्वतः प्रमाणभूत नहीं किन्तु स्वप्रामाण्य निश्चय में अन्य सापेक्ष है यह कहना होगा ।

[अर्थक्रियाज्ञान फलप्राप्तिरूप होने का कथन असार है]

यदि यहाँ कहा जाय कि-अर्थक्रियाज्ञान पूर्वज्ञान के फल की प्राप्तिस्वरूप [यानी फलानुभूति-रूप] है और फल प्राप्त होने पर किसी को उस फलज्ञान में प्रामाण्य की शका ही नहीं होती है ।

तथाहि-यथा ते विचारकत्वाज्जलज्ञानावभासिनो जलस्य किं सत्त्वम् उक्ताऽसत्त्वम् ? इति विचारणार्थां प्रवृत्ताः, तथा फलज्ञाननिर्भासिनोऽप्यर्थस्य सत्त्वाऽसत्त्वविचारणार्थां प्रवर्तन्ते, अन्यथा तदप्रवृत्तौ तदवभासिनोऽर्थस्याऽसत्त्वाशङ्कया तज्ज्ञानिन्याऽवस्तुविषयत्वेनाऽप्रमाणतया शक्यमानस्य न तज्जलावभासिप्रवर्तकज्ञानप्रामाण्यव्यवस्थापकत्वम् । ततश्चान्यस्य तत्समानरूपतया प्रामाण्यनिश्चयाभावात् कथं अर्थक्रियार्थां प्रवृत्तिनिश्चितप्रामाण्याद् ज्ञानाद् इत्यभ्युपगमः शोभनः ?

किं च भिन्नजातीयं B2 संवादकज्ञानं पूर्वस्य प्रामाण्यनिश्चायकमभ्युपगम्यमानमेकार्थम् B2c ? B2d भिन्नार्थं वा ? B2c यद्येकार्थमित्यभ्युपगमः स न युक्तः, भवन्मतेनाऽवष्टमानत्वात् । तथाहि-रूपज्ञानाद् भिन्नजातीयं स्पर्शाद्विज्ञानं, तत्र च स्पर्शादिकमाभाति न रूपम्, रूपज्ञाने तु रूपम्, न स्पर्शादिकमाभाति, रूपस्पर्शयोश्च परस्परं भेदः, न चावयवी रूपस्पर्शज्ञानयोरेको विषयतयाऽभ्युपगम्यते येनैकविषयं भिन्नजातीयं पूर्वज्ञानप्रामाण्यव्यवस्थापकं भवेत् । अपि च एकविषयत्वेऽपि किं B2ca येन स्वरूपेण व्यवस्थाप्ये ज्ञाने सोऽर्थः प्रतिभाति, किं तेनैव व्यवस्थापके ? B2cb उक्तान्धेन ? तत्र यदि तेनैवेत्यभ्युपगमः स न युक्तः, व्यवस्थापकस्य तावद्धर्मार्थविषयत्वेन स्मृतिवदप्रमाणत्वेन व्यवस्थापकत्वाऽसंभवात् । अथ B2cb रूपान्तरेण सोऽर्थः तत्र विज्ञाने प्रतिभाति, नन्वेवं संवाद-संवादकयोरेक-विषयत्वं न स्यादिति B2d द्वितीय एव पक्षोऽभ्युपगतः स्यात्, स चाऽयुक्तः, सर्वस्याऽपि भिन्नविषयभेक-संतानप्रभवस्य विजातीयस्य प्रामाण्यव्यवस्थापकत्वप्रसंगात् ।

इसलिए इसके प्रामाण्य का निश्चय स्वतः सिद्ध होता है, अर्थात् अर्थक्रियान्न अपने प्रामाण्य के निश्चय के लिये अन्य की अपेक्षा नहीं करता है । परन्तु विवादास्पद पूर्वज्ञान तो तृप्ति आदि अर्थक्रिया के साधनभूत जल आदि का निर्भासी है, वह फलावाप्तिरूप अर्थात् तृप्ति आदि अर्थक्रिया की प्राप्तिरूप नहीं है । अतः वह अपने प्रामाण्य के निश्चय के लिये अन्य की अपेक्षा करता है, अतः वह ज्ञान स्वतः प्रमाणभूत नहीं है । यह इस प्रकार—[जलावभासिनि...] जब जलावभासक ज्ञान उत्पन्न होता है तब जलपानार्थी या स्नानावगाहनार्थी लोग को शायद शका होती है कि हमारे ज्ञान में भासित होने वाला जल हमारे वांछित फल की सिद्धि करे वंसा होगा या नहीं ? इस शका के कारण वे जलज्ञान के प्रामाण्य पर विचार की ओर आकृष्ट होते हैं । जबकि अर्थक्रिया के ज्ञान की स्थिति इससे विपरीत है, जैसे कि जलपान का अथवा स्नानावगाहन का ज्ञान जब हो गया तब तो उसका फल मिल ही गया है अर्थात् वह अवाप्त फल हो ही गया, अब फल प्राप्त हो जाने के कारण फलज्ञान प्रामाण्य का विचार करने के लिये मन लगाना नहीं पड़ता—किन्तु यह कथन भी युक्त नहीं है क्योंकि 'अवाप्तफलता होने से' यह उत्तर कोई उत्तर नहीं है ।

[फलज्ञान में प्रामाण्य की शंका को अश्काश]

अवाप्तफलता का उत्तर असत् होने का कारण यह है कि-मनुष्य विचारक होने से जब जलज्ञान होता है तब विचार करने लगता है कि इस जलज्ञान में भासमान जल का वास्तव में सद्भाव है या असद्भाव ? इसी प्रकार यहाँ भी विचारक मनुष्य किसी प्राप्तव्य अर्थ अर्थात् ज्ञानोत्तर प्रवृत्ति के फल का जब ज्ञान होता है तब विचार करने लगता है कि इस फलज्ञान में भासमान अर्थ सत् है या असत् ? यदि वे इस प्रकार के विचार में प्रवृत्ति नहीं करेंगे तब फलज्ञान में भासमान अर्थ के असत् होने की शका होगी । और उस शका के कारण फलज्ञान में 'शायद यह वस्तु के बिना उत्पन्न हो गया हो अतः हो सकता है वह प्रमाण न हो' इस प्रकार की शका हो सकती है । ऐसी दशा में सशयग्रस्त

फलज्ञान भी प्रवर्तक जलज्ञान में प्रामाण्य का निश्चय नहीं करा सकेगा। फलतः साधननिर्भासीज्ञान से अन्य फलज्ञान भी प्रथमज्ञान से समान होने के कारण, अर्थात् तृप्ति आदि फल का ज्ञान भी तृप्ति आदि के साधनभूत जलज्ञान के समान होने से, किसी में भी प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो सकता। इस दशा में यह कैसे मान सकते हैं कि 'अर्थक्रिया अर्थात् फल के लिये प्रवृत्ति निश्चित प्रामाण्यवाले ज्ञान से ही होती है?' तात्पर्य, यह आपका अभ्युपगम सुचारु नहीं है।

[मिश्रजातीय संवादीज्ञान के उपर अनेक विकल्प]

इसके अतिरिक्त B2 मिश्रजाति के संवादकज्ञान को जो पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक मानते हैं वह क्या एकार्थक=B2c एकविषयवाला होता है? या मिश्रार्थक=B2d मिश्रविषयवाला? यह भी विचार करने योग्य है। यहाँ एकार्थ मिश्रार्थ का तात्पर्य यह है कि पूर्वज्ञान में जो अर्थ प्रकाशित होता है वह अर्थ अगर संवादीज्ञान में प्रकाशित हो तो वह एकार्थ यानी एकविषयवाला कहा जायगा और यदि पूर्वज्ञान में प्रकाशित अर्थ से मिश्र अर्थ संवादीज्ञान में प्रकाशित हो तो वह मिश्रार्थक यानी मिश्रविषयवाला कहा जायगा। B2c यदि आप संवादीज्ञान को एकार्थक मानते हैं तो वह युक्त नहीं है, क्योंकि आपके मतानुसार वह सगत नहीं हो सकता। असंगति इस प्रकार-स्पर्श आदि का ज्ञान रूपज्ञान से मिश्र जाति का है क्योंकि वहाँ स्पर्श आदि की प्रतीति होती है, रूप की नहीं, रूप-ज्ञान में रूप प्रतीत होता है स्पर्श आदि नहीं। रूप और स्पर्श के दो ज्ञान हैं इसलिए रूप एव स्पर्श का भेद सिद्ध होता है। फलतः मिश्रजातीय संवादी उत्तरज्ञान एकार्थक न होने से पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का व्यवस्थापक नहीं हो सकता। अगर आप मानें कि-‘रूप व स्पर्श दोनों मिश्र होने पर भी उनका आश्रयभूत अवयवी एक ही है और वही पूर्वोत्तरज्ञान का विषय होने से पूर्वोत्तरज्ञान एकार्थ हो गये, अतः संवादी उत्तरज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का व्यवस्थापक हो सकेगा’-तो इस प्रकार मानना असंभव है क्योंकि पूर्वकालीन रूपज्ञान व उत्तरकालीन स्पर्शज्ञान का विषयभूत कोई एक अवयवी क्षणिकवाद पक्ष में स्वीकार्य ही नहीं है जिससे मिश्रजातीय उत्तरज्ञान पूर्वज्ञान के साथ एकविषयवाला होकर उसके प्रामाण्य का व्यवस्थापक बन सके, अर्थात् मिश्रजाति का उत्तरज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य को निश्चित करने में कारण हो सके।

(अपि च, एकविषयत्वेऽपि) फिर भी मन लिया जाय कि दोनों ज्ञान एकार्थक=एकविषयक है तो भी व्यवस्थाप्य पूर्वज्ञान में जिसरूप से अर्थ प्रतीत होता है, क्या B2ca उसीरूप से व्यवस्थापक उत्तरज्ञान में वह अर्थ आसित होता है? या किसी B2cb अन्यरूप से? यह सोचना चाहिये। B2ca यदि कहे-पूर्वज्ञान में प्रतीत होने वाले रूप से ही वह उत्तरज्ञान में प्रतीत होता है और इसलिए वह पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक हो सकता है-तो यह युक्त नहीं है क्योंकि व्यवस्थाप्य ज्ञान में जितने धर्म विषयभूत होते हैं वे सभी व्यवस्थापक ज्ञान के भी विषय हैं इसलिए व्यवस्थापकज्ञान स्मृति के समान हो जाता है अतः स्मृतिवत् वह प्रमाण नहीं है। स्मृतिज्ञान अनुभव के यावद्विषयो का ग्राहक होने से गृहीतार्थ ग्राहक है, अतः स्मृति को अनुभववत् प्रमाण नहीं माना जाता। प्रस्तुत में उत्तरज्ञान भी वैसा ही है, इस लिये प्रमाणरूप नहीं होगा। जब वह स्वयं प्रमाणभूत नहीं तब वह पूर्व ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक नहीं बनेगा।

(अथ रूपान्तरेण....) B2cb अब यदि आप संवादीज्ञान में अर्थ को अन्य स्वरूप में प्रतीत होना मानते हैं तो संवाद और संवादक ज्ञान का एक विषय नहीं रहता। इस दशा में मिश्ररूप

तथा किं तत् B2E समानकालमर्थक्रियाज्ञानं पूर्वज्ञानप्रामाण्यनिश्चायकम् ? आहोस्वद् B2F भिन्नकालम् ? यदि B2E समानकालं, किं B2Ea साधननिर्मासिज्ञानग्राहि ? उत B2Eb तद्-ग्राहि ? इति पुनरपि विकल्पद्वयम् । यदि B2Ea तद्ग्राहि, तदसत्, ज्ञानान्तरस्य चक्षुराविज्ञानेऽव-प्रतिभासनात्, प्रतिनियतरूपादिविषयत्वेन चक्षुराविज्ञानानामभ्युपगमात् । अथ B2Eb तद्ग्राहि, न तर्हि तज्ज्ञानप्रामाण्यनिश्चायकम्, तदग्रहे तद्गतधर्माणामप्यग्रहात् ।

B2F अथ भिन्नकालं, तदप्ययुक्तम्; पूर्वज्ञानस्य क्षणिकत्वेन नाशानुत्तरकालभावि विज्ञानेऽप्रति-भासनात्, भासने चोत्तरविज्ञानस्याऽसद्विषयत्वेनाऽप्रामाण्यप्रसक्तितत्तद्ग्राहकत्वेन न तत्प्रामाण्य-निश्चायकत्वम् । तद्ग्राहकं तु भिन्नकालमुत्तरां न तन्निश्चायकमिति न भिन्नकालमप्येकसन्तानज भिन्नजातीय प्रामाण्यनिश्चायकमिति न संवादापेक्षः पूर्वप्रामाण्यनिश्चयः । तेन ज्ञप्तावपि 'ये यद्भावं प्रत्यनपेक्षाः' इति प्रयोगे हेतोर्नासिद्धिः । व्याप्तिस्तु साध्यविपक्षाऽतन्निमित्तत्वव्यापकात् सापेक्षत्वाभि-वर्त्तमानमनपेक्षत्वं तन्निमित्तत्वेन व्याप्यते इति प्रमाणसिद्धेव ।

का प्रकाशक ज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय करता है यह B2d द्वितीय विकल्प मान लेना पड़ेगा- परन्तु वह भी युक्त नहीं है, यदि इस प्रकार माना जाय तो जो-जो भी एकविज्ञानसततिपतित एव विजातीय और पहले ज्ञान की अपेक्षा भिन्न विषयक होगा उन सभी को सवादी यानी पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक मानना पड़ेगा ।

[अर्थक्रियाज्ञान के ऊपर समानाऽसमानकालता का विकल्प]

भिन्नरूप प्रकाशक ज्ञान को प्रामाण्य निश्चायक मान भी लिया जाय तब भी यह प्रश्न होगा- जिस भिन्नजातीय सवादी अर्थक्रियाज्ञान को आप पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक मानते हैं, क्या वह पूर्वज्ञान का B2e समान कालीन है ? या B2f भिन्नकालीन है ? समानकालीन मानने पर भी दो विकल्प खड़े होते हैं कि वह व्यवस्थापक अर्थक्रिया ज्ञान अर्थक्रिया के साधन का प्रकाशक जो पूर्वज्ञान है B2ea उसका ग्राहक है B2eb या नहीं ? इन सब विकल्पों का तात्पर्य यह है कि- जल से होने वाली तृप्ति जलरूप अर्थ की क्रिया है, उस अर्थक्रिया के ज्ञान का व्यवस्थाप्य जलज्ञान है और जल तृप्ति का साधन होने से जलज्ञान साधननिर्मासीज्ञान हुआ, दोनों परस्पर भिन्न जातीय हैं । अब जो तृप्ति का ज्ञान जलज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक बनेगा B2E वह समकालीन होता हुआ या B2F भिन्नकालीन होता हुआ ? प्रश्न का भाव यह है कि जब तृप्तिज्ञान होता है तब वह ज्ञान जिस काल में जल का ज्ञान हुआ है उसी काल में होने के कारण पूर्ववर्ती जलज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक है अथवा भिन्नकाल में होने के कारण तृप्तिज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक है ?

यदि B2E समानकालीन होने के कारण प्रामाण्य का निश्चायक है ऐसा कहते हो तब भी यहाँ और दो विकल्प उपस्थित होते हैं- B2Ea अर्थक्रियाज्ञान साधननिर्मासी ज्ञान का ग्राहक है B2Eb या नहीं ? B2Ea यदि कहा जाय-अर्थक्रिया का ज्ञान साधननिर्मासी ज्ञान का ग्राहक है-तो यह युक्त नहीं है, क्योंकि चक्षु आदि इन्द्रियो से जन्य ज्ञान में किसी अन्य ज्ञान का ग्रहण नहीं होता है । चक्षु आदि इन्द्रियो से जन्य ज्ञान को अपने अपने रूपादि विषयों का ही ग्राहक माना गया है । B2Eb अब यदि आप अर्थक्रिया ज्ञान को साधननिर्मासी ज्ञान का ग्राहक नहीं मानते, तो जब धर्मों साधननिर्मासी ज्ञान ही गृहीत नहीं हुआ तब उसके प्रामाण्यस्वरूप धर्म का ग्रहण कैसे होगा ? क्योंकि धर्म के आश्रय का

ग्रहण न होने पर धर्म का ग्रहण भी नहीं हो सकता। तात्पर्य, समानकालीन अर्थक्रियाज्ञान व्यवस्था-प्यज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक नहीं हो सकता।

B2F अगर कहे- भिन्नकालीन अर्थक्रियाज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक होगा तो [यहाँ भी दो विकल्प खड़े होते हैं कि- B2Fa वह उत्तरज्ञान पूर्वज्ञान का ग्राहक है B2Fb या नहीं ? अगर कहे- B2Fa उत्तरज्ञान पूर्वज्ञान का ग्राहक है तो] यह ठीक नहीं है क्योंकि पूर्वज्ञान क्षणिक है इसलिये उत्पत्तिक्षणोत्तर नष्ट हो जाने से उत्तरक्षणभावी ज्ञान में उसका ग्रहण नहीं हो सकता। कारण, प्रत्यक्ष में विषय समानकालीन होकर ही कारण होता है। यदि उत्तरक्षणोत्पन्न ज्ञान नष्ट हो गये हुये पूर्वज्ञान को भी विषय करेगा तब तो उत्तरविज्ञान को असद्वस्तुविषयक मानना पड़ेगा और इस हालत में उस उत्तरविज्ञान में अप्रामाण्य की आपत्ति होगी। इस कारण, उत्तरकालीन अर्थक्रिया-विज्ञान पूर्वकालीन साधननिर्मासिज्ञान का ग्राहक होने पर भी स्वयं अप्रमाण होने से पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक नहीं हो सकता। (B2Fb दूसरे विकल्प में) भिन्नकालीन ज्ञान पूर्ववर्तीज्ञान का यदि ग्राहक नहीं है तब वह सुतरा पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक नहीं हो सकता। क्योंकि जब धर्म पूर्वज्ञान स्वयं ही गृहीत नहीं है तो इसका धर्म 'प्रामाण्य' कैसे गृहीत हो सकता है ? इन समग्र विकल्पों के परामर्श से यह फलित हुआ कि एक विज्ञानसततपतिपत्ति एवं B2 भिन्न कालीन उत्तरवर्ती अर्थक्रियाज्ञान पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक किसी भी हालत में नहीं हो सकता।

इसलिये पूर्ववर्ती ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय संवाद की अपेक्षा से नहीं हो सकता। इस कारण यह फलित होता है कि प्रामाण्य की ज्ञप्ति के सबब में जो यह प्रयोग किया था कि- 'ये यद्भावं प्रत्यनपेक्षा. ते तत्स्वरूपनियता.' इत्यादि, अर्थात् जो जिस भाव के प्रति निरपेक्ष है वह तत्स्वरूप में नियत होता है। तात्पर्य, जो अर्थात् प्रामाण्य जिस भाव अर्थात् उत्पत्ति-ज्ञप्ति-कार्य इन भावों के प्रति निरपेक्ष है अर्थात् अन्य को अपेक्षा न रखने वाला है वह तत्स्वरूपनियत है अर्थात् नियमत स्वतः होने वाले हैं।'-[पृ० ५ प २०] इस प्रयोग में हेतु अन्यानपेक्षत्व असिद्ध नहीं है, क्योंकि उपरोक्त विवरण से यह सिद्ध हो गया कि प्रामाण्य की ज्ञप्ति में कारणगुण एवं संवाद इत्यादि की अपेक्षा नहीं है।

[स्वतः प्रामाण्य साधक अनुमान के हेतु में व्याप्ति की सिद्धि]

(व्याप्तिस्तु...) 'जो अनपेक्ष है वह तत्स्वरूपनियत है' इस व्याप्ति पर आधारित यह अनुमान जो होता है कि 'प्रामाण्य तत्स्वरूपनियत अनपेक्षत्वात्' इसमें व्याप्ति का भी प्रामाण्य सिद्ध है, जैसे कि- साध्यविपक्ष अतन्त्रियतत्व का व्यापक जो सापेक्षत्व है उसके साथ कभी भी न रहने वाला जो अनपेक्षत्व हेतु है वह अपने साध्य तन्त्रियतत्व के साथ पूर्णतया व्याप्त है यानी अविनाभावी है- यह सिद्ध होता है। उदाहरणार्थ- 'वह्निमान् धूमात्' यहाँ साध्यविपक्ष जलहृद में से धूम निवर्त्तमान है इसलिये वह साध्य वह्नि से व्याप्त होता है। इसी प्रकार 'तन्त्रियत अनपेक्षत्वात्' इस अनुमान में भी साध्यविपक्ष अतन्त्रियत में से अनपेक्षत्व निवर्त्तमान है इसलिये वह अनपेक्षत्व साध्य तन्त्रियतत्व से व्याप्त है-यह प्रमाण सिद्ध ही है।

यतश्च न पूर्वोक्तेन प्रकारेण परतः प्रामाण्यनिश्चयः सम्भवति, ततो 'ये सदेहविपर्ययविषयो-
कृतात्मतत्त्वाः' इति प्रयोगे व्याप्यसिद्धिः । हेतोरचासिद्धता, सर्वप्राणसृतां प्रामाण्ये सदेह-विपर्यया-
भावात् । तथाहि-ज्ञाने समुत्पन्ने सर्वेषां 'अयमर्थः' इति निश्चयो भवति । न च प्रामाण्यस्य सदेहे विपर्यये
वा सत्येष युक्तः । तदुक्तम् — ❧ 'प्रामाण्यग्रहणात् पूर्वं स्वरूपेणैव संस्थितम् । निरपेक्षं स्वकार्यं च'
[श्लो० वा० सू० २ श्लो० ८३], इति । स्वार्थनिश्चयो हि प्रमाणकार्यम्, न च तत् प्रमाणान्तरं
ग्रहणं चापेक्षते इति गम्यते । न चेत्तत् संशय-विपर्ययविषयत्वे सम्भवतीति ।

अथ प्रमाणाऽप्रमाणयोरेक्यस्तौ तुल्यं रूपमिति न संवाद-विसंवादावन्तरेण तयोः प्रामाण्याऽप्रामा-
ण्यनिश्चयः, तदसत्, अप्रमाणे तदुत्तरकालमवश्यभावितौ बाधक कारणादोषप्रत्ययौ तेन तत्राऽप्रामाण्य-
निश्चयः, प्रमाणे तु तयोरभावात् कुतोऽप्रामाण्यशङ्का ? अथ तत्तुल्यरूपे तयोर्दर्शनात् तत्रापि तदाशका,
साऽपि न युक्ता; त्रि-चतुरजानापेक्षामात्रतस्तत्र तस्या निवृत्तिः । न च तदपेक्षातः स्वतः प्रामाण्य-
व्याहृतिः अनवस्था वेत्याशङ्कनीयम्, संवादकज्ञानस्याऽप्रामाण्याशङ्काव्यवच्छेदे एव व्यापारात् अपर-
ज्ञानापेक्षाकाञ्च ।

[परतः प्रामाण्य साधक अनुमान में व्याप्ति और हेतु की असिद्धि]

परतः प्रामाण्यवादी को यह भी ध्यान में रहे कि पूर्वप्रदर्शित रीति से प्रामाण्य के निश्चय में
पर की अपेक्षा का संभव ही नहीं है । इस कारण, परत प्रामाण्यवादी की ओर से पूर्व में किये गये
'ये सदेहविपर्ययविषयीकृतात्मतत्त्वा (० विपर्ययाध्यासिततनवः) ते परतो निश्चितयथावस्थितस्वरूपाः'
इस प्रयोग में व्याप्ति असिद्ध है । एवं हेतु भी असिद्ध है । यह इस प्रकार—अस्तुत प्रयोग में व्याप्ति यह
है कि 'जहाँ जहाँ वस्तुस्वरूप सदेह व भ्रम से ग्रस्त होता है वहाँ वहाँ यथार्थ स्वरूप के निर्णय में
परसापेक्षता होती है ।' किंतु यह व्याप्ति सिद्ध नहीं हो सकती क्योंकि प्रामाण्य के निश्चय में
संवादादिसापेक्षता ही सिद्ध नहीं है । एवं हेतु 'सदेह-भ्रम-ग्रस्तता' प्रामाण्यरूप पक्ष में असिद्ध है ।
क्योंकि किसी भी प्राणी को प्रामाण्य के विषयमें सदेह और भ्रम होता नहीं है । (तथाहि.. ०)
प्रामाण्य में किसी को भी सदेह और भ्रम नहीं होता यह इस प्रकार—जब ज्ञान उत्पन्न होता है तब
सभी को यह निश्चय हो जाता है कि 'यह अमुक अर्थ है' । यदि प्रामाण्य के विषय में सदेह या भ्रम
होता तो यह निश्चय नहीं होना चाहिये । कहा भी है—('प्रामाण्यग्रहणात्'....इत्यादि कारिका का
अर्थ -) प्रमाण का प्रामाण्य गृहीत होने के पहले ही स्वरूप से अवस्थित है । वह अपने कार्य करने में
किसी अन्य की अपेक्षा नहीं करता । प्रमाण का कार्य है 'स्वार्थ' अर्थात् विषय का निश्चय । इसमें वह
किसी अन्य प्रमाण की एव स्वग्रहण की अपेक्षा नहीं करता, अर्थात् प्रमाण उत्पन्न होते ही स्वविषय
का निश्चय हो जाता है । यदि इस प्रमाणज्ञान के विषय में सदेह या भ्रम सम्भवित होता तो अपने
विषय का निश्चय निरपेक्षरूप से नहीं कर पाता ।

[प्रमाणज्ञान और अप्रमाणज्ञान का तुल्यरूप नहीं है]

यदि आप कहते हैं—'प्रमाणभूतज्ञान और अप्रमाणभूतज्ञान का स्वरूप उत्पत्ति में समान है ।
तात्पर्य, उत्पत्तिकाल में दोनों ज्ञान सामान्यरूप से गृहीत होता है, किन्तु (विशेष रूप से अर्थात्)
प्रमाण रूप से या अप्रमाणरूप से गृहीत नहीं होता है इसलिए अगर इसका ग्रहण करना हो तो संवाद
या विसंवाद की अपेक्षा अवश्य रहेगी । इस के बिना उन दोनों के प्रामाण्य-अप्रामाण्य का निश्चय नहीं

❧ 'गृह्यते प्रत्ययान्तरै' इति चतुर्थं पाद ।

तथाहि—अनुत्पन्ने बाधके ज्ञाने परत्र बाध्यमानप्रत्ययसाधर्म्यादिप्रामाण्याशंका, तस्यां सत्यां तृतीयज्ञानापेक्षा, तच्चोत्पन्नं यदि प्रथमज्ञानसंबाधि, तदा तेन न प्रथमज्ञानप्रामाण्यनिश्चयः क्रियते किन्तु द्वितीयज्ञानेन यत् तस्याऽप्रामाण्यमाशंकितं तदेव तेनाऽप्राक्रियते । प्रथमस्य तु स्वत एव प्रामाण्यमिति एवं तृतीयेऽपि कथंचित् संशयोत्पत्तौ चतुर्थज्ञानापेक्षायामयमेव न्यायः । तदुक्तम्—

एवं त्रिचतुरज्ञानजन्मनो नाधिका भतिः ।

प्राप्यते तावतैवैकं स्वतः प्राप्ताभ्यमश्नुते ॥ इति [श्लो० वा० सू० २, श्लो० ६१]

यत्र च वृष्टं कारणम्, यत्र च बाधकप्रत्ययः स एव निष्प्राप्रत्ययः, इत्यस्याप्ययमेव विषयः । चतुर्थज्ञानापेक्षा त्वन्युपगमवादेन उक्ता न तु तदपेक्षाऽपि भावतो विद्यते ।

हो सकता— तो यह कथन युक्त नहीं है । जब अप्रमाणज्ञान उत्पन्न होता है तब उत्पत्ति के बाद बाधकज्ञान अथवा ज्ञान के उत्पादक कारणों में रहे हुए दोष का ज्ञान अवश्य होता है । इस से अप्रामाण्य का निश्चय होता है— परन्तु प्रमाणभूत ज्ञान में न बाधक ज्ञान होता है न कारण के दोष का ज्ञान होता है । इसलिये यहाँ कैसे अप्रामाण्य की शका हो सकेगी ?

(अथ तत्तुल्यरूपे.) यदि आप कहते हैं—‘अप्रमाणभूत ज्ञान के समान प्रमाणभूत ज्ञान में स्वरूपतः तुल्यता यानी ज्ञानसामान्यरूपता होने से उसमें भी बाधक प्रत्यय व कारण दोष प्रत्यय इन दोनों का उद्भव दिखाई पड़ता है अतः वहाँ भी अप्रामाण्य की शका हो सकती है’— किन्तु यह शका भी अयुक्त है अर्थात् बाधक नहीं है, क्योंकि उसी विषय में तीन चार ज्ञानों का सहारा लेकर प्रमाता को अप्रामाण्य की शका दूर हो जाती है । निष्कर्ष, इसलिये प्रामाण्य का निश्चय स्वतः होता है । (न च तदपेक्षातः ०) अगर आप कहें— “तीन चार ज्ञानों की अपेक्षा रख कर अप्रामाण्य की शका दूर करने द्वारा यदि प्रामाण्य का निश्चय मानते हैं तब तो प्रामाण्य स्वतः नहीं हुआ । तात्पर्य, प्रामाण्य का स्वतोभाव व्याहृत हो गया, बाधित हो गया । अथवा यहाँ अगर आप कहें कि तीन-चार ज्ञानों की अपेक्षा मात्र सामान्यतः प्रादुर्भूत अप्रामाण्य की शका दूर करने के लिये ही है इससे प्रामाण्य के स्वतस्त्व में कोई हानि नहीं है, तो भी उन ज्ञानों में भी अप्रामाण्य की आशंका के होने पर अन्य तीन चार ज्ञानों की अपेक्षा करने से अनवस्था तो अवश्य होगी ।”—तो यह कथन युक्त नहीं है । जो ज्ञान सवाद करते हैं वे केवल अप्रामाण्य की आशंका को दूर करते हैं । प्रामाण्य के निश्चय के लिये उनकी अपेक्षा नहीं होती । इस तथ्य की स्पष्टता इस प्रकार है—

[संवाद ज्ञान केवल अप्रामाण्य शंका का निराकरण करता है]

मानो कि किसी ज्ञान उत्पन्न होने पर उसका कोई बाधक ज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ फिर भी उस ज्ञान में बाधित ज्ञानों के साथ सादृश्य होने के कारण अप्रामाण्य की शका हुई, तब ऐसी शका होने पर तृतीय ज्ञान की अपेक्षा रहती है और वह उत्पन्न हुआ । अब यदि वह तृतीयज्ञान प्रथमज्ञान का सवादी हो, तो प्रथम ज्ञान के अप्रामाण्य की शका दूर हो जाती है । यहाँ यह ध्यान में रखने योग्य है कि प्रथम ज्ञान ने जिस अर्थ को प्रकाशित किया है उसी को वह भी प्रकाशित करता है तब भी वह तृतीय ज्ञान प्रथम ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक नहीं है, किन्तु द्वितीय ज्ञान से प्रथम ज्ञान में जिस अप्रामाण्य की शका हुई थी उसका निवर्तक है । ‘जैसे अप्रामाण्य शका का वह निवर्तक है वैसे प्रामाण्य का निश्चायक क्यों नहीं ?’ ऐसी अगर शका की जाय तब उत्तर यह है कि प्रथम ज्ञान के प्रामाण्य का

अथ तृतीयज्ञानं द्वितीयज्ञानसंवादि तदा प्रथमस्याऽप्रामाण्यनिश्चयः, स तु तत्कृतोऽभ्युपगम्यत एव । किंतु द्वितीयस्य यदप्रामाण्यमाशंकितं तत् तेनाऽप्राप्नियते, न पुनस्तस्य द्वितीयप्रामाण्यनिश्चायकत्वे ध्यापारः । यत्र त्वम्यस्ते विषयेऽर्थतत्त्वास्वशंका नोपजायते तत्र बलादुत्पद्यमाना शंका तत्कर्तुं र-नर्थकारिणीत्यावेवितं वार्तिककृता—

प्राशंकेत हि यो मोहादजातमपि बाधकम् । स सर्वव्यवहारेषु संशयात्मा सयं व्रजेत् ॥

न चैतदभिज्ञापमात्रम्, यतोऽशंकनोयेऽपि विषयेऽभिज्ञां किं सर्वत्रार्थाऽनर्थप्राप्तिपरिहारार्थि-नामिष्टानिष्टप्राप्तिपरिहारसमर्थप्रवृत्त्यादिव्यवहाराऽसंभवाद् न्यायप्राप्त एव क्षयः, स्वोत्प्रेक्षितनि-मित्तनिबन्धनाया प्राशंकायाः सर्वत्र भावात् ।

निश्चय स्वतः ही हो जाता है । इसी प्रकार तृतीय ज्ञान में भी यदि किसी कारण से सशय उत्पन्न हो जाय और चतुर्थ ज्ञान की अपेक्षा करनी पड़े तो वहा भी युक्ति का प्रकार यही है । कहा भी है—एवं त्रिचतुर.... इत्यादि, तात्पर्य—तीन चार ज्ञानों की उत्पत्ति से अधिक ज्ञान की आकांक्षा नहीं होती है । इतने से ही पूर्वज्ञान मे स्वतः प्रामाण्य व्याप्त हो जाता है । अर्थात् अप्रामाण्यशका से अवाध्य बन जाता है । जहाँ पर ज्ञान के कारण दूषित होता है और जहाँ बाधक ज्ञान होता है वही ज्ञान मिथ्या ज्ञान है । इसका भी यही विषय है अर्थात् बाधक प्रत्यय क्या करता है ? यही कि जैसे पूर्व मे सवादी प्रत्यय अप्रामाण्य की शका का निवर्तक होता है वैसे वहा भी बाधक प्रत्यय अप्रामाण्य की शका की निवृत्ति करके अप्रामाण्य का निर्णय करता है किन्तु प्रामाण्य को झूठा नहीं है । (चतुर्थः..) यहा जो चतुर्थज्ञान की अपेक्षा कही गयी है वह भी अभ्युपगमवाद से कही गयी है अर्थात् अर्थज्ञान को सुदृढ करने की अपेक्षा से चतुर्थ ज्ञान की अपेक्षा मान ली जाय तो भी प्रामाण्य के स्वतोभाव का निषेध नहीं हो सकता— इस दृष्टि से उसको कहा गया है । परमार्थ से तो चतुर्थ ज्ञान की अपेक्षा नहीं होती है ।

यदि तृतीय ज्ञान द्वितीय ज्ञान का सवादी हो, [यह वहा बनता है जहा प्रथम ज्ञान अप्रामा-ण्यज्ञानास्कन्दित हुआ और द्वितीयज्ञान अप्रामाण्यज्ञानानास्कन्दित हुआ वहाँ प्रवृत्त्यादि के बाद तृतीय ज्ञान सवादी उत्पन्न होता हो] तब प्रथम ज्ञान के अप्रामाण्य का निश्चय होता है अर्थात् प्रथम ज्ञान मे हुए अप्रामाण्य सदेह का निश्चय होता है और वह अप्रामाण्यनिश्चय सवादि तृतीय ज्ञान के द्वारा उत्पन्न हुआ है यह तो स्वीकार लिया जाता है परन्तु दूसरे ज्ञान मे यदि अप्रामाण्य की शका हुई हो, तो उसके निवारणार्थ भी तृतीय ज्ञान की आवश्यकता है, यानी उस शका को तृतीय ज्ञान दूर करता है किन्तु यह ध्यान रखे कि द्वितीय ज्ञान के प्रामाण्य को निश्चित करने मे तृतीय ज्ञान का कोई व्यापार नहीं है ।

(यत्र त्वम्यस्ते.) जहा विषय अम्यस्त यानी परिचित रहता है वहा ज्ञान मे विषय के यथार्थ स्वरूप की शका नहीं होती । यदि वहा भी हठ से शका की जाय तो वह शका करने वाले का ही अनिष्ट करती है । इस तत्त्व को वार्तिककारने भी प्रकट किया है—(आशंकेत. .इत्यादि) जो मूढता-अज्ञानता के कारण बाधक की प्रतीति न होने पर भी ज्ञान के अयथार्थ होने की शका करते चलता है वह सशयात्मा समस्त व्यवहारो मे नाश पाता है ।

प्रेरणाजनिता तु बुद्धिरपौरुषेयत्वेन दोषरहितात् प्रेरणालक्षणाच्छब्दादुपजायमाना लिङाऽऽप्तो-
क्ताक्षबुद्धिवत् प्रमाणं सर्वत्र स्वतः । तदुक्तम्—

चोदनाजनिता बुद्धिः प्रमाणं दोषवर्जितैः ।

कारणजं न्यमानस्वात्मिणाऽऽप्तोक्ताऽक्षबुद्धिवत् ॥ [श्लो० बा० सू० २ श्लो० १४८] इति ।

तस्मात् 'स्वतः प्रामाण्यम्, अप्रामाण्यं परत इति व्यवस्थितम् ।' अतः सर्वप्रमाणानां स्वतः
सिद्धत्वाद् युक्तमुक्तम्—'स्वतः सिद्धं शासनं नातः प्रकरणात् प्रामाण्येन प्रतिष्ठाप्यम्' [पृ० ४ पं० ६]
इदं त्वयुक्तम्—'जिनानाम्' इति । जिनानामसत्त्वेन शासनस्य तत्कृतत्वानुपपत्तेः, उपपत्तावपि परतः
प्रामाण्यस्य निश्चिद्वत्त्वात् । इति ॥

यह केवल आप नहीं है किन्तु हकीकत है, क्योंकि जो विषय शंका करने योग्य नहीं है, उस
विषय में भी जो लोग शंका करते हैं, वे समस्त विषयों में इष्ट की प्राप्ति और अनिष्ट के त्याग के
लिये प्रवृत्ति और निवृत्तिरूप व्यवहार नहीं कर सकते हैं । इस कारण इस प्रकार के लोगों का नाश
युक्तियुक्त है । असंकीर्ण विषयों में शंका न करने का कारण यह है कि स्वमतिकल्पित निमित्तों से
की जाने वाली शंका तो सभी पदार्थों में हो सकती है ।

[प्रेरणाजनित बुद्धि का स्वतः प्रामाण्य]

जो बुद्धि वैदिक विधिवाक्य से उत्पन्न होती है वह विधिवाक्य पुरुषरचित नहीं होने से स्वतः
प्रमाण है । जैसे कि हेतुजन्य अनुमिति, आप्त पुरुष के वचन से अन्य शब्दबोध और इन्द्रियो से अन्य
प्रत्यक्ष ज्ञान अपने अपने विषयों में स्वतः प्रमाणभूत होते हैं । उसका प्रामाण्य निश्चित करने के लिये
किसी अन्य कारण की अपेक्षा नहीं रहती । भीमासा श्लोकवार्तिक में कहा गया है कि—

जो बुद्धि विधिवाक्य से उत्पन्न होती है वह दोषरहित कारणों से उत्पन्न होने के कारण
प्रमाण है, जैसे कि हेतु से उत्पन्न, आप्तवचन से उत्पन्न और इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान ।

दोषरहित धूम आदि हेतु से होने वाला अग्नि आदि का अनुमिति ज्ञान प्रमाण होता है ।
किसी आप्तपुरुष के वचन को सुन कर जो ज्ञान होता है वह भी दोषरहित वचन से उत्पन्न हुआ है
इसलिये प्रमाण होता है । दोषरहित चक्षु आदि से जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह भी प्रमाण होता है ।
इन ज्ञानों के समान निर्दोष विधिवाक्य से उत्पन्न ज्ञान भी प्रमाण है । विधिवाक्य किसी पुरुष से
उत्पन्न नहीं, किन्तु अपौरुषेय है नित्य है, इसलिये पुरुष के साथ सबध रखने वाले दोषों से युक्त
पुरुष से उत्पन्न नहीं है । अतः विधिवाक्यजन्य बोध अप्रामाण्य की संभावना से रहित है । कारणों
के निर्दोष होने से जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह प्रमाण होता है । विधि वाक्य भी एक निर्दोष कारण
है इस लिये उसके द्वारा उत्पन्न होने वाला ज्ञान भी प्रमाण है ।

[शासन स्वतः सिद्ध होने से जिनस्थापित नहीं हो सकता-पूर्वपक्ष समाप्त]

इसलिये सिद्ध हुआ कि प्रामाण्य स्वतः होता है और अप्रामाण्य पर की अपेक्षा से होता है,
इस रीति से समस्त प्रमाणों का प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है, इसलिये उचित ही कहा गया है कि—'शासन
स्वतः सिद्ध है, इस प्रकरण के द्वारा उसकी प्रामाण्यरूप से प्रतिष्ठा करने की आवश्यकता नहीं है ।
(इदं त्वयुक्तम्—) शासन स्वतः प्रमाण है यह प्रतिपादन युक्तियुक्त होने पर भी आपने जो

[(१) उत्पत्तौ परतः प्रामाण्यस्थापने उत्तरपक्षः]

अत्र प्रतिविधोयते-यत्तावदुक्तम् 'अर्थतथाभावप्रकाशको ज्ञातृव्यापारः प्रमाणम्'-[पृ० ४ पं० ८] तदुक्तम्, पराम्युपगतज्ञातृव्यापारस्य प्रमाणत्वेन निवेत्तयमानत्वात् । यद्यप्यन्यवम्यबाधि तस्य यथार्थ-प्रकाशकत्वं प्रामाण्यम्, तच्चोत्पत्तौ स्वतः, विज्ञानकारणचक्षुरादिव्यतिरिक्तगुणानपेक्षत्वात्-[पृ० ४] तत्र प्रामाण्यस्योत्पत्तिरविद्यमानस्यात्मलाभः, सा चेन्नित्युक्ता "देश-काल-स्वभावनियमो न स्यात्" इत्यन्यत्र प्रतिपादितम् । किंच, गुणवच्चक्षुरादिसद्भावे सति यथावस्थितार्थप्रतिपत्तिर्दृष्टा, तदभावे न दृष्टा इति तद्वेतुका व्यवस्थाप्यते, अन्य-व्यतिरेकनिबन्धनत्वादन्यत्रापि हेतुफलभावस्य, अन्यथा दोषवच्चक्षुराद्यन्यव्यतिरेकानुविधायिनी मिथ्याप्रतिपत्तिरपि स्वतः स्यात् । तथाभ्युपगमे "बस्तुत्वाद् द्विविधस्याऽत्र संभवो द्रुष्टकारणात्" [श्लो० वा० सू० २ श्लो० ५४] इति वचो व्याहृतमनुषज्येत ।

'जिनानां शासनम्' अर्थात् 'जिनो के द्वारा स्थापित किया गया शासन' ऐसा कहा वह युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि 'जिन' जैसी किसी व्यक्ति का सद्भाव यानी सत्ता ही नहीं है वे असत् है, इसलिये जिनो के द्वारा रचित कोई शासन है यह बात संगत नहीं हो सकती । [तात्पर्यं, प्रमाणभूत आगम शास्त्रो का कोई प्रवक्ता नहीं होता, और प्रमाणभूत आगम केवल वेद ही है ।] यदि संगत हो तो भी शासन में पर की अपेक्षा प्रामाण्य नहीं हो सकता क्योंकि परतः प्रामाण्य का विस्तार से निषेध किया जा चुका है । [स्वतः प्रामाण्यवाद पूर्वपक्ष समाप्त]

[(१) प्रामाण्य परतः उत्पन्न होता है-उत्तरपक्ष प्रारंभ]

इस विषय में अब प्रतिकार किया जाता है-आपने जो कहा कि 'ज्ञाता का अर्थ' के यथास्थित स्वरूप का प्रकाशक व्यापार प्रमाण होता है यह युक्त नहीं है, क्योंकि परपक्षियो ने जो ज्ञाता के व्यापार को प्रमाणरूप माना है उसका निषेध स्वतोभाव के खण्डन के बाद किया जाने वाला है ।

इसके अतिरिक्त, स्वतः प्रामाण्यवादी ने जो कहा कि 'अर्थ' के यथास्थितस्वरूप का प्रकाशन वह प्रामाण्य है और वह उत्पत्ति में स्वतः है, क्योंकि चक्षु आदि इन्द्रिय से भिन्न किसी गुण की अपेक्षा नहीं करता, इसलिये प्रामाण्य स्वतः उत्पन्न होने वाला कहा जाता है ।' (तत्र प्रामाण्यस्यो०....) वहाँ यह सोचना जरूरी है कि 'प्रामाण्य की उत्पत्ति' में उत्पत्ति क्या है ? 'जो पहले विद्यमान नहीं है उसका अस्तित्व में आना' यही उत्पत्ति है । अगर यह उत्पत्ति निरुक्त यानी बिना कारणसामग्री के हो जाती तब तो देशकालस्वभाव का नियम नहीं बन सकता । अर्थात् कार्योत्पत्ति अमुक ही देश में, अमुक ही काल में व अमुक ही स्वभाववाली नहीं बन सकती । उदाहरणार्थ, मिट्टी का पिंड घटस्वरूप बन जाने पर घट का अस्तित्व दिखाई देता है तो घट की उत्पत्ति कही जाती है । अब यह नियत घट की उत्पत्ति यदि बिना कारण हो तब उसके उपपादन भूत मिट्टीमय पिंड देश में ही उत्पन्न होना, अमुक ही दिन में उत्पन्न होना, अमुक ही दिन में जलाहरणादि स्वभावयुक्त उत्पन्न होना-ऐसा नियत भाव नहीं बन सकता-इस बात का उपपादन अन्य स्थल में किया गया है ।

तात्पर्य यह है कि कारणों से अजन्य ऐसे परमाणु आकाश आदि विद्यमान नित्य पदार्थ किसी एक ही (उपादान) देश व एक ही काल में नहीं रहता है । अब उनका स्वभाव भी नियत नहीं होता है, यानी कारणजन्य पदार्थों के समान तत्कारणाधीन तत्तत्स्वभाव वाला नहीं होता है । यदि प्रामाण्य

यदिपि 'अत्यक्षाऽज्ञाश्रितगुणसद्भावे प्रत्यक्षाऽप्रवृत्तेः तत्पूर्वकानुमानस्याऽपि तद्ग्राहकत्वेनाऽव्यापारात् चक्षुरादिगतगुणानामसत्त्वात् तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वं प्रामाण्यस्योत्पत्तावयुषत्' [पृ० ८] इत्युक्तम्; तदसंगतम्, अप्रामाण्योत्पत्तावयवस्य दोषस्य समानत्वात् । तथाहि—“अतीन्द्रियलोचनाद्याश्रिता दोषाः किं प्रत्यक्षेण प्रतीयन्ते ? उतानुमानेन ? न तावत् प्रत्यक्षेण, इन्द्रियादीनामतीन्द्रियत्वेन तद्गतदोषाणामप्यतीन्द्रियत्वे तेषु प्रत्यक्षस्याऽप्रवृत्तेः । नाप्यनुमानेन, अनुमानस्य गृहीतप्रतिबन्धालग्नप्रसवत्वाम्युपगमात्, लिङ्गप्रतिबन्धग्राहकस्य च प्रत्यक्षस्यानुमानस्य चात्र विषयेऽसम्भवात्, प्रमाणाऽन्तरस्य चात्रानन्तर्भूतस्याऽसत्त्वेन प्रतिपादयिष्यमाणत्वात्”-इत्यादि सर्वमप्रामाण्योत्पत्तिकारणभूतेषु लोचनाद्याश्रितेषु दोषेष्वपि समानमिति तेषामप्यसत्त्वात् तदन्वयव्यतिरेकानुविधानस्याऽसिद्धत्वाद्-प्रामाण्यमप्युत्पत्तौ स्वतः स्यात् ।

- की उत्पत्ति का कोई हेतु न हो तो आकाश के समान उसके देश-काल आदि का नियम भी नहीं होना चाहिये ।

[गुणवान् नेत्रादि के साथ प्रामाण्य का अन्वय-व्यतिरेक]

(किंच गुणव०.....) इसके अतिरिक्त, 'गुणयुक्त चक्षु आदि इन्द्रिय होने पर विषय का यथार्थ प्रत्यक्ष देखा गया है, गुणयुक्त चक्षु आदि इन्द्रिय न होने पर यथार्थ प्रत्यक्ष नहीं देखा गया है ।' इस प्रकार के अन्वय-व्यतिरेक से यथार्थ प्रत्यक्ष यह गुणयुक्त इन्द्रिय हेतुक सिद्ध होता है अर्थात् यथार्थ प्रत्यक्ष व गुणयुक्त इन्द्रिय का हेतु-हेतुमद्भाव सिद्ध होता है । अन्य स्थान में भी जहाँ हेतु-हेतुमद्भाव होता है वहाँ वह भी अन्वय और व्यतिरेक के अधीन ही होता है । अर्थात् जिन दोनों के बीच में पीवापर्यरूप से अन्वय-व्यतिरेक उपलब्ध होता है, तात्पर्य, 'एक के होने पर दूसरे का उत्पन्न होना और उसके न होने पर दूसरे का उत्पन्न न होना' ऐसी परिस्थिति मिलती है वहाँ उन दोनों के बीच में हेतु-हेतुमद्भाव अर्थात् कार्यकारणभाव होता है । अन्यथा, अन्वय-व्यतिरेक होने पर भी हेतु-हेतुमद्भाव न माना जाय तो वस्तु निर्हेतुक अर्थात् स्वतः सिद्ध हो जाएगी । फलतः मिथ्या प्रतीति व दोषयुक्त चक्षु आदि इन्द्रिय इन दोनों के बीच में अन्वय-व्यतिरेक होने पर मिथ्या प्रतीति की भी स्वतः मानना पड़ेगा । फलतः अप्रामाण्य भी स्वतः सिद्ध होगा । यह भी यदि मान लिया जायेगा तो यह जो आपका वचन है 'वस्तुत्वाद ०' इत्यादि, इसका व्याघात होगा । आशय यह है कि—'मिथ्या ज्ञान भी एक वस्तु है, वह दोषयुक्त कारणों से (भ्रम और सशय इन) दो प्रकार से उत्पन्न होता है ।'—इस वचन का व्याघात हो जायेगा ।

[गुणापलाप करने पर दोषापलाप की आपत्ति]

(यदिपि 'अत्यक्षा०.....) यह भी जो आप कह गये हैं—“इन्द्रियो मे रहने वाले अतीन्द्रिय गुणों की सत्ता के विषय में प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति नहीं हो सकती और जब प्रत्यक्ष होना अशक्य है तब प्रत्यक्ष पूर्वक होने वाले अनुमान की भी इन्द्रियाश्रित अतीन्द्रियगुणों के ग्रहण में प्रवृत्ति नहीं हो सकती । इसलिये प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों से इन्द्रियों के गुणों का ज्ञान नहीं हो सकने के कारण इन्द्रिय के परपक्षमान्य गुण असत् हैं । इस लिये प्रामाण्य की उत्पत्ति व इन्द्रिय के गुण इन दोनों के बीच अन्वय-व्यतिरेक मानना युक्त नहीं है” यह पूरा कथन युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि आपने प्रामाण्य की उत्पत्ति के विषय में जिस दोष का उद्घावन किया है वह दोष अप्रामाण्य की उत्पत्ति के विषय

यदपि 'अथ कार्येण यथार्थोपलब्ध्यात्मकेन तेवामविगमः' [पृ० ११ पं० ७] इत्यादि 'यतो न लोकः प्रायशो विपर्ययज्ञानादुत्पादकं कारणमात्रमनुमिनोति किन्तु सम्यग्ज्ञानात्' [पृ० १३ पं० ३] इत्यन्तसम्यग्वाचि; तदप्यसंगतम्, यतो यदि लोकव्यवहारसमाश्रयणेन प्रामाण्याऽप्रामाण्ये व्यवस्थाप्येते तदाऽप्रामाण्यवत् प्रामाण्यमपि परतो व्यवस्थापनीयम् । तथाहि-लोको यथा मिथ्याज्ञानं दोषवच्चक्षुरादिप्रसवमभिवधाति तथा सम्यग्ज्ञानमपि गुणवच्चक्षुरादिसमुत्थमिति तदभिप्रायादप्रामाण्यवत् प्रामाण्यमप्युत्पत्तौ परतः कथं न स्यात् ? तथाहि-तिमिरादिदोषावष्टब्धवक्षुको विशिष्टौषधोपयोगा-च्चाप्ताक्षिर्नैर्मल्यगुणः केनचित् सुहृदा 'कोदक्षे भवतो लोचने वर्त्तते' इति पृष्टः सन् प्राह-'प्राक् सदोषे असूतामिदानीं समासादितगुणे संजाते' इति । न च नैर्मल्यं दोषाभावमेव लोको व्यपदिशति इति शक्यमभिधातुम्, तिमिरादेरपि गुणाभावरूपत्वव्यपदेशप्राप्तेः, तथा च अप्रामाण्यमपि प्रामाण्यवत् स्वतः स्यात् ।

मैं भी समानरूप से लागू होता है । समानता इस प्रकारः—'जिन दोषों को आप अतीन्द्रिय नेत्रादि इन्द्रिय में आश्रित मानते हैं वे प्रत्यक्ष से प्रतीत होते हैं या अनुमान से ? प्रत्यक्ष से उनकी प्रतीति नहीं हो सकती क्योंकि इन्द्रिय अतीन्द्रिय होने से उनमें रहने वाले दोष भी अतीन्द्रिय है इसलिये उनमें प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।

अनुमान से भी इन दोषों का ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि अनुमान उस लिंग से उत्पन्न होता है जिसका साध्य के साथ व्याप्ति सबब ज्ञात होता है, किन्तु प्रस्तुत विषय में ऐसा कोई प्रत्यक्ष या अनुमान सम्भवित नहीं है जो हेतुगत व्याप्ति का ग्राहक हो सके । एव प्रत्यक्ष व अनुमान में अन्तर्भाव न हो सके ऐसा कोई अन्य प्रमाण नहीं है जिससे भी हेतुगत व्याप्ति का ज्ञान तथा इन्द्रियों के अतीन्द्रिय दोषों का ज्ञान हो सके । ऐसा कोई अतिरिक्त तीसरा प्रमाण नहीं है यह बात आगे स्पष्ट की जाने वाली है ।'- (इत्यादि सर्वप्रामाण्य०) इत्यादि जो कुछ प्रामाण्य के स्वतस्त्व पक्ष में कारणरूप से भासमान इन्द्रियगत गुणों की अकिञ्चित्करता सिद्ध करने के लिए कहा है वह सब अप्रामाण्य की उत्पत्ति में कारणभूत लोचनादि आश्रित दोषों के विषय में भी समान है । इस प्रकार दोष भी असत् सिद्ध हो जाने से अप्रामाण्य एव दोष के बीच अन्वयव्यतिरेक सिद्ध नहीं होगा । इसलिए अप्रामाण्य भी उत्पत्ति में स्वतः हो जाएगा ।

[लोकव्यवहार में सम्यग्ज्ञान को गुणप्रयुक्त माना जाता है]

इसके अतिरिक्त, आपने 'यदि यथार्थज्ञान रूप कार्य से गुण का ज्ञान होता है' यहाँ से लेकर 'लोग प्राय उत्पत्ति के कारण का अनुमान भ्रान्त ज्ञान से नहीं किन्तु यथार्थ ज्ञान से करते हैं' यहाँ तक जो कहा है वह भी युक्त नहीं है । इसका कारण यह है कि-लोकव्यवहार का आश्रय लेकर यदि प्रामाण्य और अप्रामाण्य की व्यवस्था की जाय तो अप्रामाण्य के समान प्रामाण्य की प्रतिष्ठा भी पर की अपेक्षा से करनी चाहिये । यह इस प्रकार-लोग तो जिस प्रकार मिथ्या ज्ञान को दोषयुक्त चक्षु आदि से उत्पन्न होने वाला कहते हैं इस प्रकार सम्यग् ज्ञान को भी गुणयुक्त चक्षु आदि से उत्पन्न कहते हैं । इसलिये लोगों के अभिप्राय के अनुसार अप्रामाण्य के समान ही प्रामाण्य भी उत्पत्ति में परत । यानी परसापेक्ष क्यों नहीं सिद्ध होगा ? इसकी अधिक स्पष्टता इस प्रकार है-तिमिर आदि दोषों से युक्त नेत्रवाला मनुष्य किसी विशिष्ट औषध के उपयोग से नेत्रों में निर्मलता स्वरूप गुण को प्राप्त

यदप्यभ्यधापि 'न च तृतीयं कार्यमस्ति' [पृ० १३-पं० ४] इति; तदप्यस्यक्, तृतीय-कार्याभावेऽपि पूर्वोक्तन्यायेन प्रामाण्यस्योत्पत्तौ परतः सिद्धत्वात् । यच्च 'अपि चार्थतथाभावप्रकाश-नलक्षणं प्रामाण्यं' [पृ० १-पं० ६] इत्यादि.... 'विवक्षमेकं स्यादिति वचः परिप्लवेत्' [पृ० १४-पं० ३] इतिपर्यवसानमभिहितम्, तदपि अविहितपरामिप्रायेण । यतो न परस्यायमभ्युपगमः- 'विज्ञानस्य चक्षुरादिसामग्रीतः उत्पत्तावप्यर्थतथाभावप्रकाशनलक्षणस्य प्रामाण्यस्य नैर्मल्यादिसाम-ग्र्यन्तरात् पश्चादुत्पत्तिः', किन्तु, गुणवच्चक्षुरादिसामग्रीतः उपजायमान विज्ञानमागृहीतप्रामाण्यस्व-रूपमेवोपजायत इति ।

ज्ञानवत् तदव्यतिरिक्तस्वभावं प्रामाण्यमपि परतः इति गुणवच्चक्षुरादिसामग्र्यपेक्षत्वात् उत्पत्तौ प्रामाण्यस्यानपेक्षत्वलक्षणस्वभाव हेतुरासिद्धोऽनपेक्षत्वस्वरूप इति 'तस्माच्च एव गुणविकल-सामग्रीलक्षणात्' [पृ० १४-पं० ४] इत्याद्युक्तमभिहितम् । 'अर्थतथात्वपरिच्छेदरूपा च शक्तिः प्रामाण्यं, शक्तयश्च सर्वभावानां स्वत एव भवन्ति' इत्यादि [पृ० १६-१] अदभिधानं तदप्यसमीची-नम् । एवमभिधानेऽप्यावस्थितार्थपरिच्छेदशक्तेरप्यप्रामाण्यरूपामा असत्याः केनचित् कर्तुं भवतः तदपि स्वतः स्यात् ।

कर नेता है तब कोई मित्र उसे पूछता है 'आपके नेत्र कैसे हैं ?' तब वह उत्तर में कहता है 'पहले मेरे - नेत्र दूषित थे, अब वे गुण संपन्न हो गये हैं ।' इसलिये यह कहना शक्य नहीं है कि- 'लोग केवल दोषों के अभाव को ही निर्मलता कहते हैं'-क्योंकि ऐसा कहने पर तो तिमिर आदि दोषों को भी गुणों के अभावरूप में कहना होगा । साराण, लोकदृष्टि में दोष के समान गुण भी स्वतंत्ररूप से प्रसिद्ध हैं, फिर भी गुणों की उपेक्षा करके प्रामाण्य को आप स्वतः मानते हैं, तो दोषों की उपेक्षा करके अप्रा-माण्य को भी स्वतः मानना होगा ।

इसके अतिरिक्त आपने जो कहा है- 'यथार्थोपलब्धि व अयथार्थ' उपलब्धि को छोड़ कर ज्ञान का तीसरा कोई कार्य नहीं है'-वह भी समीचीन नहीं है । क्योंकि तीसरा कार्य भले न हो तो भी पहले कही गयी युक्ति के अनुसार प्रामाण्य उत्पत्ति में पर की अपेक्षा करता है यह सिद्ध हो चुका है । (यच्च 'अपि....') तथा आपने 'वस्तु के यथास्थितभाव का प्रकाशनरूप प्रामाण्य'... यहाँ से लेकर 'समस्त ससार एक हो जायेगा-यह वचन खण्डित हो जायेगा' यहाँ तक जो कहा है वह सब प्रति-वादी के अभिप्राय को बिना समझे ही कहा है । क्योंकि प्रतिवादी यह नहीं मानते कि चक्षु आदि सामग्री से ज्ञान पहले उत्पन्न होता है और उसमें वस्तु के यथार्थस्वरूप प्रकाशनात्मक प्रामाण्य, निर्मलता आदि अन्य सामग्री से बाद में उत्पन्न होता है । प्रतिवादी तो यह मानते हैं कि गुणसहितचक्षु आदि सामग्री से जब ज्ञान उत्पन्न होता है तब आदृहीत यानी उपजात प्रामाण्यस्वरूप वाला ही उत्पन्न होता है ।

[प्रामाण्यरूप वच में अनपेक्षत्व हेतु की असिद्धि]

फलतः जैसे ज्ञान उत्पत्ति में परापेक्ष है उसी प्रकार ज्ञान से अभिन्न स्वभाव वाला प्रामाण्य भी परापेक्ष सिद्ध हुआ । इस प्रकार प्रामाण्य उत्पत्ति में गुणयुक्त चक्षु आदि सामग्री की अपेक्षा रखता है इसलिये आपने जो 'अपेक्षा रहित होने से' इसको हेतुरूप में कहा था वह आपका अनपेक्षत्व यानी 'निरपेक्षभाव' रूप स्वभाव हेतु असिद्ध हुआ । इसलिये आपने जो 'गुण से अतिरिक्त जिस

यदपि 'एतच्च नैव सत्कार्यदर्शनसमाश्रयणादभिधीयते' [पृ० १६-३] इत्यादि 'तवपेक्षा न विद्यते' [पृ० १६-११] इतिपर्यन्तमभिहितम्, तदपि प्रलापमात्रम्, यतोऽनेन न्यायेनाऽप्रामाण्यमपि प्रामाण्यवत् स्वत एव स्यात् । तदपि ही विपरीतार्थपरिच्छेदशक्तिलक्षणं न तिमिरादिविषयसङ्कतिमत्सु लोचनाविषु अस्तीति । अपि च, ज्ञानरूपतामात्मन्यसतीमाविर्भावयन्तीन्द्रियादयो न पुनर्यथावस्थितार्थपरिच्छेदशक्तिमिति न किञ्चिन्निमित्तमुत्पश्यामः ।

कृतस्वतदैश्वर्यं शक्तिभिः प्राप्तं यत इमाः स्वत एवोदयं प्रत्यासादितमहात्म्या न पुनस्तदाधाराभिमतता भावविशेषा इति ? न च तास्तेभ्यः प्राप्तव्यतिरेकाः यतः स्वाधाराभिमतभावकारणेभ्यो भावस्थोत्पत्तावपि न तेभ्य एवोत्पत्तिमनुभवयुः । व्यतिरेके स्वाधर्यस्ततोऽभवन्त्यो न सम्बन्धमाप्नुयुः, भिन्नानां कार्य-कारणभावव्यतिरेकेणापरस्य सम्बन्धस्थानावात्, आश्रयाभ्यसम्बन्धस्यापि जन्यजनकभावभावेऽतिप्रसंगतो निवेत्स्यमानत्वात् । धर्मत्वाच्छक्तेराश्रय इत्यप्युक्तम्, असति पारतन्त्र्ये परमार्थतस्तदयोगात् । पारतन्त्र्यमपि न सतः, सर्वनिराशंसत्वात्, असतोऽपि व्योमकुसुमस्येव न, तत्त्वादेव । अनिमित्ताश्च न देश-कालद्रव्यनियमं प्रतिपद्यन् । तद्वि किञ्चित् क्वचिदुपलोयेत नवा यद् यत्र कथञ्चिद् आयत्तमनायत् वा । सर्वप्रतिबन्धविवेकिन्यश्चेच्छक्त्यो, नेमाः कस्यचित् कदाचिद् विरमेद्युरिति प्रतिनियतशक्तिमोगिता भावानां प्रमाणप्रमिता न-स्यात् ।

सामग्री से विज्ञान उत्पन्न होता है उसी सामग्री से प्रामाण्य भी उत्पन्न होता है, अतः प्रामाण्य उत्पत्ति में स्वतः है' इत्यादि जो कहा था वह अब अयुक्त सिद्ध होता है । (अर्थतथात्वपरिच्छेद...) इसी प्रकार आपने जो कहा था कि "वस्तु की यथार्थता के ज्ञानरूप जो शक्ति है वही प्रामाण्य है और सब भावों की शक्तिया स्वत ही होती हैं इसलिये भी प्रामाण्य स्वत है"-यह कथन भी युक्त नहीं है क्योंकि यदि इस प्रकार कहा जाय तो अयथार्थरूप से अर्थ के प्रकाशन की शक्ति जिसको अप्रामाण्य कहा जाता है, उसके भी असत् होने पर उसको कोई उत्पन्न नहीं कर सकेगा इसलिये वह भी स्वतः होनी चाहिये ।

[अप्रामाण्यात्मक शक्ति में भी स्वतोभाव आपत्ति]

आपने जो "सत्कार्यवाद को मानकर यह हम नहीं कहते ।" यहा से लेकर (जलाहरणादि में घट को) उसकी यानी दड की अपेक्षा नहीं है' । यहा तक कहा था वह भी केवल प्रलाप है-अर्थ-हीन वचन है, क्योंकि यदि आपकी इस युक्ति को माना जाय तब अप्रामाण्य भी प्रामाण्य के समान स्वत ही हो जाना चाहिये क्योंकि विज्ञान निष्ठ अर्थतथाभावपरिच्छेदशक्तिरूप प्रामाण्य जैसे ज्ञानोत्पत्ति के पूर्व नेत्रादि कारणों में विद्यमान नहीं है वैसे ही विपरीतार्थपरिच्छेदशक्तिरूप अप्रामाण्य भी तिमिर आदि दोषयुक्त नेत्रादि कारणों में ज्ञानोत्पत्ति के पूर्व विद्यमान नहीं है इसलिये उसको भी स्वतः मानना पड़ेगा । इसके अतिरिक्त, 'इन्द्रिय आदि अपने भीतर में अविद्यमान ज्ञानरूपता को उत्पन्न करते हैं परन्तु अर्थतथाभावपरिच्छेदशक्तिरूप प्रामाण्य को उत्पन्न नहीं करते,' इस पक्षपात में कोई निमित्त नहीं दिखाई देता ।

[शक्तियाँ स्वतः उत्पन्न नहीं हो सकती]

यह भी विचारणीय है कि उपर्युक्त स्थिति में शक्तियों ने यह ऐश्वर्य कहा से प्राप्त कर लिया जिससे ये शक्तिया तो स्वत-अपने आप उत्पन्न होने की महीमावाली है और उनके आधारभूत

व्यतिरेकाऽव्यतिरेकपक्षस्तु शक्तीनां विरोधाऽनवस्थोभयपक्षोक्तदोषादिपरिहाराद् विनाऽनु-
बोधोऽयः । अनुभयपक्षस्तु न युक्तः, परस्परपरिहारस्थितरूपाणामेकनिषेधस्यापरिधानान्तर्रीयकत्वात्
न च विहितस्य पुनस्तस्यैव निषेधः, विधि-प्रतिषेधयोरेकत्र विरोधात् ।

ज्ञानादि भावविशेष बेचारे रवत उत्पन्न नहीं हो सकते । एवं ऐसा भी नहीं कह सकते हैं-कि ये
शक्तिया अपने आधारभूत भावों से भिन्न हैं, जिससे अपने आधारभूत भावों के कारणों से भाव के
उत्पन्न होने पर भी उन्हीं कारणों से वे शक्तिया स्वयं उत्पन्न न हो सके । (व्यतिरेके स्वाश्रय...)
यदि इन शक्तियों को आधारभूतभावों से भिन्न माना जाय तो उन से उत्पन्न न होने के कारण
इन शक्तियों का अपने आधारभूत भावों के साथ सवध नहीं होना चाहिये । जो पदार्थ भिन्न होते
हैं उनमें कार्यकारणभाव को छोड़कर कोई अन्य सवध नहीं होता । अलवत्ता आश्रय-आश्रयिभाव
सवध हो सकता है, किन्तु यह भी यदि कार्य-कारण भाव न होने पर हो तो अतिप्रसंग होने से ऐसे
आश्रय-आश्रयिभाव का निषेध किया जाने वाला है ।

[शक्ति का आश्रय के साथ धर्म-धर्मिभाव दुर्गम है]

(धर्मत्वाच्छक्ते....) अब यदि आप कहे-‘शक्ति धर्म है इसलिये उसका आधारभूत धर्मों यह
आश्रय भी है, क्योंकि बिना धर्मों धर्म नहीं रह सकता । तात्पर्य, कार्य-कारणभाव न होने पर भी
आश्रय-आश्रयिभाव हो सकता है’-तो यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि धर्म धर्मों का परतन्त्र
होता है, अतः परतन्त्रता न होने पर तात्त्विक दृष्टि से शक्ति धर्मरूप नहीं हो सकती । अगर कहे-
परतन्त्रता जैसी कोई वस्तु ही नहीं है, क्योंकि अगर वह हो तब सत् की है या असत् की ? सत् पदार्थ
की परतन्त्रता नहीं हो सकती क्योंकि जो सत् है वह किसी की भी अपेक्षा से रहित होता है और जो
असत् है वह गगनकुसुमवत् असत् होने के कारण ही किसी की अपेक्षा से रहित होता है । (अनिमि-
ताश्चेमा....) फिर यदि ये शक्तिया बिना निमित्त कारण होती हो तो वे देश-काल और द्रव्य के
नियम का पालन नहीं करेगी । तात्पर्य, वे शक्तिया नियतरूप से अमुक ही देश में रहने वाली, अमुक
काल में ही रहने वाली एवं अमुक ही आश्रयद्रव्य में रहने वाली हो ऐसा नियम नहीं बन सकेगा ।
जो सत् पदार्थ निमित्तमित्तक होता है वह किसी अमुक ही देश-काल या द्रव्य के साथ ही संवन्ध रखने
वाला हो ऐसा नियम नहीं बन सकता । जो सर्वथा असत् होते हैं उनमें भी अमुक ही देश-काल और
द्रव्य के साथ सवन्ध हो ऐसा नियम भी नहीं हो सकता । (तद्धि किंचित्....) तो यहाँ शक्ति के बारे
में दो विकल्प हो सकते हैं, शक्ति किसी अन्य को आयत्त है या अनायत्त ? अगर आयत्त हो तो उसमें
उसकी लीनता होनी चाहिये और अनायत्त हो तब उसमें उसकी लीनता नहीं हो सकती । अब यदि
शक्तिया सब प्रकार के नियत सवन्ध से मुक्त हो तो वे किसी भी पदार्थ में से कभी भी व्यावृत्त नहीं
होनी चाहिये । फलतः सर्व भाव, नियत यानी अमुक अमुक शक्ति वाले अवश्य होते हैं यह जो
प्रमाणसिद्ध है वह नहीं बन सकेगा ।

[शक्ति आश्रय से भिन्नाऽभिन्न या अनुभय नहीं है]

शक्ति अपने आश्रय से व्यतिरिक्त है या अव्यतिरिक्त, इन दो पक्ष की सदोषता देखकर यदि
व्यतिरिक्त-अव्यतिरिक्त यह उभय पक्ष का स्वीकार किया जाय तो वह तो प्रस्तुत करने की स्थिति में
भी आप नहीं है, क्योंकि व्यतिरिक्त और अव्यतिरिक्त इन दोनों का परस्पर विरोध है । अगर,

ये द्वाहुः—‘उत्तरकालभाविनः संवादप्रत्ययाच्च जन्म प्रतिपद्यते शक्तिरक्षणं प्रामाण्यमिति स्वत उच्यते, न पुनर्विज्ञानकारणान्नोपजायत इति’ ।—तेऽपि न सम्बन्धं प्रचक्षते, सिद्धसाध्यतादोषात् । अप्रामाण्यमपि चैवं स्वतः स्यात् । न हि तदप्युत्पन्ने ज्ञाने विसंवादप्रत्ययादुत्तरकालभाविनः तत्रोत्पद्यते इति कस्यचिदभ्युपगमः । यदा च गुणवत्कारणजन्यता प्रामाण्यस्य शक्तिरूपस्य प्राप्तनन्यायादवस्थिता, तदा कथमौत्सर्गिकत्वम्, तस्य दुष्टकारणप्रभवेषु मिथ्याप्रत्ययेष्वभावात् । परस्परव्यवच्छेदरूपाणामेकत्रासंसंवात् । तस्माद् ‘गुणैर्म्यो दोषाणामभावस्तदभावादप्रामाण्यद्वयाऽसरवेनोत्सर्गोऽनप्यो हित एवास्ते’—[द्रष्टव्य-श्लो० वा० २-६५] इति वचः परिकल्प्युप्रायम् ।

व्यतिरेक-अव्यतिरेक को व्यतिरेक सहित अव्यतिरेक नहीं किंतु एक विजातीय सम्बन्धविशेष रूप माना जाय तो यह प्रश्न होगा कि यह विजातीय सम्बन्ध उसके आश्रय से भिन्न है या अभिन्न ? इसके लिये भी अगर विजातीय सम्बन्ध माना जाय तो इस रीति से अनवस्था दोष की आपत्ति होगी । अगर व्यतिरेकसहित अव्यतिरेकरूप सम्बन्ध माना जायगा तो उभयपक्षोक्त दोष सहज आपन्न होगा । जब तक इन दोषों का परिहार न किया जाय तब तक शक्ति और भावों का भेदाभेद है इस पक्ष की घोषणा नहीं करनी चाहिये ।

(अनुभयपक्षस्तु...) इस विषय में जो अनुभय पक्ष है अर्थात् भेद और अभेद का निषेधरूप पक्ष है वह भी युक्त नहीं है । इस पक्ष के अनुसार आश्रय के साथ शक्ति का भेद भी नहीं है और अभेद भी नहीं है । तात्पर्य, शक्ति अपने आश्रय से न भिन्न है, न अभिन्न है इस प्रकार का अनुभय पक्ष युक्त नहीं है । क्योंकि एक दूसरे को छोड़ कर रहने के स्वभाव वाले जो पदार्थ होते हैं, उदाहरणार्थ प्रकाश और अन्धकार, वहाँ यदि एक का निषेध हो तो दूसरे का विधान अवश्य होता है । भेद और अभेद परस्पर को छोड़ कर रहने के स्वभाव वाले हैं, यदि भेद है तो अभेद या भेदाभाव नहीं हो सकता । यदि भेद नहीं है तो अभेद का विधान हो जाता है । इसलिये जिसका विधान किया जाता है, उसका निषेध नहीं किया जा सकता । क्योंकि एक ही पदार्थ के सम्बन्ध में विधान और निषेध इन दोनों का विरोध है, इसलिये अनुभयपक्ष युक्त नहीं है ।

[उत्तरकालीन संवादी ज्ञान से अनुत्पत्ति में सिद्धसाधन]

जो लोग कहते हैं—“शक्तिरूप प्रामाण्य उत्तरकाल भावि सवादी ज्ञान से उत्पन्न नहीं होता है, इसी कारण प्रामाण्य को स्वत कहा जाता है, नहीं कि विज्ञान के कारणों से प्रामाण्य उत्पन्न नहीं होता है इसलिये ।”—उन लोगों का यह कथन भी युक्त नहीं है । क्योंकि इस कथन में सिद्ध-साध्यता का दोष आता है । कारण, प्रामाण्य के स्वतस्त्व का यह स्वरूप प्रतिवादी भी मानता है । वे भी कहते हैं कि प्रामाण्य उत्तरभावी सवादी ज्ञान से उत्पन्न नहीं होता है अब ऐसा मानने वाले प्रतिवादी के सामने यही सिद्ध करने का प्रयास करना यह सिद्धसाध्यतारूप दोष है । (अप्रामाण्यमपि .) इसके अतिरिक्त यदि इसी रीति से यानी सवादी ज्ञान से उत्पन्न न होने के कारण प्रामाण्य को स्वत कहा जायेगा तो अप्रामाण्य को भी स्वत मानना पड़ेगा क्योंकि वह भी उत्तरकालभावी बाधकज्ञान से उत्पन्न नहीं होता । अप्रामाण्य के विषय में भी ‘पहले ज्ञान उत्पन्न होता है, बाद में उससे उत्तरकाल-भावी बाधक यानी विसवादी ज्ञान से अप्रामाण्य उत्पन्न होता है’ इस प्रकार कोई मानता नहीं है ।

(यदा च गुण . ०) फिर जब पहले कहे हेतु के द्वारा शक्तिरूप प्रामाण्य गुणवान कारणों से जन्य सिद्ध हो चुका है तब उसको औत्सर्गिक अर्थात् उत्सर्ग से ज्ञानसामान्य से उत्पन्न कैसे कहा जा

इतद्वचनं च अचोऽयुक्तम्-विपर्ययेणाप्यस्योद्बोधयितुं शक्यत्वात् । तथाहि-दोषेभ्यो गुणानाम-
भावस्तदभावात्प्रामाण्यद्वयाऽसत्त्वेनाऽप्रामाण्यमौत्सर्गिकमास्त इति ब्रूवतो न वक्षत्रं वक्रीभवति ।

किंच गुणेभ्यो दोषाणामभाव इति न तुच्छरूपो दोषाभावो गुणव्यापारनिष्पाद्यः, तत्र व्यति-
रिक्ताऽव्यतिरिक्तविकल्पद्वारेण कारकव्यापारस्याऽसम्भवात्, अवहिरजस्युपगमाच्च । तुच्छाभावस्या-
भ्युपगमे वा, 'भावान्तरविनिर्मुक्तो, भावोऽत्रानुपलम्भवत् ।

अभावः सम्मतस्तस्य हेतोः किं न समुद्भवः ॥' इति वचो न शोभेत् ।

तस्मात् पदुदासवृत्त्या प्रतिबोगिगुणात्मक एव दोषाऽभावोऽभिप्रेतः । ततश्च गुणेभ्यो दोषा-
भाव इति ब्रूयता गुणेभ्यो गुणा इत्युक्तं भवति । न च गुणेभ्यो गुणाः कारणानामात्मभूता उपजायन्त
इति, स्वात्मनि क्रियाविरोधात् स्वकारणेभ्यो गुणोत्पत्तिरद्भावाच्च । तदभावादप्रामाण्यद्वयाऽसत्त्व-
मपि प्रामाण्यमभिधीयते । ततश्च गुणेभ्यः प्रामाण्यमुत्पद्यत इति अभ्युपगमात् परतः प्रामाण्यमुत्पद्यत
इति प्राप्तम् ॥

सकता है ? अर्थात् औत्सर्गिक नहीं कहा जा सकता । क्योंकि दोषयुक्त कारणों से जन्य मिथ्याज्ञानों
में प्रामाण्य नहीं होता है । (परस्परव्यवच्छेद....) प्रामाण्य और अप्रामाण्य परस्पर के निषेधरूप हैं ।
वे दोनों एक-दूसरे को नहीं रह सकते । इसलिये श्लोकवार्तिक में यह जो कहा गया है कि-‘गुणों से
दोषों का अभाव होता है, अर्थात् जहाँ गुण रहते हैं वहाँ प्रतिपक्षी दोष नहीं रह सकते । फलतः दोषों
के अभाव से दो प्रकार का अप्रामाण्य अर्थात् सदेह और भ्रम भी नहीं रह सकता । इसलिये जो उत्तरण
है अर्थात् ज्ञानमान में प्रामाण्य होने का औत्सर्गिक नियम है वह निरपवाद है ।’-यह कथन सर्वथा
असार है क्योंकि पूर्वोक्तरीति से प्रमाणज्ञान गुणवत्कारणजन्य होता है-यह सिद्ध हो चुका है ।

[अप्रामाण्य को औत्सर्गिक कहने की आपत्ति]

पूर्वोक्त वचन असार होने का यह भी एक कारण है कि जो कुछ उसमें कहा गया है उसके
विपरीत स्वरूप को भी घोषित किया जा सकता है-‘जैसे कि, दोषों से गुणों का अभाव होता है, गुणों
के न रहने से दो प्रकार का प्रामाण्य (प्रत्यक्ष का और अनुमान का प्रामाण्य) नहीं रहता, और इसके
कारण अप्रामाण्य औत्सर्गिक रूप से रह जाता है, अर्थात् ज्ञानसामान्य के साथ सलग्न अप्रामाण्य
दुनिवार होता है’-कोई इस प्रकार बोले तो उसका मुँह टेढ़ा यानी बक्र नहीं होगा ।

इसके अतिरिक्त, गुणों से दोषों का अभाव उत्पन्न होता है-यह आपका कथन है-परन्तु दोषों
का अभाव तुच्छ होने से वह गुणों के व्यापार से उत्पन्न नहीं हो सकता । जैसे कि बंध्यापुत्र, आकाश-
कुसुम आदि तुच्छ स्वरूप के हैं, उनकी उत्पत्ति किसी भी कारण के व्यापार से नहीं होती । तुच्छ में
कारको का व्यापार भिन्न और अभिन्न विकल्पों के द्वारा किसी भी प्रकार से सिद्ध नहीं होता ।

यदि तुच्छ स्वरूप दोषाभाव को गुणों के व्यापार से उत्पन्न होने वाला कहा जाय तो उस
दोषाभाव से गुणों का व्यापार भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न है तो उसका दोषाभाव के साथ
संबन्ध न होने से उससे वह उत्पाद्य कैसे कहा जाय ? अगर कारणगुणों का व्यापार दोषाभाव से
अभिन्न है तब वह व्यापार दोषाभाव के समान तुच्छ हो जायगा । अतः दोनों अवस्थाओं में गुणों
के व्यापार का सम्भव नहीं हो सकता । यह भी ध्यान देने योग्य है कि आप दोषाभाव को तुच्छ स्वरूप
नहीं मानते । यदि दोषाभाव को तुच्छ स्वरूप माने तो आपका यह वचन कि-

ततश्च स्वार्थावबोधशक्तिरूपप्रामाण्यात्मलाभे चेत् कारणापेक्षा, काऽन्या स्वकार्यप्रवृत्तिर्यं स्वयमेव स्यात् ? तेनाऽयुक्तमुक्तम्, 'लब्धात्मनां स्वकार्येषु प्रवृत्तिः स्वयमेव तु' ॥ [पृ. १६-पं. ६] इति । घटस्य जलोद्ब्रह्मव्यापारात् पूर्वं रूपान्तरेण स्वहेतोरुत्पत्तेर्युक्तं मृदादिकारणनिरपेक्षस्य स्वकार्यं प्रवृत्तिरित्यतो विसदृशमुदाहरणम् । उत्पत्त्यन्तरमेव च विज्ञानस्य नाशोपगमात् कुतो लब्धात्मनः प्रवृत्तिः स्वयमेव ? तदुक्तम्—[श्लो० वा० सू० ४-५५.५६]

न हि तत्क्षणमप्यास्ते जायते वाऽप्रमात्मकम् । येनार्थग्रहणे पश्चाद् व्याप्रियेतेन्द्रियादिवत् ॥१॥

तेन अन्यैव विषये बुद्धेर्व्यापार उच्यते । तदेव च प्रमारूपं, तद्वती करणं च धीः ॥२॥ इति ।

भावान्तरविनिर्मुक्तो भावोऽत्रानुपलम्भवत् ।

अभाव सम्मतस्तस्य हेतो किं न समुद्भव ॥

जिसका तात्पर्य है—“जो भाव अन्य भाव से रहित होता है वही उस भाव का अभाव माना जाता है । इससे अनुपलभ दृष्टान्त है, और जब वह अभाव भावात्मक है तब उसकी हेतु से उत्पत्ति कभी न होगी ?”—यह वचन शोभास्पद नहीं रहेगा । यहा अनुपलम्भ दृष्टान्त इस प्रकार है—किसी स्थान में जब घट का अनुपलम्भ होता है तब वहा पट आदि प्रतीत होने पर ही होता है । पट आदि की प्रतीति न हो तो घट का अनुपलम्भ नहीं प्रतीत होता । पट आदि का ज्ञान ही घट के अनुपलम्भ काल में प्रतीत होता है । इस प्रकार जब एक भावपदार्थ अन्य भावपदार्थ से रहित होता है तो वह अभाव कहा जाता है । अभाव शब्द से कहे जाने पर भी उसका स्वरूप भावात्मक होता है । भावात्मक होने के कारण उस अभाव की उत्पत्ति भी हेतुओं से होनी चाहिये, फलतः दोषाभाव तुच्छ अभाव नहीं किन्तु भावात्मक है ।

[दोषाभाव में पर्युदास प्रतिषेध कहने में परतः प्रामाण्य आपत्ति]

(तस्मात् पर्युदास....) निष्कर्ष यह कि दोषाभाव शब्द से जो दोष का निषेध होता है वह पर्युदास प्रतिषेध रूप है [अभाव दो रीति से अभिव्यक्त किया जाता है १ पर्युदास प्रतिषेध से २, प्रसज्य प्रतिषेध से । उदाहरणार्थ, 'घट पटो न' (=घट यह पट नहीं है) यह पर्युदास प्रतिषेध है और यहा एक भाव का दूसरे भाव में तादात्म्य होने का निषेध किया जाता है । 'आकाश में कुसुम नहीं है' यह प्रसज्य प्रतिषेध है और यहा एक भाव में दूसरे भाव के अस्तित्व का निषेध किया गया है । अब प्रस्तुत] में विज्ञान सामग्री के अन्तर्गत जो गुण है वही दोषाभावरूप है, अब दोषों का प्रतियोगी यानी विरोधी जो गुण है उन से वह दोषाभाव अभिन्न है । तो जब आप कहते हैं—गुणों से दोषों का अभाव होता है—तो इस का अभिप्राय यही हुआ कि गुणों से गुण उत्पन्न होते हैं, अर्थात् गुणों से ही कारणाभिन्न गुण उत्पन्न होते हैं—किन्तु यह मानना युक्तियुक्त नहीं है—क्योंकि कोई भी कारक अपने स्वरूप में किया को नहीं उत्पन्न कर सकता । कुठार अपने से भिन्न काष्ठ का तो छेदन कर सकता है किन्तु खुद का छेदन यानी दो टुकड़े नहीं कर सकता ।

दूसरी बात यह है कि गुणों की उत्पत्ति गुण के उत्पादक कारणों से ही होती है, गुणों से नहीं, जब आप कहते हैं दोषों के अभाव के कारण दो प्रकार का अप्रामाण्य नहीं रहता, तब 'नहीं' को पर्युदास प्रतिषेध मानने पर अप्रामाण्य द्वय का अभाव ही प्रामाण्य होगा—तब उसका अर्थ होगा—प्रामाण्य गुणों से उत्पन्न होता है, इससे यह सिद्ध होगा कि प्रामाण्य की उत्पत्ति पर की अपेक्षा से होती है ।

तस्माज्जन्मव्यतिरेकेण बद्धव्यापारमावात् तत्र च ज्ञानानां सगुणेषु कारणेष्वपेक्षावचनात् कुतः स्वातन्त्र्येण प्रवृत्तिरिति ? किं तज्ज्ञानस्य कार्यं यत्र तद्व्यापारः प्रवृत्तिः स्वयमेवोच्यते ? 'स्वार्थपरिच्छेद'श्चेत् ? न, ज्ञानपर्यायत्वात् तस्यात्मानमेव करोतीत्युक्तं स्यात्, तच्चाऽयुक्तम् । 'प्रमाणमेतदित्यनन्तरं निश्चय'श्चेत् ? न, भ्रान्तिकारणसद्भावेन द्वचिदनिश्चयाद् विपर्ययदर्शनाच्च । तस्माद् जन्मापेक्षया गुणवच्चक्षुरादिकारणप्रभवं प्रामाण्य परतः सिद्धमिति ॥ 'अथ चक्षुरादिज्ञान-कारणं' [पृ. १७ प. १] इत्याद्युक्ततया स्थितम् ।

[आत्मलाभ के वाद स्वकार्य में स्वतः प्रवृत्ति अनुपपन्न]

इस प्रकार जब अपने स्वरूप के और अर्थ के प्रकाशन की जो शक्ति है वही प्रामाण्य है और उस प्रामाण्य की उत्पत्ति में कारणों की अपेक्षा है तो उसकी वह कौनसी अन्य कार्यप्रवृत्ति होगी जो अपने आप हो जायेगी । इसी कारण से आपका यह वचन भी—जब भाव पदार्थ उत्पन्न हो जाते हैं तब उनकी अपने कार्य में स्वयं ही प्रवृत्ति होती है—अयुक्त सिद्ध होता है । जो घट का दृष्टान्त दिया गया है वह भी विसृष्ट होने से असंगत है, घट स्वयं जल को धारण करता है यह ठीक है किन्तु उसके पहले घट की उत्पत्ति अपने कारणों से भिन्नरूप के साथ हो जाती है, एव घट अन्य क्षणों में अधिनष्ट (स्थिर) रहता है, इसलिये उत्पत्ति के बाद घट की जो जलधारण में प्रवृत्ति होती है उसमें चक्र आदि कारणों की अपेक्षा नहीं रहती । किन्तु विज्ञान पक्ष में ऐसी बात नहीं है क्योंकि उत्पत्ति के बाद तुरन्त ही ज्ञान का नाश माना जाता है । इस दशा में ज्ञान अपनी उत्पत्ति के बाद ही नष्ट हो जाने से अपने कार्य में प्रवृत्ति कैसे कर सकता है ? कहा भी है:—

नहि तत्क्षण. ... इत्यादि-इसका अर्थ-वह ज्ञान अप्रामाण्य रूप में उत्पन्न नहीं होता है और क्षण भर भी टिकता नहीं है जिससे वह चक्षु आदि इन्द्रिय के समान उत्पत्ति के बाद अर्थ प्रकाशन में प्रवृत्ति कर सके । इसलिये यह फलित होता है कि ज्ञान की उत्पत्ति ही अर्थ प्रकाशन की प्रवृत्तिरूप है और वही ज्ञान प्रमात्वरूप भी है । एव तन्निष्ठप्रामाण्यवादी बुद्धि ही कारण है ।

[ज्ञान की स्वातन्त्र्येण प्रवृत्ति किस कार्य में ?]

जब, बुद्धि यानी ज्ञान की जो उत्पत्ति है वही बुद्धि का व्यापार है, उत्पत्ति से अतिरिक्त कोई व्यापार नहीं है और यह ज्ञानोत्पत्ति कैसे होती है ? तो कहते हैं-ज्ञान अपनी उत्पत्ति के लिये गुण-युक्त कारणों की अपेक्षा रखते हैं, तो फिर ज्ञान की प्रवृत्ति स्वतन्त्र कैसे मानी जाय ? तात्पर्य यह है कि गुणयुक्त कारणों से ज्ञान की उत्पत्ति यही ज्ञान की प्रवृत्ति है, अब आप चाहते हैं ज्ञान की स्वतन्त्ररूप से प्रवृत्ति होती है तो आप यह बताइये की ज्ञान की प्रवृत्ति किस कार्य में होती है ? अर्थात् ज्ञान का वह कौनसा कार्य है जिसमें उत्पत्ति के बाद ज्ञान की प्रवृत्ति स्वयं होती है ?

अगर कहे—अपने स्वरूप का और विषय का प्रकाशन रूप कार्य है—तो यह कहना युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि अपने स्वरूप और विषय का प्रकाशन तो ज्ञान का ही दूसरा नाम है । तब तो फलित यह होगा—'ज्ञान प्रकाशन को करता है अर्थात् खुद को ही करता है ।' यह तो युक्त नहीं है क्योंकि कोई भी अर्थ अपने आप को उत्पन्न नहीं कर सकता । यदि आप कहे—ज्ञान का कार्य ज्ञान के बाद उत्पन्न होने वाला 'यह ज्ञान प्रमाण है' इस प्रकार का प्रामाण्यनिश्चय है, अब कोई आक्षेप नहीं रहेगा कि

अपौरुषेयविधिवाक्यप्रभवायास्तु बुद्धेः स्वतः प्रामाण्योत्पत्त्यभ्युपगमो न युक्तः । अपौरुषेय-
स्त्वस्य प्रतिपादयिष्यमाणतद्ग्राहकप्रमाणाऽविषयत्वेनाऽसत्त्वात् । सत्त्वेऽपि भवन्नीत्या तस्यैव गुणत्वात्
तथाभूतप्रेरणाप्रभवायाः बुद्धेः कथं न परतः प्रामाण्यम् ? किंच, अपौरुषेयत्वे प्रेरणावचसो, गुण-
वत्पुरुषप्रणीतलौकिकवाक्येषु तत्त्वेन निश्चितप्रामाण्यं, गुणाश्रमपुरुषप्रणीतत्वव्यावृत्त्या तत् तत्र न
स्यात् । तथा च—[श्लो० बा० सू० २-१८४]

“प्रेरणाजनिता बुद्धिः प्रमाणं दोषवर्जितैः । कारणैर्जन्यमानत्वात्लिगाप्तोक्ताक्षबुद्धिवत् ॥”

इत्थं श्लोक एवं पठितव्यः—

प्रेरणाजनिता बुद्धिप्रमा गुणवर्जितैः । कारणैर्जन्यमानत्वात्लिगाप्तोक्तबुद्धिवत् ॥

स्वतः प्रामाण्यपक्ष मे प्रामाण्य का निश्चय कैसे होगा ? क्योंकि ज्ञान कारण है और प्रामाण्य का
निश्चय कार्य है, दोनों मे भेद है इसलिए कार्य-कारण भाव हो सकता है ।—परन्तु यह कहना भी
अयुक्त है, क्योंकि सर्वदा प्रमाण के ही उत्पादक कारणों का सानिध्य हो ऐसा नियम नहीं है, कभी
कभी भ्रान्ति के उत्पादक कारण भी उपस्थित रहते हैं और तब प्रामाण्य का निश्चय होना असंभव
है । इतना ही नहीं कभी विपर्यय भी देखा जाता है, अर्थात् भ्रमात्मक ज्ञान भी उत्पन्न होता है ।
(अथवा ‘प्रमाणमेतद्’ यह निश्चय होने के बदले ‘अप्रमाणमेतद्’ ऐसा भी निश्चय देखा जाता है ।)

निष्कर्ष—आपने जो ‘ज्ञान के कारण चक्षु आदि से. .’ [पृ १७] इत्यादि कहा है वह अयुक्त
है और इसलिये यह सिद्ध होता है कि गुणयुक्त चक्षु आदि कारणों से उत्पन्न होने वाला प्रामाण्य अपनी
उत्पत्ति की अपेक्षा से स्वतः नहीं उत्पन्न होता किन्तु परत यानी पर की अपेक्षा से उत्पन्न होता है ।

[अपौरुषेयविधिवाक्यजन्य बुद्धि प्रमाण कैसे मानी जाय ?]

‘अपौरुषेय वेदवचन से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उस ज्ञान मे प्रामाण्य की उत्पत्ति स्वतः होती
है’ यह कथन भी युक्त नहीं है, क्योंकि ‘वचन अपौरुषेय होता है’ ऐसा निर्णय करने वाला कोई प्रमाण
समाहित नहीं है जिसका वह विषय बने—यह बात आगे बतायी जायेगी । फलतः वाक्य मे अपौरुषेयत्व
की सत्ता ही असिद्ध है । कदाचित् प्रतिवादी के कथनानुसार अपौरुषेयत्व मान भी लिया जाय तो वह
भी आपके मत के अनुसार गुणरूप होने से अपौरुषेय वैदिक वाक्य गुणयुक्त ही सिद्ध होगा । अब उन
वाक्यों से उत्पन्न होने वाले ज्ञान को प्रमाण कहा जायगा तो उस ज्ञान का प्रामाण्य पर यानी अपौ-
रुषेयत्व गुण की अपेक्षा से ही उत्पन्न हुआ—ऐसा मानने मे क्या आपत्ति है ? कुछ भी नहीं ।

(किंच अपौरुषेयत्वे) उपरांत, यह भी ज्ञातव्य है—वास्तव मे वेदवाक्य पौरुषेय ही है ।
फिर भी अगर अपौरुषेयत्व का आग्रह हो तब वे प्रमाणरूप नहीं हो सकेंगे । कारण, लौकिक वाक्यों मे
इस प्रकार जब निश्चय होता है कि ‘इन वाक्यों का प्रवक्ता कोई गुणवान् पुरुष है’ तब उन वाक्य
मे उससे प्रामाण्य का निर्णय होता है । वेद वाक्य अपौरुषेय होने पर जब वहाँ कोई रचयिता ही नहीं
है तो गुणवान् रचयिता पुरुष तो सर्वथा नहीं है यह फलित होता है, तब गुणवत्पुरुष प्रणीतत्व न
होने के कारण उन अपौरुषेय वाक्यों मे प्रामाण्य भी कैसे माना जा सकता है ? अब तो, आप को
‘प्रेरणाजनिता बुद्धि..’ इत्यादि निम्नलिखित श्लोक भी दूसरी रीति से ही पढ़ना होगा ।

प्रेरणाजनिता बुद्धिः प्रमाणं दोषवर्जितैः । कारणैर्जन्यमानत्वात् लिगाप्तोक्ताक्षबुद्धिवत् ॥

अर्थः—वेदवाक्य से उत्पन्न बुद्धि दोषरहित वेदवाक्यादिकारणो से उत्पन्न हुई है इसलिये प्रमाण है जैसे, हेतु के द्वारा, आप्तवचन के द्वारा और इन्द्रिय के द्वारा उत्पन्न होने वाली बुद्धि प्रमाण होती है ।

इस श्लोक को कुछ परिवर्तन के साथ इस रीति से पढ़ना चाहिये—

प्रेरणाजनिता बुद्धिरप्रमा गुणवर्जितैः । कारणैर्जन्यमानत्वादलिगाप्तोक्तबुद्धिवत् ॥

अर्थः—वेदवाक्यो से उत्पन्न होने वाली बुद्धि गुणरहित वेदवाक्यो से उत्पन्न होने के कारण अप्रमाण है । जैसे, असद् हेतु और अनाप्त वचन से उत्पन्न बुद्धि अप्रमाण होती है ।

[वेद वचन अपौरुषेय क्यों और कैसे ?]

[उपरोक्त कथन का तात्पर्य कुछ विस्तार से ज्ञातव्य है—मीमांसक वादी मानते हैं—प्रामाण्य स्वतः है, एव वेद नित्य अर्थात् कर्तृ-अजन्य अनादिसिद्ध है । कर्तृ-अजन्य होने से वेदवाक्य में दोष-वत्पुरुषजन्यत्व का सम्भव नहीं है, इसलिये वेदवाक्य सर्वथा यथार्थ है यानी प्रमाण है । अपौरुषेय मानने का हेतु यह है कि-वाक्यो में पुरुष के ससर्ग से दोष उत्पन्न होता है, क्योंकि पुरुष अगर सदेह या भ्रम से अथवा वञ्चनबुद्धि से युक्त हो तब उसके सदेहादिप्रयुक्त वाक्य से प्रमाणभूत बोध के उदय का सम्भव नहीं है । वेदवाक्य में जब उसका कोई प्रवक्ता ही नहीं है तब उस वाक्य में पुरुष के सबन्ध से उत्पन्न होने वाले दोष की सम्भावना ही नहीं रहती । अतः उन निर्दोष वाक्य से उत्पन्न ज्ञान प्रमाण ही होगा । जैसे कि निर्दोष यानी सद् हेतु से उत्पन्न अनुमान और निर्दोष इन्द्रिय से उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान जन्मकाल में ही प्रमाणरूप यानी स्वभाव से ही प्रमाणरूप में उत्पन्न होता है । उदाहरणार्थः—सूर्य किरणो में कोई ऐसा पदार्थ मिलाजुला नहीं है जिससे उनमें विकार उत्पन्न हो, अतः दोषरहित उन किरणो से वस्तु का शुद्ध रूप में प्रकाशन होता है । इससे विपरीत, जब तृण-काष्ठ आदि भीमे रहते हैं तो उनसे उत्पन्न अग्नि धूम से मिला हुआ उत्पन्न होता है, इसलिये उसके किरण भी धूमिल होने के कारण दोषयुक्त होने से वस्तु को शुद्ध रूप में प्रकाशित नहीं कर सकते । मीमांसको का कहना है कि वेद वचन सूर्य किरण तुल्य हैं अर्थात् स्वतः निर्दोष है । इसलिये उनसे उत्पन्न बोध प्रमाणरूप होता है ।

इस के विरोध में-परतः प्रामाण्य वादी कहते हैं-जिन हेतुओं से आप वेदवाक्य जन्यबोध के प्रामाण्य को स्वतः सिद्ध मानते हैं, उन हेतुओं को कुछ बदल कर कहने से वेदवाक्यो द्वारा उत्पन्न होने वाला ज्ञान अप्रमाणरूप से सिद्ध होता है । मीमांसक कहते हैं-पुरुष संसर्ग से दोष उत्पन्न होते हैं, वेदवाक्यो का पुरुष के साथ कोई सबन्ध नहीं है इस लिये वेदवाक्य निर्दोष है । ठीक इस के विपरीत भी कहा जा सकता है कि-वाक्यो में पुरुष ससर्ग से गुण उत्पन्न होते हैं-जैसे, विद्वान् पुरुष स्वयं सत्य ज्ञान युक्त होता है इसलिये उसके वाक्य प्रमाण होते हैं । किंतु जो पुरुष गुणो से रहित है उस के वाक्य में अप्रामाण्य उत्पन्न होता है । दोषयुक्त हेतु से यदि अनुमिति होगी तो वह भी अप्रमाणरूप में ही उत्पन्न होती है । दूर से घूलिपटल को देख कर किसी को धूम का भ्रम हो जाय तो वह धूम से अग्नि का भ्रान्त अनुमान करता, है, असद् हेतु प्रयोज्य वह अनुमान यथार्थ नहीं होता एवं चक्षु आदि इन्द्रियों में निर्मलता न हो, कुछ रोग हो तब सीप भी रजतरूप में दीखाई पड़ती है-किन्तु वहाँ रजत ज्ञान मिथ्या होता है । तात्पर्य, गुणरहित हेतु से उत्पन्न होने के कारण अनुमान भ्रान्तिरूप होता है और गुणरहित इन्द्रियो से उत्पन्न होने के कारण प्रत्यक्ष ज्ञान भी भ्रान्तिरूप होता है । इस प्रकार-

अथ प्रेरणावाक्यस्याऽपौरुषेयत्वे पुरुषप्रणीतत्वाशया यथा गुणा व्यावृत्तास्तथा तदाशिता दोषा अपि । ततश्च तद्व्यावृत्तावप्रामाण्यस्यापि प्रेरणाया व्यावृत्तत्वात् स्वतः सिद्धमुत्पत्तौ प्रामाण्यम् । नन्वेवं सति गुणदोषाशयपुरुषप्रणीतत्वव्यावृत्तौ प्रेरणाया प्रामाण्याऽप्रामाण्ययोर्व्यावृत्तत्वात् प्रेरणा-जनिता बुद्धिः प्रामाण्याऽप्रामाण्यरहिता प्राप्नोति । ततश्च-

प्रेरणाजनिता बुद्धिर्न प्रमाणं न चाऽप्रमा । गुणदोषविनिर्मुक्तकारणेभ्यः समुद्भवात् ॥
इत्येवमपि प्राक्तनः श्लोकः पठितव्यः । अत एव यथा- [द्रष्टव्यं श्लो० वा० सू० २-६८]

“दोषाः सन्ति न सन्तीति, पौरुषेयेषु चिन्त्यते । वेदे कर्तुरभावात्तु दोषाऽऽशक्यं नास्ति नः” ॥

इत्ययं श्लोकः एवं पठितस्तथैवमपि पठनीयः-

“गुणाः सन्ति न सन्तीति, पौरुषेयेषु चिन्त्यते । वेदे कर्तुरभावात्तु गुणाऽऽशक्यं नास्ति नः” ॥

प्रामाण्य की उत्पत्ति मे गुण कारण है और गुण पुरुषसबध से उत्पन्न होते हैं । प्रस्तुत मे-वेदवाक्यो के साथ गुणवत्पुरुष का संबंध न होने से वे भी गुणहीन हैं । फलत गुणहीन वेदवाक्य से जो ज्ञान उत्पन्न होगा वह भी अप्रमाण होगा ।]

[अपौरुषेय वचन न प्रमाण-न अप्रमाण]

मीमांसक की ओर से यदि यह कहा जाय-वैदिक विधिवाक्य अपौरुषेय होने से उनमे पुरुष की रचना से सबद्ध गुण जैसे निवृत्त है इसी प्रकार दोष भी निवृत्त है । वाक्य मे दोष भी पुरुष के सबध से उत्पन्न होता है, अत वेदवाक्यो मे दोष न रहने पर अप्रामाण्य नहीं रहेगा । इस लिये उससे जो ज्ञान उत्पन्न होगा वह उत्पत्ति मे भी स्वतः प्रामाण्य से युक्त होगा ।

किन्तु यह कथन युक्त नहीं है-कारण, इस दशा मे जब वेदवाक्य गुणवान् एव दोषवान् पुरुष के साथ असबद्ध हैं तो उन वेदवाक्य मे अप्रामाण्य की भाँति प्रामाण्य भी नहीं रहेगा, फलत वेदवाक्य जन्य बोध प्रामाण्य-अप्रामाण्य उभय से शून्य होना चाहिये । इसलिए आपने वेदवाक्य से उत्पन्न ज्ञान को प्रमाणभूत सिद्ध करने के लिये जो पहले श्लोक पढ़ा था ‘प्रेरणाजनिता....’ इत्यादि, उसको फिर से एक अन्य रीति से पढ़ना चाहिये—

“प्रेरणाजनिता बुद्धि न प्रमाणं न चाऽप्रमा । गुणदोषविनिर्मुक्तकारणेभ्यः समुद्भवात् ॥

अर्थ—गुण और दोष उभय से रहित कारणो द्वारा उत्पन्न होने से वैदिक विधिवाक्य से उत्पन्न ज्ञान न तो प्रमाण है, न तो अप्रमाण है ।

[वेदवचन में गुणदोष उभय का तुल्य अभाव]

वेदवाक्यो से जन्य बुद्धि को स्वतः प्रमाण सिद्ध करने के लिये मीमांसक ने जो श्लोक पढ़ा है—
‘दोषाः सन्ति न सन्तीति पौरुषेयेषु चिन्त्यते । वेदे कर्तुरभावात्तु दोषाऽऽशक्यं नास्ति नः’ ॥

अर्थ—पुरुषरचितवाक्यो के विषय मे यह चिन्ता की जाती है कि उनमे दोष है वा नहीं ? परन्तु वेद का कोई कर्त्ता ही नहीं है इसलिए हमे दोषो की आशका होने का अवसर ही नहीं है ।—

इस श्लोक को भी इस रूप से पढ़ना चाहिये—

गुणाः सन्ति न सन्तीति पौरुषेयेषु चिन्त्यते । वेदे कर्तुरभावात्तु गुणाऽऽशक्यं नास्ति नः ॥

न च यत्रापि गुणाः प्रामाण्यहेतुत्वेनाऽऽशङ्क्यन्ते तत्रापि गुणैर्म्यो दोषाभाव इत्यादि वक्तव्यम्, विहितोत्तरत्वात् । अपि च अपौरुषेयत्वेऽपि प्रेरणायाः न स्वतः स्वविषयप्रतीतिजनकव्यापारः, सदा संहितत्वेन ततोऽनवरतप्रतीतिप्रसंगात् । किन्तु, पुरुषाभिव्यक्तार्थप्रतिपादकसमयाविभूतविशिष्ट-संस्कारसव्यपेक्षायाः । ते च पुरुषाः सर्वे रागादिदोषाभिभूता एव भवताऽभ्युपगताः । तत्कृतश्च संस्कारो न यथार्थः, अन्यथा पौरुषेयमपि वचो यथार्थं स्यात् । अतोऽपौरुषेयत्वाम्युपगमेऽपि समयकर्तृपुरुषदोष-कृताऽप्रामाण्यसद्भावात् प्रेरणायामपौरुषेयत्वाम्युपगमो गजस्नानमनुकरोति । तदुक्तम्- [प्र० बा० २-२३१] असंस्कार्यतया पुंभिः सर्वथा स्यान्निरर्थता । संस्कारोपगमे व्यक्तं गजस्नानमिव भवेत् ॥

अर्थ-पुरुषरचितवाक्यो मे यह चिन्ता की जाती है-कि उनमे गुण है या नहीं ? परन्तु वेद का कोई कर्ता ही नहीं है । अतः उनमे गुणों की आजका होने का अवसर ही नहीं है ।

‘जहाँ पर शका होती हो कि गुण ये प्रामाण्य के कारणरूप मे कार्य करते हैं वहाँ गुणों से दोषों का अभाव ही अर्थात् प्राप्त होता है-इत्यादि जो पहले मीमांसकों ने कहा है वह भी युक्त नहीं है क्योंकि इसका उत्तर पहले दे दिया गया है । (‘दोषाभाव’ में प्रसज्यप्रतिषेध अभिप्रेत है या पर्युदास ? दोनों स्थिति मे अतः प्रामाण्य गुणप्रयुक्त ही सिद्ध होता है-यह पहले पृ० ४४ मे कह दिया है ।)

[अपौरुषेय वाक्य का प्रामाण्य अर्थामिव्यंजक पुरुष पर अवलंबित]

यह भी ज्ञातव्य है कि-वेदवाक्य यदि अपौरुषेय है तो भी वह अपने विषय का स्वतः ज्ञान उत्पन्न करने का व्यापार नहीं करता । क्योंकि वह नित्य एव सदा निकटवर्ती है, इसलिये यदि वह स्वयं ज्ञानोत्पत्ति व्यापार मे सलग्न होगा तब सतत ही ज्ञानोत्पत्ति होती रहनी चाहिये, परन्तु नहीं होती है । इससे यह सूचित होता है कि वेदवाक्य स्वतः स्वप्रतीतिजनक व्यापार वाले नहीं, किन्तु पुरुषाभिव्यक्त अर्थप्रतिपादक जो सकेत, उससे अन्य जो अर्थबोधसंस्कार, उसकी सहायता से प्रेरणा-वाक्य अपने विषय की प्रतीति को उत्पन्न करता है । तात्पर्य, शब्दों का किस अर्थ के साथ वाच्य-वाचक भाव संबन्ध है-इस सकेत को अध्यापक पुरुष प्रकट करते हैं । जो लोग इस सकेत को जानते हैं उनको ‘इस शब्द से यह अर्थ समझना’ ऐसे सरकार रूढ हो जाते हैं, तब उन्हें वेदवाक्य पढ़कर अर्थबोध हाता है, इस प्रकार वेदवाक्य नित्य हो, अपौरुषेय हो, तब भी उनके अर्थ को जानने के लिये पुरुष की अनिवार्य आवश्यकता है । अब मीमांसक मतानुसार मे सभी पुरुष रागादि दोष व्याकुल ही होते हैं, इसलिये पुरुष सकेत से जो संस्कार रूढ होगा वह यथार्थ नहीं हो सकता । अगर पुरुषसकेत द्वारा उत्पन्न संस्कार भी यथार्थ हो तब तो पुरुष प्रतिपादित वचन भी यथार्थ होना चाहिये । इस प्रकार वेद को अपौरुषेय मानने पर भी सकेत कारक पुरुषों मे दोष संश्लित होने से पुरुषसकेत से उत्पन्न ज्ञान मे अप्रामाण्य उत्पन्न होना समाहित है । फलतः वेदवाक्य को अपौरुषेय स्वीकार करना यह तो हाथी के स्नान तुल्य व्यर्थ है । हाथी नदी मे स्नान करता है तब उसके शरीर पर ससन्न धूलि दूर तो हो जाती है किन्तु स्नान करके बाहर आने पर तुरन्त ही सूद से अपने शरीर पर धूलिप्रक्षेप करने लगता है-इससे उसका स्नान व्यर्थ होता है । ठीक इस तरह मीमांसकों ने वेदवाक्यों को दोष-असंपूक्त रखने के लिये अपौरुषेय माना, किन्तु उनके अर्थ को समझने के लिये फिर पुरुष की अपेक्षा खड़ी हुई । अब पुरुष सदोष होने के कारण वेदवाक्यजन्य ज्ञान मे अप्रामाण्य आ पड़ा । इस प्रकार वेदवाक्यों को अपौरुषेय मानना व्यर्थ परिश्रम ही हुआ । कहा भी है- [प्रमाणवार्तिक २-२३१]

यदप्यभाषि-‘तथानुमानबुद्धिरपि गृहीताविनाभावानन्यापेक्षे’त्यादि, [पृ० १७-पं० २] तदप्यचारः; अविनाभावनिश्चयस्यैव गुणत्वात्, तदनिश्चयस्य विपरीतनिश्चयस्य च दोषत्वात्। तदेव-मुत्पत्तौ प्रामाण्यं गुणापेक्षत्वात् परतः इति स्थितम्।

[(२) प्रामाण्यं स्वकार्येऽपि न स्वतः-उत्तरपक्षः]

यदप्युक्तम्-‘नापि स्वकार्यं प्रवर्त्तमानं प्रमाणं निमित्तान्तरापेक्षम्’ इति, तदप्यसंगतम्। यतो यदि कार्योत्पादनसामग्रीव्यतिरिक्तनिमित्तानपेक्षं प्रमाणमित्युच्यते तदा सिद्धसाधनम्। अथ ‘साम-ग्र्ये कदेशलक्षणं प्रमाणं निमित्तान्तरानपेक्षम्’-तदप्यचारः; एकस्य जनकत्वाऽसम्भवात्। ‘न ह्येकं किञ्चिज्जनक, सामग्री वै जनिका’ इति न्यायस्यान्यत्र व्यवस्थापितत्वात्।

असत्कार्यतया पुंभिः, सर्वथा स्यान्निरर्थता। सत्कारोपगमे व्यक्त गजस्नानमिदं भवेत् ॥

अर्थ-‘वेदवाक्य यदि पुरुष द्वारा सत्कारयोग्य न हो अर्थात् संकेत का अविषय हो तब वे निरर्थक हो जायेंगे। अर्थात् किस वेदपद का क्या अर्थ है यह कोई पुरुष नहीं बतायेगा तो वेदवाक्य अर्थ हीन हो जायेंगे। यदि वेदवाक्यो में पुरुषो का सत्कार यानी संकेत-सूचन माना जाय तो वेदवाक्य अपौरुषेय मानना गजस्नान समान व्यर्थ है।

‘अनुमानबुद्धि भी व्याप्तिज्ञान सापेक्ष एव अन्य निरपेक्ष लिंग से उत्पन्न होती है’.. इत्यादि जो मीमांसक ने कहा है वह भी सुन्दर नहीं, क्योंकि यहाँ व्याप्ति का निश्चय ही गुण है, व्याप्तिनिश्चय का अभाव और विपरीतनिश्चय यानी व्याप्ति आदि का भ्रान्तिनिश्चय दोष है।

इस प्रकार प्रामाण्य उत्पत्ति में गुणो की अपेक्षा करता है इसलिये पर की अपेक्षा से उत्पन्न होता है-यह सिद्ध हो गया।

(१-उत्पत्ति में प्रामाण्य के स्वतोभाव का निषेध पक्ष समाप्त)

• [(२) स्वकार्य में प्रामाण्य के स्वतोभाव का निराकरण-उत्तर पक्ष]

यह जो कहा गया है-‘प्रमाण जब अपने कार्य में प्रवृत्ति करता है तब किसी अन्य निमित्त की अपेक्षा नहीं करता’-वह भी युक्त नहीं, क्योंकि यहाँ यदि आपका तात्पर्य यह हो कि ‘प्रमाण जब कार्य को उत्पन्न करता है तब कार्य को उत्पन्न करने में जो कुछ सामग्री अपेक्षित होती है, प्रमाण उसीकी अपेक्षा करता है अन्य की नहीं करता है। अर्थात् कार्योत्पादक सामग्री से भिन्न किसी वस्तु की अपेक्षा नहीं करता’ तो इसमें सिद्धसाधन दोष है। परतः प्रमाणकार्यवादी भी यही मानता है। उसके मतानुसार भी प्रमाण कार्योत्पादकसामग्री की ही अपेक्षा करता है, तदन्य किसी की नहीं।

यदि आप कहें-‘प्रमाण के अर्थतथात्वपरिच्छेदरूप कार्य की उत्पत्ति में जिस सामग्री की अपेक्षा है, प्रमाण भी उस सामग्री का एक अणु ही है। यह अणुरूप प्रमाण किसी अन्य निमित्त की अपेक्षा नहीं करता है।’-तो यह कथन भी युक्त नहीं, क्योंकि ‘कोई एक अर्थ किसी कार्य का कारण नहीं हो सकता।’ इस तथ्य का समर्थन ‘न ह्येकं किञ्चिज्जनक, सामग्री वै जनिका’ इस न्याय से अन्यत्र किया गया है। उस न्याय का भाव यह है कि एक ही अर्थ कार्य का उत्पादक नहीं होता है किन्तु सामग्री कार्य को उत्पन्न करती है। तब कैसे कहा जाय कि प्रमाण अन्य निमित्त की अपेक्षा नहीं करता है ?

किं च, नार्थपरिच्छेदमात्रं प्रमाणकार्यम्, अप्रमाणेऽपि तस्य भावात् । किं तर्हि ? अर्थतथात्व-परिच्छेदः । स च न ज्ञानस्वरूपकार्यः, भ्रान्तज्ञानेऽपि स्वरूपस्य भावात् तत्रापि सम्यगर्थपरिच्छेदः स्यात् । अथ स्वरूपविशेषकार्यं यथावस्थितार्थपरिच्छेद इति नातिप्रसंगः, तर्हि स स्वरूपविशेषो वक्तव्यः, किं (१) अपूर्वार्थविज्ञानत्वम्, उत (२) निश्चितत्वम्, आधोऽस्मिद् (३) बाधरहितत्वम्, उतस्मिद् (४) अदृष्टकारणारब्धत्वं, किं वा (५) सवादित्वमिति ?

तत्र (१) यद्यपूर्वार्थविज्ञानत्वं विशेषः, स न युक्तः, किं तंभिरिकज्ञानेऽपि तस्य भावात् (२) अथ निश्चितत्वं, सोऽप्युक्तः, परोक्षज्ञानवादिनो भवतोऽभिप्रायेणाऽसंभवात् । (३) अथ बाधरहितत्वं विशेषः सोऽपि न युक्तः । यतो बाधाविरहस्तत्कालभावी A विशेषः उत्तरकालभावी B वा ? न A तावत्तत्कालभावी, मिथ्याज्ञानेऽपि तत्कालभाविनो बाधाविरहस्य भावात् । B अथोत्तर-

इसके अतिरिक्त यह भी ध्यान देने योग्य है कि प्रमाण का कार्य केवल अर्थ का ज्ञान नहीं, क्योंकि अर्थज्ञान तो अप्रमाण से भी होता है । तो प्रमाण का कार्य क्या है ? इसका उत्तर यह है कि अर्थतथात्वपरिच्छेद अर्थात् अर्थ के सत्यस्वरूप का प्रकाशन । अगर यह कार्य ज्ञान के स्वरूपमात्र से हो जाता तब तो ज्ञान का स्वरूप भ्रान्तज्ञान में भी होने से उससे भी वस्तु के सत्य स्वरूप का प्रकाशन हो जाना चाहिये ।

[अर्थतथात्व का परिच्छेदक ज्ञानस्वरूपविशेष के ऊपर चार विकल्प]

अगर कहा जाय-‘ज्ञान के सामान्य स्वरूप से नहीं किन्तु स्वरूपविशेष से अर्थ के यथास्थित रूप का प्रकाशन होता है, यह स्वरूपविशेष भ्रम ज्ञान में न रहने से उसमें सत्यस्वरूपप्रकाशकत्व का अतिप्रसंग नहीं होगा ।’ तब यह बताइये, यह स्वरूपविशेष क्या है ? प्रमाण का वह स्वरूप विशेष (१) क्या अपूर्वार्थविज्ञानत्व है ? (२) अथवा निश्चितत्व है (३) या बाधरहितत्व है (४) किं वा दोषरहितकारणजन्यत्व है (५) या सवादित्व है ?

[ज्ञान का स्वरूपविशेष अपूर्वार्थविज्ञानत्व नहीं है]

इसमें मे से यदि (१) अपूर्वार्थविज्ञानत्व को विज्ञान का स्वरूप विशेष कहते हैं तो वह अयुक्त है क्योंकि तिमिर दोषयुक्त नेत्र वाले पुरुष के ज्ञान में भी ऐसा अपूर्वार्थज्ञानत्वात्मक स्वरूपविशेष विद्यमान है किन्तु वहां सम्यग् अर्थपरिच्छेदकत्व नहीं है । (२) अगर निश्चितत्व को विज्ञान का स्वरूप विशेष कहते हैं तो यह भी अयुक्त है क्योंकि परोक्षज्ञानवादी भीमासक ज्ञान को जाततालिगक अनुमान से ग्राह्य मानते हैं इसलिये उनके अभिप्राय से ज्ञानमात्र परोक्ष होने से किसी भी ज्ञान में स्वतोननिश्चितत्व होने का संभव ही नहीं है ।

[ज्ञान का स्वरूपविशेष बाधविरह भी नहीं है]

(३) अगर बाधरहितत्व को विज्ञान का स्वरूप विशेष कहते हैं-तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि ज्ञान में बाधरहितत्व यह A तत्कालभावी यानी स्व(विज्ञान)समानकालभावी बाधाविरह-रूप है या B उत्तरकालभावी यानी विज्ञानोत्तरकालभावी बाधाविरह रूप है ? A स्वकालभावी बाधा-

श्रुतिमिरास्य स वै दोषश्चतुर्थपटल उत । रुग्णं सर्वतो दृष्टिं क्षिप्यास्यमत परम् ॥ इति याचकः ।

कालभावी, तत्रापि वक्तव्यम्—किं B1 ज्ञातः स विशेषः उताऽज्ञातः B2 ? तत्र B2 नाज्ञातः, अज्ञातस्य सत्त्वेनाऽप्यसिद्धत्वात् । अथ B1 ज्ञातोऽसौ विशेषः, तत्रापि वक्तव्यम्—उत्तरकालभावी बाधाविरहः किं B1a पूर्वज्ञानेन ज्ञायते, B1b आहोस्विदुत्तरकालभाविना ?

B1a तत्र न तावत् पूर्वज्ञानेनोत्तरकालभावी बाधाविरहो ज्ञातुं शक्यः, तद्वि स्वसमानकालं सन्निहितं नीलादिकमवभासयतु, न पुनरुत्तरकालमप्यत्र बाधकप्रत्ययो न प्रवर्त्तिष्यत इत्यवगमयितुं शक्नोति, पूर्वमनुत्पन्नबाधकानामप्युत्तरकालबाध्यत्वदर्शनात् । B2b अथोत्तरज्ञानेन ज्ञायते, ज्ञायताम्, किंतुत्तरकालभावी बाधाविरहः कथं पूर्वज्ञानस्य विनष्टस्य विशेषः ? भिन्नकालस्य विनष्टं प्रति विशेषश्चाऽयोगात् ।

किंच ज्ञायमानत्वेऽपि केशोण्डुकादेरसत्यत्वदर्शनाद्, बाधाऽभावस्य ज्ञायमानत्वेऽपि कथं सत्यत्वम् ? तज्ज्ञानस्य सत्यत्वाविति चेत् ? तस्य कुतः सत्यत्वम् ? न प्रमेयसत्यत्वात्, इतरेतराभ्यदोष-

विरह को नहीं ले सकते, क्योंकि यह तो मिथ्याज्ञान में भी होता है, कारण—मिथ्याज्ञान का उदय बाधकज्ञान से असस्पृष्ट ही होता है, अतः वह तत्कालभावी बाधाविरह से रहित ही हुआ ।

अगर आप कहें—B उत्तरकालभावी बाधाविरह विज्ञान का स्वरूप विशेष है, तो यह विकल्प भी मिथ्या है । क्योंकि यहाँ प्रश्न होगा—वह उत्तरकालभावी बाधाविरह B1 ज्ञात होता हुआ विज्ञान का स्वरूप विशेष बनता है या B2 अज्ञात ही रहता हुआ ? B2 अज्ञात रहता हुआ वह बाधाविरह स्वरूप विशेष नहीं माना जा सकता क्योंकि जो अज्ञात है उसके वहाँ होने पर भी वह सत् रूप से भी असिद्ध है, क्योंकि जब अज्ञात ही है तब आप कैसे कह सकते हैं कि वह सत् है ? और जब वह सत् रूप से सिद्ध नहीं है तब विज्ञान का स्वरूपविशेष कैसे हो सकता है ? अब अगर कहें B1 ज्ञात होकर बाधाविरह विज्ञान का स्वरूप विशेष बनता है तब यह बताना होगा कि वह उत्तरकालभावी बाधाविरह B1a पूर्वज्ञान से ज्ञात होता है ? या B1b उत्तरकालभावी ज्ञान से ज्ञात होता है ?

यहाँ प्रथम विकल्प मानना अशक्य है, क्योंकि पूर्वज्ञान से उत्तरकालभावी बाधाविरह का बोध होना शक्य नहीं है । कारण, ज्ञान अपने समानकालीन एवं सांनिध्यवर्ती नील-पीतादि पदार्थ का बोध कर सकता है—यह तो स्वीकार्य है किन्तु ज्ञान यह नहीं जान सकता कि उत्तरकाल में भी यहाँ कोई बाधक ज्ञान नहीं उत्पन्न होगा । क्योंकि ऐसा देखने में आता है कि पूर्वकाल में बाधक न भी उत्पन्न हो और वहाँ ज्ञान बाधित न भी हो, किन्तु उत्तरकाल में बाधक ज्ञान उत्पन्न होता है और उससे पूर्वज्ञान बाधित भी होता है ।

अगर आप कहें—पूर्वज्ञान से नहीं सही, किन्तु उत्तरज्ञान से उत्तरकालभावी बाधाविरह ज्ञात होगा—तब इसमें हमारा कोई विरोध तो नहीं है, भले बाधाविरह इस प्रकार ज्ञात हो, किन्तु प्रश्न यह है कि उत्तरकालभावी बाधाविरह ज्ञात होता हुआ भी विनष्ट पूर्वज्ञान का स्वरूपविशेष कैसे हो सकता है ? क्योंकि, विनष्ट पदार्थ से भिन्न उत्तरकालवर्ती वस्तु उस विनष्ट पदार्थ का विशेष धर्म नहीं बन सकता । यह एक दोष है ।

[ज्ञायमान बाधविरह को सत्य कैसे माना जाय ?]

इसके अतिरिक्त दूसरा दोष यह है कि बाधाविरह ज्ञात होता हुआ ही कार्य करता हो तब भी वह सत्य है या असत्य यह शका बनी रहेगी । क्योंकि केशोण्डुक (=चक्षु के समक्ष कभी कभी दिखाई

प्रसंगात् । 'अपरबाधाभावज्ञानादि'ति चेत् तत्राप्यपरबाधाभावज्ञानादित्यनवस्था । अथ संवादादुत्तर-
कालभावी बाधाविरहः सत्यत्वेन जायते, तर्हि संवादस्याप्यपरसंवादज्ञानात्सत्यत्वसिद्धिः, तस्याप्यपर-
संवादज्ञानादित्यनवस्था । किं च, यदि संवादप्रत्ययानुत्तरकालभावी बाधाभावो जायमानो विशेषः पूर्व-
ज्ञानस्याभ्युपगम्यते, तर्हि ज्ञायमानत्वविशेषापेक्षं प्रमाणं स्वकार्यं यथावस्थितार्थपरिच्छेदलक्षणे प्रवर्तत
इति कथमनपेक्षत्वात्तत्र स्वतः प्रामाण्यम् । अपि च 'बाधाविरहस्य भवदभ्युपगमेन पर्थुदासवृत्त्या
संवादरूपत्वम्, बाधावर्जितं च ज्ञानं स्वकार्यं अन्यानपेक्षं प्रवर्तते' इति ब्रुवता संवादापेक्षं तत्तत्र प्रवर्तत
इत्युक्तं भवति ।

पढ़ते हुए केशतुल्य आभासिक तन्तु) ज्ञात तो होता है फिर भी वह असत्य ही माना जाता है । इस प्रकार 'बाधाविरह' ज्ञात होता हुआ भी सत्य नहीं है किन्तु असत्य ही है' यह असद्विषय यानी निश्चितरूप से कैसे कह सकते हैं ? पदार्थ की सत्यता से या तो (१) उसके सत्यज्ञान से या (ii) सत्य-
संवाद से सिद्ध हो सकती है ? अब इनमें से अगर कहे-बाधाविरह का ज्ञान सत्य है इसलिये वह बाधाविरह भी सत्य ही है, तब यहाँ भी प्रश्न होगा कि 'यह ज्ञान सत्य है' यह भी कैसे कह सकते हैं ? ज्ञान में सत्यत्व सिद्ध होने का सम्भवतः दो तरीका है—(१) प्रमेय=विषय सत्य होने से (२) अपर बाधाभाव के ज्ञान से । इनमें से प्रथम विकल्प में अन्योन्याश्रय दोष है क्योंकि विषय 'बाधाविरह' सत्य होने पर उसका ज्ञान सत्य होगा और ज्ञान सत्य होने पर इसका विषय 'बाधाविरह' सत्य सिद्ध होगा । इस अन्योन्याश्रय दोष से विषयसत्यत्व (प्रमेयसत्यत्व) के आधार पर ज्ञान की सत्यता घोषित नहीं की जा सकती ।

दूसरे में, अपरबाधाभावज्ञान से पूर्व बाधाविरह के ज्ञान की सत्यता कही जाय तो यह भी नहीं बन सकता क्योंकि यहाँ फिर से यह प्रश्न होगा कि वह अपरबाधाभावज्ञान भी सत्य है यह कैसे माने ? अगर कहे 'उसकी सत्यता अन्य कोई बाधाभाव ज्ञान से सिद्ध करे' तब तो ऐसे चलने में अनवस्था दोष प्रसक्ति होगी ।

[संवाद से उत्तरकालीन बाधाविरह ज्ञान की सत्यता कैसे ?]

(अथ संवादादुत्तर०...) यदि यह कहा जाय कि-उत्तरकालभावी बाधाविरह की सत्यता संवाद से सिद्ध होगी-तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि संवाद भी सत्य सिद्ध हुए बिना बाधाविरह की सत्यता सिद्ध नहीं कर सकता । अब संवाद की सत्यता स्वतः सिद्ध तो है नहीं, इस लिए अन्य संवाद से सिद्ध करनी होगी, किन्तु ऐसा करने में फिर और संवाद अपेक्षित होगा, उसकी सत्यता के लिये फिर अन्य संवाद की अपेक्षा-इस प्रकार अनवस्था होगी ।

[उत्तरकालभावी बाधाविरहरूप विशेष की अपेक्षा में स्वतोभाव का अस्त]

(किं च यदि संवाद०...) अगर आप कहें—“अनवस्था दोष के कारण, अपर संवाद से प्रस्तुत संवाद की सत्यता मत सिद्ध हो, एवं उससे उत्तरकालभावी बाधाविरह की सत्यता सिद्ध होकर इसके द्वारा पूर्व ज्ञान का प्रामाण्य मत सिद्ध हो, किन्तु उत्तरकालभावी बाधाविरह प्रस्तुत संवादप्रत्यय से ही ज्ञात हो सकता है और वही ऐसा बाधाविरह पूर्वज्ञान का स्वरूपविशेष मानते हैं और इस विशेष-
वाला पूर्वविज्ञान अपने यथावस्थित अर्थ प्रकाशन रूप कार्य में प्रवृत्त होता है”—तब तो यह आया कि

किं च, किं विज्ञानस्य A स्वरूपं बाध्यते, B बाहोस्वित्प्रमेयम्, C उत्तार्थक्रिया ? इति विकल्प-त्रयम् । A तत्र यदि विज्ञानस्य स्वरूपं बाध्यते इति पक्षः, स न युक्तः, विकल्पद्वयाऽनतिवृत्तेः । तथाहि-विज्ञानं बाध्यमानं किं A1 स्वसत्ताकाले बाध्यते उत A2 उत्तरकालम् ? तत्र यदि A1 स्वसत्ताकाले बाध्यते इति पक्षः, स न युक्तः, तदा विज्ञानस्य परिस्पष्टरूपेण प्रतिभासनात् । न च विज्ञानस्य परिस्पष्टप्रतिभासिनोऽभावस्तदैवेति वक्तुं शक्यम्, सत्याभिमतविज्ञानस्याप्यभावप्रसङ्गात् । A2 अथोत्तरकालं बाध्यत इति पक्षः, सोऽपि न युक्तः, उत्तरकालं तस्य स्वत एव नाश्याभ्युपगमाद् न तत्र बाधक-व्यापारः सफलः, 'दैवरक्ताः हि किंशुका' ।

पूर्वज्ञान अपने अर्थयथान्वस्थितज्ञान स्वरूप कार्यं मे इस विशेष के सहकार से ही प्रवृत्त हुआ और इसके द्वारा अपने मे प्रामाण्य का साधक हुआ-ऐसी दशा मे उसमे स्वतः प्रामाण्य कहाँ रहा ?

[पर्युदासनञ् से बाधाभावात्मक संवाद अपेक्षा की सिद्धि]

(अपि च वाचा०....) अपरञ्च, इस प्रकार भी स्वतः प्रामाण्य सिद्ध नहीं हो सकता है-पूर्व विज्ञान अपने यथावस्थित अर्थप्रकाशनरूप कार्यं मे जिस बाधाभाव से प्रवर्तमान आपको अभिप्रेत है वह बाधाभाव तो पर्युदासप्रतिषेध का ग्रहण करने से सवादरूप ही है, क्योंकि बाधाभाव मे प्रसङ्ग प्रतिषेध लेने से तो मात्र 'सत्तानिषेध' यानी 'बाध का न होना' ही सिद्ध होता है जब कि पर्युदास प्रतिषेध लेने पर बाधाभाव को भावात्मक सवादरूप से गृहीत किया जा सकता है । तो जब यह कहते हैं कि ज्ञान बाधारहित होने पर जो अपने सत्यार्थप्रकाशन-कार्य मे प्रवृत्त होता है वह किसी की अपेक्षा बिना ही अर्थात् स्वतः ही प्रवृत्त हुआ-वह आपका कहना अयुक्त है क्योंकि इसका अर्थ तो यही हुआ कि वह स्वकीय अर्थक्रिया के लिये बाधाभाव के रूप मे संवाद पर ही आधार रखता है । तब तो आपने सवादापेक्ष यानी परापेक्ष ही अर्थक्रियाकारित्व यानी परतः प्रामाण्य ही मान लिया ।

[बाध किसका ? स्वरूप, प्रमेय या अर्थक्रिया का ?]

यह भी ज्ञातव्य है कि आप बाधविरहात्मक स्वरूपविशेष से ज्ञान की अपने कार्य मे स्वतः प्रवृत्ति मानते हैं-उसमे तीन विकल्प है-बाधाभाव किस लिये अपेक्षित है ? क्या बाध रहे तो A विज्ञान का स्वरूप बाधित हो जाता है ? या B. विज्ञान का प्रमेय बाधित होता है ? अथवा C. विज्ञान की अर्थक्रिया बाधित होती है ?

(१) अगर बाध से विज्ञान का स्वरूप बाधित होता है-यह प्रथम पक्ष अंगीकार करे तो यह उचित नहीं है-क्योंकि इसमे दो विकल्प इस प्रकार अनिवार्य है-A1 बाध से बाधित होता हुआ विज्ञान क्या अपने सत्ताकाल मे बाधित होता है ? A2 या अपने उत्तरकाल मे बाधित होता है ? A1 प्रथम विकल्प ग्राह्य नहीं हो सकता, क्योंकि विज्ञान अपने सत्ताकाल मे तो स्पष्टरूप से सवेदित होता है, वास्ते जिस काल मे विज्ञान का स्पष्टरूप से सवेदन हो रहा है उसी काल मे वहाँ बाध से बाध्य है-ऐसा नहीं कह सकते । तात्पर्य स्पष्टरूप से भासमान सवेदन का उसी काल मे इनकार नहीं किया जा सकता । क्योंकि ऐसा इनकार करने मे भले इससे असद् विज्ञान का अभाव यानी असिद्धि हो किन्तु सत्यविज्ञान के भी अभाव की आपत्ति सिर पर आ गिरेगी ।

A2 (अथोत्तरकाल.) अगर आप कहे-सम्भवित बाधक से विज्ञान का स्वरूप अपने उत्तरकाल मे बाधित होता है, तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि सर्वज्ञानिकवाद मे विज्ञान उत्तरकाल मे स्वतः

B अब प्रमेयं बाध्यत इत्यभ्युपगमः, सोऽप्ययुक्तः; यतः B1 प्रमेयं बाध्यमान किं प्रतिभास-
मानरूपेण बाध्यते, B2 उतऽप्रतिभासमानरूपसहचारिणा स्पर्शादिसङ्गणेति विकल्पनाद्वयम् । B1तत्र
यदि प्रतिभासमानेन रूपेण बाध्यत इति मतम्, तदयुक्तम्, प्रतिभासमानस्य रूपस्याऽसत्त्वाऽसंभवात् ।
अन्यथा सम्यग्ज्ञानावभासिनोऽप्यसत्त्वप्रसङ्गः । B2 अथाऽप्रतिभासमानेन रूपेण बाध्यत इति मतम्,
तदप्ययुक्तम्, अप्रतिभासमानस्य प्रतिभासमानरूपादन्यत्वात् । न चान्यस्याभावेऽन्यस्याभावः,
अतिप्रसंगात् ।

C अथार्थक्रिया बाध्यते, ननु सापि C1 किमुत्पन्ना बाध्यते, C2 उतानुत्पन्ना ? C1 यद्युत्पन्ना,
न तर्हि बाध्यते; तस्याः सत्त्वात् । C2 अथानुत्पन्ना, साऽपि न बाध्या, धनृत्यसत्त्वादेव । किं च, अर्थ-

ही नष्ट हो जाने का मानते हैं, जो नष्ट है उस पर बाधक की प्रवृत्ति क्या कर सकती है ? अर्थात् वह
सफल नहीं हो सकती । जैसे कि कहा गया है-‘दैवरक्ता हि किंशुकाः’ । अर्थात् किशुक यानी पलाश
के पुष्प निसर्गत रक्तवर्णवाले होते हैं, इसलिये अब इसको फिर से रक्तवर्ण चढ़ाने की जरूर नहीं है ।
अब कोई प्रयत्न करे भी तो वह व्यर्थ जाता है ।

[प्रमेय का बाध-दूसरा विकल्प अयुक्त है]

B अगर कहे-सञ्चित बाधक से विज्ञान का स्वरूप नहीं किन्तु विज्ञान का प्रमेय यानी विषय
वाधित होता है तो वह भी युक्त नहीं है, क्योंकि यहाँ दो प्रश्न हैं-B1, बाधित होने वाला विषय
जिस रूप से भासित होता है क्या उसी रूप में बाधित होता है ? B2 या अप्रतिभासमानस्वरूप के
सहचारी ऐसे स्पर्शादि धर्मरूपेण बाधित होता है ? उदा०-शुक्ति में रजतज्ञान हुआ, वहाँ विषय रजत
यह क्या प्रतिभासमान रजतत्व रूप से बाधित होता है ? या अप्रतिभासमान रजतगत स्पर्शादिरूप
से (या अप्रतिभासमान शुक्तित्व सहचारी स्पर्शादि रूप से) बाधित होता है ? ऐसे दो प्रश्न हैं । B1
अब इनमें से अगर प्रतिभासमानरूप से विषय बाधित होता है यह पक्ष लिया जाय तो वह अयुक्त है
क्योंकि जो रूप प्रतिभासमान है उसका असत्त्व असञ्चित है । अर्थात् प्रतिभासमानरूप असत् नहीं हो
सकता । कारण, जो असत् होता है उसका आकाशपुष्पवत् प्रतिभास ही नहीं हो सकता, अगर प्रतिभास-
मान है तो इसी से वह सत् सिद्ध होता है । अगर असत् वस्तु का भी प्रतिभास होता, यानी प्रतिभास-
मान वस्तु असत् होती तब तो सम्यग् ज्ञान में भासमान वस्तु भी असत् होने की आपत्ति आयेगी ।

B2 यदि प्रतिभासमानरूप से विषय बाधित होता है-यह पक्ष लिया जाय तो वह भी ठीक
नहीं है क्योंकि जो रूप अप्रतिभासमान है वह प्रतिभासमानरूप से भिन्न है, और इस भिन्नरूप से यदि
विषय बाधित होता हो अर्थात् विषय का अभाव कहा जाता हो तब अन्य के अभाव में अन्य का अभाव
ही फलित हुआ, और इसमें तो अतिप्रसंग आयेगा । उदा०-रजत का ज्ञान रजतत्वरूप से भी बाधित
होगा अर्थात् रजत में अप्रतिभासमान शुक्तित्वरूप से बाध मानने में शुक्तित्व के अभाव से रजतत्व
के अभाव की आपत्ति होगी क्योंकि आपने अन्य के अभाव से अन्य के अभाव होने का विधान
अंगीकार किया है । निष्कर्ष-अप्रतिभासमान रूप से भी प्रमेय बाधित नहीं हो सकता ।

[अर्थक्रिया का बाध-तीसरा विकल्प अयुक्त]

C बाध ज्ञान से जैसे विज्ञानस्वरूप एव प्रमेय बाधित नहीं हो सकता वैसे अर्थक्रिया भी
बाधित नहीं हो सकती । अगर कहे कि अर्थक्रिया बाधित होती है तो यह बताईये कि C1 वह अर्थ-

क्रियाऽपि पदार्थादिन्या, ततश्च तस्या अभावे कथमन्यस्याऽऽत्स्वम् ? अतिप्रसगादेव । व्यवच्छेद्याऽसंभवे च बाधावर्जितमिति विशेषणस्याप्ययुक्तत्वात्, न बाधाविरहोऽपि विज्ञानस्य विशेषः ।

(४) अथाऽदुष्टकारणारब्धत्वं विशेषः, सोऽपि न युक्तः, यतस्तस्याप्यज्ञातस्य विशेषत्वमसिद्धम् । ज्ञातत्वे वा कुतोऽदुष्टकारणारब्धत्वं ज्ञायते ? 'अन्यस्माददुष्टकारणारब्धाद्विज्ञानादिति चेत् ? अनवस्था । 'संवादात्' इति चेत् ? ननु संवादप्रत्ययस्याप्यदुष्टकारणारब्धत्वं विशेषोऽन्यस्माददुष्टकारणारब्धात् संवादप्रत्ययाद्विज्ञायत इति संवादनवस्था भवतः सम्पद्यत इति । किं च, ज्ञानसव्यपेक्षमदुष्टकारणारब्ध-त्वविशेषमपेक्ष्य स्वकार्ये ज्ञानं प्रवर्त्तमानं कथं न तत्तत्र परतः प्रवृत्तं भवति !

क्रिया क्या उत्पन्न होने पर बाधित होती है अथवा C2 अनुत्पन्न ही बाधित होती है ? C1 उत्पन्न होने पर बाधित होने की बात अयुक्त है क्योंकि जब वह उत्पन्न ही हो गयी तब इसको क्या बाधित होना है ? अर्थक्रिया का तात्पर्य है कार्य, उसका बाधित होने का मतलब है उसकी उत्पत्ति रक जाना, जब वह उत्पन्न हो ही गया तब उत्पत्ति में क्या रुकावट होने वाली है ? C2 अगर कहे-अनुत्पन्न अर्थक्रिया बाधित होती है तो यह भी अशक्य है क्योंकि जो उत्पन्न ही नहीं हुयी, अर्थात् उत्पत्ति के पूर्व असत् है उसका क्या बाध होगा ? फिर बाधज्ञानकाल में उसकी रुकावट होने की बात भी कहाँ ?

यह भी ध्यान देने लायक है कि पुरोवर्तीरूप में भासमान विज्ञान रूप पदार्थ की अर्थक्रिया भी उससे भिन्न है । अब आप कहते हैं कि बाध के ज्ञान से बाध्य होने वाली अर्थक्रिया है, तो यहाँ निष्कर्ष यह आया कि अर्थक्रिया बाधित होने पर पदार्थ बाधित हो जायेगा । यह कैसे बन सकता है ? क्योंकि एक के अभाव में अन्य का अभाव सिद्ध नहीं हो सकता अन्यथा वही अतिप्रसंग दोष आ पड़ेगा । (व्यवच्छेद्या...) इस रीति से विज्ञानस्वरूप, प्रमेय और अर्थक्रिया तीनों में कोई भी बाध्य नहीं हो सकता, तब बाधरहित इस विशेषण से व्यवच्छेद्य क्या है, अर्थात् कौन बाध्य है यह निश्चय न कर सकने से 'बाधरहित' यह विशेषण अयुक्त है । तात्पर्य, बाधविरह को भी विज्ञान का स्वरूपविशेष नहीं कह सकते ।

[अदुष्टकारण जन्यत्व स्वरूपविशेष नहीं हो सकता]

(४) अगर कहे, 'अदुष्टकारणारब्धत्व अर्थात् दोषरहितकारणजन्यत्व यही विज्ञान का स्वरूप-विशेष है'-तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि वह अज्ञात रहने पर उसमें विशेषकता ही असिद्ध है । यदि कहे-ज्ञात होता हुआ वह विशेषण बनता है, तो वह निर्दोषकारणजन्यत्व ज्ञात कैसे हुआ ? अगर कहे-निर्दोषकारणजन्य किसी दूसरे विज्ञान से यह ज्ञात होता है कि 'वह विज्ञान निर्दोषकारणजन्य है,' तब तो अनवस्था चलेगी । अगर कहे-संवाद यह भी एक बुद्धिरूप है-ज्ञानरूप है, वह भी जब तक निर्दोषकारणजन्यस्वरूप विशेष वाला ज्ञात न हो वहां तक प्रस्तुत विज्ञान का निर्दोषकारणजन्यत्व कैसे ज्ञात होगा ? और उसके लिये अन्य संवाद की आवश्यकता मानने पर आपको अनवस्था दोष लगेगा ।

(किंच ज्ञानसव्यपेक्ष....) इसके अतिरिक्त, जब निर्दोष कारणों से उत्पत्तिरूप स्वरूपविशेष भी ज्ञात हो करके ही अपना कार्य करेगा तब वह भी ज्ञानसापेक्ष हुआ और उस विशेष की अपेक्षा करके ज्ञान अपने यथार्थपरिच्छेदरूप कार्य में प्रवृत्त होगा तो इस प्रकार प्रमाण अपने कार्य में परतः ही प्रवृत्त हुआ-इस बात का अब इनकार कैसे करेंगे !

तथा, कारणदोषाभावः पर्युदासवृत्त्या भवतिप्रमाणेन गुणः । ततश्चाद्बुद्धकारणारब्धमिति ता गुणवत्कारणारब्धमित्युक्तं भवति । “कारणगुणाश्च प्रमाणेन स्वकार्यं प्रवर्तमानेनापेक्ष्यमाणानिश्चा-
प्रमाणापेक्षा अपेक्ष्यन्ते, तदपि प्रमाणं स्वकारणगुणनिश्चायकं स्वकारणगुणनिश्चयापेक्षं स्वकार्यं प्रव-
त् इत्यनवस्थादूषणम्-जातेऽपि यदि विज्ञाने, तावन्नाथोऽवधार्यते०” [पृ० १६-२०] इत्यादिना
येन परपक्षे आसन्नमानं ‘स्ववधाय कृत्योत्थापनं’ भवतः प्रसक्तम् । अथाद्बुद्धकारणजनितत्वनिश्चय-
न्तरेणापि ज्ञानं स्वार्थनिश्चये स्वकार्यं प्रवर्तितव्यते, तदसत् ; संशयादिविषयीकृतस्य प्रमाणस्य स्वार्थ-
आयकत्वाऽसंभवात्, अन्यथाऽप्रमाणस्यापि स्वार्थनिश्चायकत्वं स्यात् । तस्माद्बुद्धकारणारब्धत्वमपि
शेषो भवन्तीत्या संभवति ।

[पर्युदासनम् से अद्बुद्धकारण गुण हो जायेंगे]

यहाँ जो दोषरहितकारणजन्यत्व को स्वस्वरूपविशेष कहा गया उसमे जो कारणगत दोषाभाव
वर्णित है वह आपके मत से पर्युदास वृत्ति से गुणस्वरूप भावात्मक पदार्थ मे पर्यवसित होगा ।
फलतः दोषरहित कारणों से उत्पत्ति होने का जो कथन है उससे गुणवान् कारणों से उत्पत्ति होने की
त ही सूचित होती है । एवं च-“प्रमाण को अपने कार्य मे प्रवृत्त होने के लिये जिन कारणगुणों की
पेक्षा है वे अज्ञात रह कर प्रमाण को अपने कार्य मे प्रवृत्त होने के लिये सहायक नहीं बनते किन्तु
व्यर्थरूप से ज्ञात हो कर के अपेक्षित होते हैं । इसलिये कारणगुण का ज्ञान प्रमाणभूत होने के
तये किसी और निश्चयाय प्रमाण की अपेक्षा रखेंगे । वे भी प्रमाणकारणगुण अपने कारणगुणसापेक्ष
नना होगा । फलतः उन कारणगुणों का भी प्रमाणात्मक ज्ञान होने में उनके भी कारणगुणों का
निश्चय अपेक्षित होगा । फलतः प्रत्येक प्रमाण अपने कार्य मे तभी प्रवृत्त होगा जब अपने अपने कारण-
गुणों का निश्चय होगा । इस निश्चय के लिये अपने कारणगुण एवं उसके निश्चय की अपेक्षा रखेगी-
स प्रकार अनवस्था चलेगी ।” इस प्रकार का जो अनवस्था दूषण “जातेऽपि यदि विज्ञाने तावन्नाथोऽव-
धार्यते०” (ज्ञान उत्पन्न होने पर भी तब तक अर्थ निश्चित नहीं होता०) इत्यादि कारिका के उल्लेख
परतः प्रामाण्यवादी के पक्ष पर स्वतः प्रामाण्यवादी की ओर से आरोपित किया जाता था, यह तो
पने सिर ही आ पड़ा जो कि अपने ही वच के लिये कृत्या का उत्पादन तुल्य हुआ । तात्पर्य, शत्रु-
पक्ष के लिये उत्पादित कृत्यासन्नक मन्त्रमय शक्ति का उत्पादन अपने ही वच के लिये फलित हुआ ।

अगर कहा जाय-“ज्ञान की अद्बुद्ध कारण से उत्पत्ति होने के कारण स्वकार्य मे प्रवृत्ति होती है,
च वहाँ दोषाभाव को पर्युदासप्रतिषेधरूप मे कारणगुण का ग्रहण करना होता है किन्तु इस में अन-
वस्था चलती है इसलिये अब हमारा कहना है कि अद्बुद्ध कारण से उत्पत्ति के निश्चय बिना ही
ज्ञान स्वकीय यथावस्थित विषय के निश्चयरूप स्वकार्य मे प्रवृत्त होता है-तो कोई अनवस्था आदि
उत्पत्ति नहीं है”-तो यह कहना भी ठीक नहीं है, क्योंकि जिस प्रमाणज्ञान मे प्रामाण्य का सशय और
व्रम होता है वहाँ स्वविषय का यथास्थित निश्चय असंभव है, किन्तु आपके हिसाब से वह सम्भवित

। प्राचीनकाल मे कुछ लोग शत्रु का विनाश करने के लिये कृत्या नाम की देवी की आराधना करते थे । आराधना
के बाद वह जब प्रकट होती थी तब आराधक की इच्छानुसार उसके शत्रु का नाश कर देती थी । परन्तु उसकी
आराधना मे अगर कभी कुछ गलती हो गयी तो वह प्रकट हो कर उसके आराधक का ही नाश कर देती थी ।
इसी को अपने वच के लिये कृत्या उत्पादन कहा गया है ।

(५) अयं संवादित्वं विशेषः, सोऽभ्युपगम्यत एव, किन्तु संवादप्रत्ययोत्पत्तिनिश्चयमन्तरेण न ज्ञातुं शक्यत इति प्रतिपादयिष्यमाणत्वात्, तदपेक्षं प्रमाणं स्वकार्ये प्रवर्तत इति तत्तत्र परतः स्यात् । अत एव निरपेक्षत्वस्याऽसिद्धत्वात्पूर्वोक्तन्यायेन 'ये प्रतीक्षितप्रत्ययान्तरोदयाः, . . इति प्रयोगे [पृ० ५-पं० ५] नाऽसिद्धो हेतुः । एतेनैव यदुक्तं—

तत्राऽपूर्वार्थविज्ञानं, निश्चितं वाचवर्जितम् । अदुष्टकारणारब्धं, प्रमाणं लोकसम्मतम् ॥ इति, तदपि निरस्तम् ॥

यच्चोक्तम्—'यदि संवादापेक्षं प्रमाणं स्वकार्ये प्रवर्तते तदा चक्रकप्रसंगः' [पृ० १८-A] तदसंगतम्, 'यथावस्थितपरिच्छेदस्वभावमेतत्प्रमाणम्' इत्येवंनिश्चयलक्षणे स्वकार्ये यथा संवादापेक्षं प्रमाणं प्रवर्तते न च चक्रकदोषः, तथा प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । यदपि 'अयं गृहीताः कारणगुणा' [पृ० १९] इत्याद्यभिधानम् तदपि परसमयानभिज्ञतां भवत' व्यापयति, कारणगुणग्रहणापेक्षं प्रमाणं स्वकार्ये प्रवर्तत इति परस्यानभ्युपगमात् । यच्चोक्तम्—'उपजायमानं प्रमाणमर्थपरिच्छेदशक्तियुक्तम्....' [पृ० २०] इति, तत्राऽबिसंवादित्वमेव अर्थतयात्वपरिच्छेदशक्तिः, तच्च परतो ज्ञायते, तदपेक्षं प्रमाणं स्वकार्ये प्रवर्तते इति तत्तत्र परतः स्थितम् ॥

होगा, क्योंकि इस प्रमाण की अदुष्ट कारणों से उत्पत्ति का निर्णय तो अपेक्षित है नहीं, अन्यथा ऐसी अपेक्षा किये बिना भी कोई ज्ञान स्वविषय का यथार्थ निश्चायक होकर प्रमाणरूप बनता हो तो अप्रमाण ज्ञान भी स्वविषय का यथार्थ निश्चायक हो जायगा । फलतः आपके हिसाब से निर्दोष कारणों से उत्पत्ति यह ज्ञान का स्वरूपविशेष होना असंभव है ।

[संवादित्व को स्वरूपविशेष कहने में परतःप्रामाण्यापत्ति]

[५] अब यदि संवादित्व को ज्ञान का स्वरूपविशेष कहेंगे, तो यह तो हमें स्वीकृत ही है, किन्तु कठिनाई यह है कि जब तक संवादज्ञान की उत्पत्ति का निश्चय नहीं होगा तब तक प्रस्तुत ज्ञान का संवादित्व यानी संवादसमर्थितस्वरूप स्वरूपविशेष ज्ञात नहीं हो सकता । यह वस्तु आगे स्पष्ट की जाने वाली है । अब यहाँ अगर प्रमाण को संवादसमर्थित बनाने के लिये संवाद ज्ञान की उत्पत्ति होना मान लेंगे तब तो प्रमाण उसका सापेक्ष रह कर अर्थ का यथार्थपरिच्छेदरूप अपने कार्य में प्रवर्तमान हुआ और उसमें उसका प्रामाण्य परत हुआ । इसीलिये प्रामाण्य में निरपेक्षत्व यानी स्वतस्त्व सिद्ध न हो सकने से पूर्वोक्त प्रयोग में सापेक्षत्व हेतु असिद्ध नहीं है । वह प्रयोग इस प्रकार था—'ये प्रतीक्षितप्रत्ययान्तरोदया न ते स्वतोऽव्यवस्थितधर्मका यथाऽप्रामाण्यादय' "जो अव्यवस्था के उदय को सापेक्ष हैं वे अपने धर्म की स्वतः व्यवस्था नहीं कर सकते । जैसे अप्रामाण्य अपनी उत्पत्ति में दोषरूप कारण की उत्पत्ति को सापेक्ष है—इसलिये वह स्वतः व्यवस्थित धर्म वाला नहीं है" । इस प्रयोग में कारणान्तरोदयसापेक्षता हेतु असिद्ध नहीं है ।

(एतेनैव यदुक्त) इसी प्रतिपादन से आपका यह कथन भी खण्डित हो जाता है जिसमें कहा गया है कि—

तत्रापूर्वार्थविज्ञानं निश्चितं वाचवर्जितम् । अदुष्टकारणारब्धं प्रमाणं लोकसम्मतम् ॥

अर्थ—जो निर्णयात्मक ज्ञान नूतनार्थवाही एव वाचरहित तथा अदुष्टकारणजन्य हो वही ज्ञान प्रमाणरूप में लोकस्वीकृत होता है ।"

[३-प्रामाण्यनिश्चयो न स्वतः-उत्तरपक्षः]

‘भाषि प्रामाण्यं स्वनिश्चयेऽन्यत्पक्षे’ [पृ० २१] इत्युक्तं यत् तदप्यसद्, यतो निश्चयः तत्र भवन् किं A निमित्तः उत B सन्निमित्तः इति कल्पनादयम् । A तत्र न तावन्निमित्तः, प्रतिनियत-वैशकालत्वमावाभावप्रसङ्गात् । B सन्निमित्तत्वेऽपि किं B1 स्वनिमित्तं उत B2 स्वव्यतिरिक्तनिमित्तः ? न तावत् B1 स्वनिमित्तः, स्वसंविहितप्रमाणानभ्युपगमस्य शीर्मासकस्य । B2 अप्र स्वव्यतिरिक्त-निमित्तः, तत्रापि वक्तव्यम्-तन्निमित्तं किं B2a प्रत्यक्षम्, B2b उतानुमानम् ? ग्रन्थस्य तन्निश्चायक-स्याऽसम्भवात् । तत्र यदि प्रत्यक्षां, तदयुक्तं, प्रत्यक्षस्य तत्र ध्यापाराऽप्योगात् । तद्वीन्द्रियसंपुक्ते विषये तद्व्यापाराद्बुद्धयमासावयत् प्रत्यक्षव्यपदेशं लभते । न चेन्द्रियाणामर्थापरोक्षतालक्षणेन फलेन तत्संवेदनरूपेण वा सम्प्रयोगः, येन तयोर्व्यापारत्वस्वभावं प्रामाण्यनिश्चयव्यापारजनितेन प्रत्यक्षेण निश्चीयते ।

[संवाद की अपेक्षा दिखाने में चक्रक आदि दोष नहीं है]

यह जो कहा गया कि-प्रमाण अगर संवाद की अपेक्षा रख कर अपने कार्य में प्रवृत्ति करता है तो चक्रक दोष की आपत्ति होगी-यह कथन भी युक्त नहीं है । क्योंकि पहले वस्तु का बोध होता है, संवाद मीलने पर ‘यह बोध यथावस्थितार्थपरिच्छेदस्वरूप प्रमाणात्मक ज्ञान है’ यह निश्चय होता है । ऐसा निश्चय ही प्रमाण का कार्य है । इस वस्तु स्थिति का इनकार नहीं किया जा सकता । हाँ, प्रमाण के ऐसे स्वकार्य में संवाद की अपेक्षा किस प्रकार है एवं इसमें चक्रक दोष कैसे नहीं लगता ? इसका प्रतिपादन आगे करेंगे ।

(यदपि अथ गृहीताः...) एव ‘अथ गृहीता कारणगुणाः...’ अर्थात् कारण के गुण गृहीत होने पर प्रमाण के कार्य में सहाकारी बनते हैं या गृहीत न होने पर भी सहाकारी बनते हैं’इत्यादि जो कहा गया था वह आपका कथन आपकी परमात्म-अनभिज्ञता का सूचक है । अर्थात्, प्रतिवादी का सिद्धान्त न जानते हुए आप ऐसा कह गये हैं, क्योंकि प्रतिवादी ने ‘प्रमाण अपने कार्य में कारणगुण के ज्ञान की अपेक्षा रख कर प्रवृत्त होता है’ ऐसा नहीं माना है ।

(यच्चोक्तं, उपजायमान...) यह भी जो आपने कहा था-प्रमाण उत्पन्न होता हुआ अर्थ-परिच्छेद शक्ति संपन्न होता है-वह ठीक नहीं है, क्योंकि वहाँ अर्थतत्वावपरिच्छेद की शक्ति क्या है ? यही कि अविज्ञेयवादित्व, अर्थात् विज्ञेयवाद न होना, और यह तो पर की अपेक्षा से ही जाना जा सकता है । इस वास्ते अविज्ञेयवादित्व रूप अर्थतत्वावपरिच्छेद शक्ति स्वतः ज्ञात नहीं होगी । एवं प्रमाण अपने कार्य में जब ऐसे अविज्ञेयवादित्व की अपेक्षा करता है तब फलित यह हुआ कि प्रमाण स्वकार्य में परतः यानी परावर्तनी है । [प्रमाण की स्वकार्य में स्वतः प्रवृत्ति के पक्ष का लक्षण समाप्त]

[३-प्रामाण्य का निश्चय स्वतः नहीं होता-उत्तरपक्ष]

यह जो आपने कहा था कि ‘प्रामाण्य अपने निश्चय में भी अन्य की अपेक्षा नहीं करता’ यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि वहाँ दो प्रकार के विकल्प खड़े होते हैं A-प्रामाण्य का निश्चय कारणनिरपेक्ष उत्पन्न होता है या B कारणनिरपेक्ष ? A कारणनिरपेक्ष उत्पन्न होता है यह नहीं मान सकते, क्योंकि इसमें ‘नियतदेश-नियतकाल में एव नियतस्वभावयुक्त उत्पन्न होना’ यह नहीं बन सकेगा । अर्थात्,

नापि मनोव्यापारजेन प्रत्यक्षेण, एवंविधस्यानुभवस्याभावात् । नापि तयोस्तादृकस्य ज्ञातृ-
व्यापाराख्यस्य यथार्थत्वनिश्चायकत्वं प्रामाण्यं बाह्येन्द्रियजन्येन मनोजन्येन वा प्रत्यक्षेण निश्चीयते, तेन
सहैन्द्रियाणां सम्बन्धाभावात् । न चेन्द्रियाऽसम्बद्धे विषये ज्ञानमुपनायमानं प्रत्यक्षव्यपदेशमासादयती-
त्युक्तम् ।

प्रामाण्य जब बिना कारण ही उत्पन्न होगा तब तो जिस किसी भी देश-काल में और जैसा-तैसा
अनियतस्वभाववाला उत्पन्न होना चाहिये । B यदि दूसरा विकल्प ले कर प्रामाण्यनिश्चय निमित्तसापेक्ष
मान लिया जाय तब यह प्रश्न होगा कि वह निमित्त कौन सा है ? B1 क्या वह स्वयं ही निमित्त है या
B1 कोई अन्यनिमित्त है ? वहा स्वनिमित्तक निश्चय नहीं बन सकता । क्योंकि भीमासक मत में प्रमाण
ज्ञान को स्वसंविदित-स्वसंवेद्य नहीं किन्तु ज्ञाततालिंगक अनुमिति ग्राह्य माना गया है । यदि आप प्रमाण-
निश्चय को स्वनिमित्तक कहते हैं तो इसका तात्पर्य यही हुआ कि प्रमाण स्वसंवेद्य है । अब अगर स्वा-
न्यनिमित्तक कहे-तब यह बताइये कि प्रामाण्यनिश्चय का वह अन्यनिमित्त कौन है, B2a प्रत्यक्ष अथवा
B2b अनुमान ? तीसरा कोई प्रामाण्यनिश्चय का निमित्त यानी प्रामाण्यनिश्चायक नहीं हो सकता । यहाँ
आप प्रत्यक्ष B2a को प्रमाण का निश्चायक माने तो यह नहीं बन सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष की प्रामाण्य
के निश्चय में प्रवृत्ति न तो इन्द्रियव्यापार द्वारा शक्य है, न मनोव्यापार द्वारा शक्य है । इन्द्रियसनि-
कृष्ट विषय में इन्द्रिय व्यापार जन्य ज्ञान ही 'प्रत्यक्ष' संज्ञा को प्राप्त करता है । किन्तु, इन्द्रिय से जो
विषय का प्रत्यक्षरूप ज्ञान होता है उससे विषय ज्ञात होने से उसमें ज्ञातता उत्पन्न होती है और यह
ज्ञातता अपरोक्षतास्वरूप है । अब भीमासको का कहना है कि इस ज्ञातता से जैसे ज्ञान गृहीत (अनुमित)
होता है वैसे उस ज्ञान का प्रामाण्य भी उससे गृहीत होता है, इस प्रकार प्रामाण्यनिर्णय के लिये अन्य
सामग्री की अपेक्षा न रहने से प्रामाण्य स्वतः निर्णीत कहा जाता है । किन्तु यह नहीं बन सकता, क्योंकि
इन्द्रिय का विषयनिष्ठ अपरोक्षता-ज्ञातता के साथ सप्रयोग यानी सनिकर्ष नहीं बन सकता । कारण,
'अर्थापरोक्षता' रूप पदार्थ अर्थापरोक्षज्ञान से वदित है और वह ज्ञान बाह्येन्द्रियसनि-
कृष्ट है । एव जैसे ज्ञान का भान ज्ञातता से होता है, वैसे अनुव्यवसायात्मक संवेदन से भी होने का माना जाता
है । ज्ञातता के समान, जैसे इस संवेदन से ज्ञान का भान होता है उसी प्रकार इसके साथ साथ ज्ञान
निष्ठ प्रामाण्य का भी भान हो जाता है-इसलिये प्रामाण्य स्वतोग्राह्य है ऐसा यदि कहा जाय तो यह
भी ठीक नहीं है क्योंकि संवेदन के साथ बाह्येन्द्रिय सनिकर्ष न हो सकने से इसका प्रत्यक्ष नहीं हो
सकता, जिससे कि दोनों विकल्पो में ज्ञातता एव संवेदन में यथार्थत्वरूप प्रामाण्य इन्द्रिय व्यापार
जन्य प्रत्यक्ष से निश्चित किया जा सके ।

[मानस प्रत्यक्ष से प्रामाण्यग्रह अशक्य]

मनोव्यापार से उत्पन्न होने वाले प्रत्यक्ष से अर्थात् मानस प्रत्यक्ष से भी प्रामाण्य का निश्चय
नहीं हो सकता, क्योंकि ज्ञान सुखादि का जैसा आन्तरसंवेदन होता है वैसे अर्थापरोक्षता और
तत्संवेदन में प्रामाण्य, का आन्तर संवेदन नहीं होता है । (नापि तयोस्तादृकस्य...) अगर यह कहे-
'इन इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष एव मानस प्रत्यक्ष से प्रामाण्य भले प्रत्यक्ष ग्राह्य न हो किन्तु इन दोनों के
उत्पादक ज्ञाता के व्यापार में रहा हुआ यथार्थता निश्चायकत्वरूप रूप प्रामाण्य इन्द्रियजन्य अथवा
मनोजन्य प्रत्यक्ष से ग्राह्य होगा'-तो यह भी ठीक नहीं है । क्योंकि ज्ञाता के व्यापार के साथ बाह्येन्द्रिय
का संबंध शक्य नहीं है । एव मन से ज्ञातृव्यापार का जैसे अनुभव है वैसे ज्ञातृव्यापार गत प्रामाण्य

B2b नाप्यनुमानतः प्रामाण्यनिश्चयः, पूर्वोक्तस्य फलद्वयस्य यथावस्थितार्थत्वलक्षणप्रामाण्य-निश्चये लिगाभावात् ।

ज्ञानव्यापारस्य पूर्वोक्तफलद्वयस्वभावकार्यलिगसम्भवेऽपि न यथार्थनिश्चायकत्वलक्षणप्रामाण्य-निश्चायकत्वम् । यतस्त्तलिगं संवेदनाख्यं, यथार्थत्वविशिष्टं तन्निश्चये व्याप्रियेत, निर्विशेषणं वा ? प्रथमपक्षे तस्य यथार्थत्वविशेषणग्रहणे प्रमाणं वक्तव्यं, तच्च न संभवतीति प्रतिपादितम् । निर्विशेषण-स्य फलस्य प्रामाण्यप्रतिपादकत्वे मिथ्याज्ञानफलमपि प्रामाण्यनिश्चायकं स्यादित्येतिप्रसंगः ।

तत्रैतत्स्यात्-पूर्वोक्तं फलद्वयमर्थसंवेदनार्थप्रकटतालक्षणमनुभवान्निश्चीयते, यथा तस्य स्वतः पूर्वोक्तस्वरूपनिश्चयः तथा यथार्थत्वस्याऽपि । यथाहि तत्संवेद्यमानं नीलसवेदनतया संवेद्यते, तथा

का अनुभव नहीं होता । सारांश, प्रत्यक्ष से प्रामाण्य का निश्चय नहीं हो सकता है, क्योंकि इन्द्रिय से असम्बद्ध विषय से उत्पन्न होते हुए ज्ञान को प्रत्यक्ष संज्ञा ही प्राप्त नहीं होती—यह पहले कह दिया है ।

[अनुमान से भी प्रामाण्य का निश्चय असंभव]

अब अगर कहे—प्रामाण्य के निश्चय का निमित्त प्रत्यक्ष भले न हो किन्तु अनुमान हो सकता है अर्थात् अनुमान से प्रामाण्य का निश्चय करेगे—तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि यथावस्थितार्थत्व= यथार्थता रूप प्रामाण्य के अनुमितिरूप निश्चय में अर्थात्परोक्षता एव तत्संवेदन इन दोनों में से एक भी लिग रूप नहीं है । कारण, ज्ञानव्यापार के स्वभाव या कार्यरूप में ये दोनों में से कोई भी नहीं दिखाई पड़ता जो प्रामाण्य के अनुमान का साधक हो सके ।

[B2b संवेदनरूप लिग से प्रामाण्यनिश्चय असंभव]

अगर आप कहे “यथार्थत्व निश्चय स्वरूप प्रामाण्य का अनुमान करने के लिए लिङ्ग क्यों नहीं है ? लिङ्ग मिलता है, वह यह कि ज्ञाता के व्यापार स्वरूप प्रमाणज्ञान के जो दो फल (कार्य) हैं विज्ञान—संवेदन एव अर्थप्राकट्य, वे ही कार्यात्मक लिङ्ग बनकर कारणभूत यथार्थत्व स्वरूप प्रामाण्य का अनुमान करा सकते हैं, जैसे ‘कार्यधूम से कारण वह्नि का अनुमान’—तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि यहाँ जो संवेदन रूप लिङ्ग लिया गया, उस पर मवान यह है कि यह संवेदन (१) क्या यथार्थत्व विशिष्ट होकर ही अनुमिति रूप निश्चय में प्रवृत्त होगा ? या (२) यथार्थत्व विशेषण विना ही अनुमापक होगा ? तात्पर्य, क्या यथार्थ ही संवेदन प्रामाण्य का निश्चायक है ? या जैसा तैसा भी संवेदन प्रामाण्यानुमापक है ? (प्रथमपक्ष)... पहले पक्ष में हेतु ने जो ‘यथार्थत्व’ विशेषण ग्रहण किया, अर्थात् यथार्थ संवेदन ही हेतु बना, इसमें प्रमाण बताना चाहिए । किस प्रमाण से आप कहते हैं, कि हेतु ‘संवेदन’ यथार्थ ही है, अयथार्थ नहीं ? यह प्रमाण सम्भवित नहीं है, क्योंकि इसमें अन्त में अनवस्था आती है, यह पहले कहा जा चुका है ।

अगर ऐसा कहे—यथार्थत्व विशेषण विना ही तत्संवेदन स्वरूप फल (कार्य) यह हेतु बन कर कारणभूत विज्ञान के प्रामाण्य का प्रतिपादक यानी अनुमापक होता है तब तो यह आया कि शायद वह संवेदन मिथ्याज्ञान भी हो सकता है, फिर भी उससे इस तरह प्रामाण्य का प्रतिपादन माना जायगा तो किसी भी मिथ्याज्ञान के अयथार्थ फल से उसके जनक पूर्व मिथ्याज्ञान में भी प्रामाण्य का निश्चय हो सकेगा । इस प्रकार हेतु यथार्थत्वविशेषण विना ही हेतु बनकर प्रामाण्य का निश्चायक है’ इस दूसरे पक्ष में अतिप्रसंग की आपत्ति है ।

यथार्थत्वविशिष्टस्यैव तस्य संवित्तिः । न हि नीलसंवेदनादन्या यथार्थत्वसंवित्तिः—यद्येवम्, शुक्तिकायां रजतज्ञानेऽपि अर्थसंवेदनस्वभावत्वाद्यथार्थत्वप्रसक्तिः । स्मृतिप्रमोषाद्यस्तु निषेत्स्यन्ते इति नानुमानादपि तत्प्रामाण्यनिश्चयः ।

यहाँ यह बचाव कर सकते हैं कि—पहले दो फल जो कहे गए, एक अर्थसंवेदन व दूसरा-अर्थ प्रकटता यानी अर्थनिष्ठ ज्ञातता वे दोनों अनुभव से निश्चित होते हैं, तो जैसे उनका पूर्वोक्त स्वरूप अर्थात् संवेदनरूपत्वादि स्वरूप स्वतः निश्चित होता है, उस प्रकार उसका यथार्थत्व-स्वरूप भी स्वतः निश्चित हो जाता है । जिस प्रकार बाह्य नील का संवेदन जब भी होता है तभी नील संवेदन रूप से ही संवेदन होता है अर्थात् 'इद नील—यह नील है' ऐसे अनुभव के अन्तर्गत ही 'इद नील पश्यामि—मैं इस नील को देख रहा हूँ'—यह अनुभव शामिल है ठीक उसी प्रकार नील संवेदन का अनुभव यथार्थत्व विशिष्ट ही होता है अर्थात् ऐसा अनुभव होता है कि 'इद नील प्रमिणोमि=मैं इस नील को ठीक ही देख रहा हूँ !' फलतः ऐसे स्वतः निश्चित प्रामाण्य वाले संवेदन से ही विज्ञान-प्रामाण्य का अनुमान होता है ।

(न हि नीलसंवेदनादन्या....) प्र०-नील संवेदन भले ही स्वतः संवेद्य होने से उसके होते ही उसका संवेदन हुआ किन्तु तद्गत यथार्थत्व का संवेदन कैसे हुआ ?

उ०—जैसे नील संवेदन का संवेदन नीलसंवेदन से कोई भिन्न नहीं, इस प्रकार यथार्थ नील-संवेदन के यथार्थत्व का संवेदन भी नील संवेदन से कोई भिन्न संवेदन नहीं है । अतः नील संवेदन जो संवेद्य हुआ वह यथार्थ रूप में ही संवेद्य हुआ यह कह सकते हैं ।

इस प्रकार निर्विशेषण अर्थात् यथार्थत्व विशेषण रहित अर्थ संवेदन स्वरूप फल यह अनुमिति में हेतु बनकर विज्ञान के प्रामाण्य का अनुमापक हो सकता है ।

अब यहाँ इस बचाव का लण्डन बताते हैं—

(यद्येवम् शुक्तिकाया....) अगर आप इस प्रकार सभी संवेदन को यथार्थत्व विशिष्ट ही मानते हैं, तब तो शुक्तिका (मोती की सीप) को देखकर कदाचित् 'इद रजतम्—यह रजत है—यह चादी है' ऐसा जो ज्ञान होता है वह भी अर्थ का संवेदन होने के नाते यथार्थ ही संवेदन होने की आपत्ति आएगी, क्योंकि आप संवेदनमात्र को यथार्थत्व विशिष्ट ही संवेदन मानते हैं ।

अगर आप कहें—'हां यह यथार्थ ही है, क्योंकि 'इद=यह' इस अर्थ में तो संवेदन यथार्थ है ही, कारण वस्तु 'यह' यानी पुरोवर्ती है ही, और पुरोवर्ती रूप में देख रहे हैं, और 'रजतम्' इस अर्थ में पुरोवर्ती के चाकचिक्च-जकचकाट को देखकर रजत का स्मरण हुआ है, और स्मरण के कोई अयथार्थता नहीं । यहाँ आप इतना पूछ सकते हैं—

प्र०—अगर वह रजत का स्मरण हो तब तो उसमें 'तद् रजत' = 'वह चादी' ऐसा 'तद्=वह' का उल्लेख होना चाहिए, क्योंकि स्मरण में 'तद्=वह' का उल्लेख होता ही है, उदाहरणार्थ—बाजार में मिले किसी आदमी को घर पर याद करते हैं तो 'वह आदमी', इस प्रकार 'वह' के उल्लेख के साथ ही याद करते हैं ।

उ०—आपकी बात सही है किन्तु, यहाँ इतना विशेष है कि शुक्ति में होने वाले रजत-ज्ञान में 'स्मृति प्रमोष' होता है, अर्थात् स्मरणत्व अज्ञ चुराया जाता है, मतलब, वह ध्यान में नहीं आता ।

किं च, प्रत्यक्षानुमानयोः प्रामाण्यनिश्चयनिमित्तत्वेऽन्युपगम्यमाने स्वतः प्रामाण्यनिश्चयव्या-
हृतिप्रसङ्गः, तस्मान्ननिमित्तोऽपि प्रामाण्यनिश्चयः । यदुक्तम् 'नापि प्रामाण्यं स्वनिश्चयेऽन्यापेक्षं, तद्व्यपेक्ष-
माणं किं कारणगुणान्त्येक्षते' इत्यादि [पृ. २१] तदनन्युपगमोपात्म्यमाश्रम् । न ह्यस्मदभ्युपगमः यदुक्त
स्वकारणगुणज्ञानात् प्रामाण्यं विज्ञायते, कारणगुणानां संवादप्रत्ययमन्तरेण ज्ञातुमशक्यत्वात् । संवादा-
प्रत्ययात् कारणगुणपरिज्ञानाभ्युपगमे तत एव प्रामाण्यनिश्चयस्यापि सिद्धत्वात् व्यर्थं गुणनिश्चयपरि-
कल्पनम्, प्रामाण्यनिश्चयोत्तरकालं गुणज्ञानस्य भावात्तन्निश्चयस्य प्रामाण्यनिश्चयेऽनुपयोगान्च ।

इसलिए वहाँ 'तत् = वह' का उल्लेख नहीं होता है । इस प्रकार शुक्तिका में होने वाला 'इदं रजत'
ज्ञान दोनों अर्थों में यथार्थ है ।

अथवा स्मरण में आये रजत की पुरोवर्ती शुक्ति के साथ जो भिन्नता है, जो भेद है, उस भेद
का यह यानी ज्ञान नहीं होता है, किन्तु भेदाग्रह रहता है इस लिए याद आये रजत एवं पुरोवर्ती अर्थ
एकरूप में ही भासते हैं ।

साराम् वहाँ 'इद' पदार्थ तो है ही, एव उससे वहाँ याद आता हुआ रजत भी जगत् में कही
है ही, विशेष इतना कि मात्र पुरोवर्ती से उसकी भिन्नता का यानी उसके भेद का ज्ञान नहीं होता है
इतना ही, जिससे समान विभक्ति से 'इद रजत' यह उल्लेख होता है । फलतः शुक्तिका में होता हुआ
'यह रजत है' यह ज्ञान भी इस प्रकार दोनों अर्थों में यथार्थ ही है ।—तो यह ठीक नहीं, क्योंकि—

[संवेदनमात्र यथार्थ ही-होता है' इस मत का खण्डन:-]

('स्मृतिप्रमोषादयस्तु) शुक्तिका में रजतभ्रम को यथार्थ सिद्ध करने का यह आपका प्रयास
निर्युक्तिक व लोकानुभवविरुद्ध है, शुक्तिका में होने वाले रजतज्ञान को लोक तो भ्रम यानी अयथाय
ही मानते हैं । निर्युक्तिक इसलिए कि जो आपने स्मृति-प्रमोष व रजत-भेदाग्रह का उपन्यास किया
उनका आगे खण्डन किया जाने वाला है । फलतः वहाँ रजत स्मरण है ही नहीं, अगर होता तो 'वह
रजत' इस रूप में 'वह' के उल्लेख के साथ ही स्मरण का संवेदन होता । अतः वहाँ अयथार्थ रजतज्ञान
ही प्राप्त होने से 'सभी संवेदन यथार्थ, व विशिष्ट ही संवेदन होता है' यह आपका प्रतिपादन गलत
है । इस प्रकार संवेदन अप्रामाण्य भी होता है इसलिए संवेदनमात्र में प्रामाण्य का अनुमान नहीं
कर सकते हैं । इस प्रकार अनुमान से भी विज्ञान के प्रामाण्य की सिद्धि नहीं हो सकती ।

(किञ्च प्रत्यक्षानुमानयो) यह भी एक बात है कि प्रामाण्य के निर्णय में अगर प्रत्यक्ष
एव अनुमान प्रमाण को निमित्त मानेंगे, तो 'प्रामाण्य का निश्चय स्वतः होता है' इस सिद्धान्त के
व्याघात यानी मङ्ग की आपत्ति आएगी, क्योंकि विज्ञान तो उत्पन्न हो गया, वह भी स्वतः संवेद्य,
किन्तु उसके प्रामाण्य का निश्चय साथ ही न होने से जब वाद में प्रत्यक्ष या अनुमान से करना है
तब वहाँ प्रामाण्य-निर्णय स्वतः कहा रहा ? और प्रत्यक्ष अनुमान पूर्वोक्तानुसार प्रामाण्य-निश्चय
कराने में पणु है । इस लिए फलित यह होता है कि आप के मत में प्रामाण्य का निश्चय B2 अन्य
निमित्त से भी नहीं हो सकता ।

(यदुक्तम् नापि प्रामाण्य....) अब जो पहले आपत्ति दी गई थी कि-प्रामाण्य अन्य मापेक्ष भी
नहीं है, क्योंकि अगर वह अन्य की अपेक्षा करता है तो....इत्यादि, वह तो जो हम प्रामाण्य ज्ञान को

नाप्येकदा संवादाद् गुणान् निश्चित्य अन्यदा संवादमन्तरेणापि गुणनिश्चयादेव तत्प्रभवस्य ज्ञानस्य प्रामाण्यनिश्चय इति वक्तुं शक्यम्; अत्यन्तपरोक्षेषु चक्षुरादिषु कालान्तरेऽपि निश्चितप्रामाण्य-स्वकार्यदर्शनमन्तरेण गुणानुवृत्तेर्निश्चेतुमशक्यत्वात् । न च क्षणक्षयिषु भावेषु गुणानुवृत्तिरेकरूपं सम्भवति, अपरापरसहकारिभेदेन भिन्नरूपत्वात् ।

कारणगुण सापेक्ष मानते ही नहीं है उनके प्रति व्यर्थ का उपालम्भ है । ('नह्यस्मदभ्युपगमो...') क्योंकि हमारा ऐसा मत नहीं है, कि 'प्रामाण्य-निर्णय विज्ञान के कारणगुण के ज्ञान पर आधारित है । 'कारणगुणज्ञान से प्रामाण्य निर्णीत होता है,' यह हमें स्वीकार्य ही नहीं है । यह न मानने का कारण यह है कि—

विज्ञान के कारण के गुणों का ज्ञान इतना सहज सरल नहीं है कि वह ऐसे ही हो जाए । इसके लिये तो संवादक ज्ञान की ओर देखना पड़ता है, संवादक ज्ञान के बिना कारण के गुण जानना शक्य नहीं है । इसका कारण स्पष्ट है—प्रत्यक्ष-विज्ञान का कारण है इन्द्रिय और इन्द्रियो के गुण अतीन्द्रिय होते हैं, प्रत्यक्ष दृश्य नहीं । अतः वे तो तभी ज्ञात होते हैं कि जब संवादक ज्ञान हो । उदाहरणार्थ चक्षु से दूर रजत को देखा, बाद में निकट गए, वह हाथ में लिया और वह ठीक रजत ही मालूम पड़ा, यह संवादक ज्ञान हुआ । इससे अनुमान करेगे कि हमारी चक्षु गुणयुक्त यानी निर्मल है वास्ते ठीक रजत को देखा । इस प्रकार चक्षु का निर्मलता गुण संवादक ज्ञान से प्रतीत हुआ ।

(संवादप्रत्ययात् ") अब अगर कारण गुणों का ज्ञान संवादक ज्ञान से होना मान लें, तब तो यह आया कि संवादक ज्ञान से कारणगुणज्ञान हुआ व कारणगुण-ज्ञान से प्रामाण्य का निर्णय मानना हुआ । ऐसा मानने की अपेक्षा तो यही मानना उचित है कि प्रामाण्य का निश्चय संवादक ज्ञान से ही सिद्ध होता है । बीच में कारणगुण के निश्चय की कल्पना करना व्यर्थ है । जब कारणगुण ज्ञान के लिये संवादक ज्ञान तक तो जाना ही पड़ता है, तो वही संवादक ज्ञान प्रामाण्य का निर्णय करा देगा फिर व्यर्थ कारणगुणों का ज्ञान क्यों करना ? ('प्रामाण्यनिश्चयोत्तरकाल) अगर आप का आग्रह है कि संवादक ज्ञान से कारण गुणों का ज्ञान होता ही है, तब तो यह समझ लें कि उसका कोई उपयोग नहीं है, क्योंकि संवादक ज्ञान होते ही प्रामाण्य का निश्चय तो हो ही गया, अब इसके बाद कारणगुणों का ज्ञान होगा तो प्रामाण्यनिश्चय के पश्चाद् उत्पन्न होने वाले ऐसे कारणगुणों के ज्ञान का, प्रामाण्यनिश्चय करने में कोई उपयोग न रहा ।

[एक बार गुणों का निर्णय सर्वदा उपयोगी नहीं होता]

('नाप्येकदा संवाद...) यहाँ आप कह सकते हैं कि—'कारण गुण ज्ञान का उपयोग इस प्रकार है,—एकवार संवादक ज्ञान से चक्षुर्नैर्मल्यादि कारणगुणों का निश्चय कर लिया, तो इससे पता चला कि कारणभूत हमारी चक्षु गुणयुक्त यानी निर्मल है । अब बाद में दूसरी बार जब किसी वस्तु का प्रत्यक्ष ज्ञान करेगे वहाँ वह कारण गुण निश्चय ही प्रामाण्य का निश्चय करा देगा, वहाँ प्रामाण्यनिश्चय के किसी संवादक ज्ञान की कोई अपेक्षा नहीं रहेगी ।'—किन्तु (अत्यन्तपरोक्षेषु...) यह आपका कथन विचारपूर्ण नहीं है, क्योंकि नेत्रादि इन्द्रिय अत्यन्त परोक्ष है, अतीन्द्रिय है, तब उनमें एक नैर्मल्यादि गुण का निर्णय कर भी लिया, तब भी कालान्तर में उन गुणों की अनुवृत्ति चलती ही रहेगी—यह निश्चय कैसे कर सकते हैं ? अतीन्द्रिय गुणों का निर्णय प्रत्यक्ष रूप से तो होता नहीं, अतः अब भी वह कारणगुण

संवादप्रत्ययाच्चार्थक्रियाज्ञानलक्षणात् प्रामाण्यनिश्चयोऽभ्युपगम्यत एव, “प्रमाणमविशंवादि-
ज्ञानम्” [प्र.वा.१-३] इति प्रमाणलक्षणाभिधानात् । न च संवादित्वलक्षणं प्रामाण्यं स्वत एव ज्ञायत इति
शक्यमभिधानुम् । यतः संवादित्वं संवादप्रत्ययजननशक्तिः प्रमाणस्य, न च कार्यदर्शनमन्तरेण कारण-
शक्तिनिश्चेतुं शक्या । यदाह-‘नह्यप्रत्यक्षे कार्ये कारणभावगतिः’ इति । तस्मादुत्तरसंवादप्रत्ययात्
पूर्वस्य प्रामाण्यं व्यवस्थाप्यते । न च संवादप्रत्ययात् पूर्वस्य प्रामाण्यावगमे संवादप्रत्ययस्यापरसंवादात्
प्रामाण्यावगम इत्यनवस्थाप्रसङ्गात् प्रामाण्यावगमाभाव इति वक्तुं युक्तं, संवादप्रत्ययस्य संवादरूप-
त्वेनापरसंवादापेक्षाभावतोऽनवस्थानवतारात् ।

का निर्णय करना होगा तब प्रामाण्य निर्णयात्मक उनके कार्य के दर्शन के बिना वह होगा ही नहीं,
प्रामाण्य निश्चय स्वरूप उनका कार्य देखकर के ही अनुमान से कारणगुण निर्णय करना होगा । फलतः
पहले कारणगुण निर्णय का कोई उपयोग रहा नहीं यह सिद्ध होता है । तथा हमारे श्लेष्मणिकवाद में तो
गुणों की स्थिर अनुवृत्ति बन ही नहीं सकती, क्योंकि जब सभी भाव क्षणक्षयी है तब चक्षु आदि के एक
बार निश्चय किये गए गुण भी क्षणक्षयी होने से दूसरे क्षण में ही नष्ट भ्रष्ट हो गये, नये क्षण में जो
गुण उत्पन्न होंगे वे उन गुणों से सर्वथा भिन्न ही हैं क्योंकि उनके सहकारी आदि कारण सामग्री सर्वथा
भिन्न है । अतः पूर्वक्षणवृत्ति गुणों की उत्तरक्षण में अनुवृत्ति होने का कोई सम्भव ही नहीं है । अतः पूर्व
में किये गये कारणों का निर्णय भी उत्तरकाल में उपयोगी नहीं रहा ।

फलित यह होता है कि प्रामाण्य का निश्चय कारणगुण ज्ञान से नहीं होता । ‘प्रामाण्य का
निश्चय संवादक ज्ञान से होता है’ इस दूसरे पक्ष का तो हम स्वीकार करते हैं । यहा संवादक ज्ञान
अर्थक्रियाज्ञान स्वरूप है, अर्थक्रिया का तात्पर्य है पदार्थजननक्रिया, पदार्थोत्पत्ति-कार्योत्पत्ति ।
प्रस्तुत में, विज्ञान उत्पन्न होने के पश्चात् जो उसकी अर्थक्रिया का संवेदन होता है यह है विज्ञान की
‘अर्थ क्रिया का ज्ञान’, विज्ञान के कार्य की जो उत्पत्ति, उसका ज्ञान है संवादक प्रतीति । क्योंकि उससे
विज्ञान के विषय का संवाद मिलता है । और इस अर्थक्रियाज्ञान स्वरूप संवादक प्रतीति से प्रामाण्य
का निश्चय होना हम मानते हैं । प्रमाण का लक्षण भी यही कहा गया है कि “जो अ-विसंवादी ज्ञान है
वह प्रमाण होता है” मतलब जिसमें विसंवाद नहीं, संवाद मिलता है वह प्रमाण है । इस लक्षण के
अनुसार विज्ञान यह प्रमाण इसलिए है कि बाद में उसकी संवादक प्रतीति मिलती है । और जो
संवादि संवेदन मिला इसीसे प्रामाण्य निश्चित हो गया अतः यह परत प्रामाण्य निर्णय हुआ ।

(न च संवादित्वलक्षणम्) यदि यह कहा जाय कि ‘संवादित्व स्वरूप ही प्रामाण्य है और वह
स्वत ही ज्ञात होता है, क्योंकि संवादित्व यह संवाद सापेक्ष है-एवम् विज्ञान स्वत संवेद्य होने से
विज्ञानसंवेदन रूप संवाद भी स्वत हुआ तो तत्स्वरूप प्रामाण्य भी स्वत संवेद्य हुआ ही न ?’-इस
प्रकार कहना ठीक नहीं, क्योंकि प्रमाणविज्ञान का प्रामाण्य आप संवादित्वरूप बता रहे हैं और
संवादित्व क्या है ? प्रमाण ज्ञान में जो संवाद उत्पन्न करने की शक्ति है अर्थात् संवादजननशक्ति यही
संवादित्व है । प्रमाण में रही हुई यह शक्ति उसके कार्य संवाद को देखे बिना ‘वह प्रमाण में है’ यह
कैसे जान सकते हैं ? कारण में रही हुई कार्यशक्ति तभी जानी जाती है कि जब बाद में उसका कार्य

श्ले यह ध्यान में रहे कि व्याख्याकार स्वत. प्रामाण्यवाद का खण्डन बौद्ध के मुह से करवा रहे हैं-यह अत में
रफ़्त कर दें ।

न च प्रथमस्यापि संवादपेक्षा सा भूदिति वक्तव्यम्, यतस्तस्य संवादजनकत्वमेव प्रामाण्यम्, तदभावे तस्य तदेव न स्यात् । अर्थक्रियाज्ञानं तु साक्षादविसंवादि, अर्थक्रियालम्बनत्वात्, तस्य स्वविषये संवेदनमेव प्रामाण्यम् । तच्च स्वतःसिद्धमिति नान्थापेक्षा । तेन 'कस्यचित्तु यदीप्येत' [गृ २६] इत्यादि परस्य प्रलापमात्रम् ।

देखा जाता है । ऐसा कहा भी है कि—'न हि अप्रत्यक्षे कार्ये कारणभावगतिः,' अर्थात् जब तक कार्य प्रत्यक्ष नहीं होता है तब तक कारण से कारणता का ज्ञान नहीं होता । इसलिये मानना होगा कि प्रमाण में संवादजननशक्ति जानने के पहले संवाद रूप कार्य को देखना होगा, बाद में उस शक्ति का एवं तत्स्वरूप प्रामाण्य का ज्ञान होगा । इसके उपर अगर यह कहे—'हाँ ! आप संवाद से प्रामाण्य का ज्ञान कर लेंगे, किन्तु यह ज्ञातव्य है कि वह संवाद भी प्रमाणभूत ही उपयुक्त होगा और इसका प्रामाण्य इसमें रही हुई तत्संवादजननशक्ति रूप है, वह भी उसके कार्य के संवाद दर्शन बिना नहीं हो सकता । अगर संवाद की संवादजननशक्ति को ज्ञात करने के लिये उसके संवादरूप कार्य के दर्शन तक जायेंगे, तब तो इस प्रकार अनवस्था दोष की आपत्ति आयेगी, और इससे फलित यह हुआ कि प्रामाण्य का ज्ञान ही नहीं हो सकेगा ।'—इस प्रकार कहना ठीक नहीं है क्योंकि (संवादप्रत्ययस्य .) संवादक ज्ञान स्वयं संवाद स्वरूप होने से उसका प्रामाण्य निश्चित करने के लिये दूसरे संवादी ज्ञान की कोई अपेक्षा नहीं रहती, इसलिए यहाँ अनवस्था दोष की आपत्ति का अवतार ही नहीं है । इस पर आप पूछ सकते हैं—

[संवाद का प्रामाण्यबोध स्वतः मानने में कोई दोष नहीं है]

प्र०—तब तो पहले विज्ञान को भी संवाद की अपेक्षा मत हो, वह भी संवादक ज्ञान के समान स्वतः ही प्रमाणभूत होगा, एवं इसका प्रामाण्य स्वतः ही निर्णीत हो जायेगा ।

उ०—यह नहीं कह सकते, क्योंकि हम कह आये हैं कि विज्ञान का प्रामाण्य क्या है ? संवाद-जननशक्ति अर्थात् संवादजनकत्व यही उसका प्रामाण्य है । अगर उसमें भ्रातिरूप होने से संवादजनकत्व नहीं है तब तो उसमें प्रामाण्य ही नहीं हो सकता, यह तो मूल ज्ञान की स्थिति है । अब संवाद को देखें तो समझा जाता है कि संवाद अर्थक्रियाज्ञान स्वरूप है, उदाहरणार्थ रास्ते पर दूर में रजत को देखा, बाद में वहाँ जा कर उसको हाथ में लिया तो ठीक रजत ही मालूम पड़ा, तो यह रजत ज्ञान संवादरूप हुआ, वही प्रथम प्रमाण ज्ञान से उत्पन्न होने के नाते उसका अर्थक्रिया ज्ञान है, और इस संवादज्ञान तो साक्षात् अविसंवादी है क्योंकि वह तो अर्थक्रियास्वरूप रजतप्राप्ति के आलवन से उत्पन्न हुआ है इसलिये अब इसमें 'यह रजत ज्ञान प्रमाण होगा या नहीं ?' इस सवाल को कोई अवसर ही नहीं है ।

सारांश संवादज्ञान स्वतः प्रमाण है, उसका अपने विषय का संवेदन वही अपना प्रामाण्य है और संवाद का यह प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है । उसमें और किसी की अपेक्षा नहीं है ।

(तेन कस्यचित्तु यदीप्येत..) इससे जो पहले कहा गया था कि 'कस्यचित्तु यदीप्येत' इत्यादि, यह तो परवादी का प्रलाप मात्र है क्योंकि विज्ञान का प्रामाण्य संवादक ज्ञान से निश्चित होता है और संवादक ज्ञान यानी अर्थक्रिया ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः ज्ञात है । इस पर परवादी कह सकता है कि—

न चार्थक्रियाज्ञानस्याप्यवस्तुवृत्तिशंकायामन्यप्रमाणापेक्षयाऽनवस्थाऽवतार इति वक्तव्यम्, अर्थ-
क्रियाज्ञानस्यार्थक्रियानुभवस्वभावत्वेनार्थक्रियामाश्रयिणां भिन्नार्थक्रियात एतज्ज्ञानमुत्पन्नम्, उत तद्व्य-
तिरेकेणेत्येवंभूतायाश्चिन्ताया निष्प्रयोजनत्वात् ।

तथा हि-यथार्थक्रिया किमवयवव्यतिरिक्तेनावयविनाऽर्थेन निष्पादिता, उताऽव्यतिरिक्तेन,
आहोस्विदुभयरूपेण, अथानुभयरूपेण, किं वा त्रिगुणात्मकेन, परमाणुसमूहात्मकेन वा, अथ ज्ञानरूपेण,
आहोस्वित्संवृतिरूपेणेत्यादिचिन्ताऽर्थक्रियामाश्रयिणां निष्प्रयोजना, निष्पन्नत्वाद्वाञ्छितफलस्य;

तथेयमपि किं वस्तुसत्यामर्थक्रियायां तत्संवेदनज्ञानमुपजायते, आहोस्विदवस्तुसत्यामिति ।
तृद्धाहविच्छेदादिकं हि फलमभिवाच्छिस्तम्, तच्च अभिनिष्यन्, तद्वियोगज्ञानस्य स्वसंविदितस्योदये
इति तच्चिन्ताया निष्फलत्वम्, अवस्तुनि ज्ञानद्वयाऽसम्भवात् च ।

प्र०-ऐसी शका क्यों न हो कि अर्थक्रिया ज्ञान ही शायद असद् वस्तु का हुआ है, अब
इस शका के निवारण के लिए अन्य सवादक प्रमाण की अपेक्षा रहेगी, एवं इस प्रकार क्या अनवस्था
का अवतार सुलभ नहीं ?

उ०:-ऐसा मत कहिये, क्योंकि अर्थक्रिया ज्ञान यह अर्थक्रिया अर्थात् कार्य का अनुभवस्वरूप
है और जो पुरुष अर्थक्रिया मात्र का अर्थी है उसको 'यह ज्ञान किसी भिन्नअर्थक्रिया से उत्पन्न हुआ
या भिन्न अर्थक्रिया से हुआ' इस प्रकार की चिन्ता करना निष्प्रयोजन है-फिजुल है । उदाहरणार्थ,
जलार्थी मनुष्य को दूर से 'यह जल है ऐसा लगता है' इस प्रकार ज्ञान हुआ । अब वह पास में जाकर
जल हाथ में लेता है तो उसे जल प्राप्ति रूप अर्थक्रिया का ज्ञान होता है । अब क्या वहाँ वह चिन्ता
करेगा कि 'यह जो अब जलप्राप्ति स्वरूप अर्थक्रिया का ज्ञान हो रहा है यह सचमुच जल का ज्ञान
है ? या किसी जल भिन्न पदार्थ का ज्ञान है ?' नहीं, ऐसी चिन्ता-शका करने का कोई प्रयोजन
नहीं, जब जल हाथ में ही आ गया । इसलिए मानना होगा कि अर्थक्रिया ज्ञान स्वानुभव स्वरूप होने
से स्वतः प्रमाण रूप से ही प्रतीत होता है किन्तु इसमें 'यह मिथ्याज्ञान है या सत्य-यथार्थ ज्ञान है'
ऐसी शका को कोई अवसर ही नहीं जिससे पुनः उसके सवादक ज्ञान की अपेक्षा एवं तदनुमारी
अनवस्था की आपत्ति हो ।

[अर्थक्रिया के ऊपर शंका-कुशंका अनुपयोगी]

अर्थक्रिया ज्ञान स्वानुभवरूप होने से उसकी यथार्थता स्वसंविदित ही है गैना अगर नहीं
माने तो कई प्रकार की फिजुल चिन्ता-शका उपस्थित हो सकती है । उदाहरणार्थ-

(तथाहि-यथार्थक्रिया किमवयव. .) जैसे कि यह अर्थक्रिया स्वरूप जलप्राप्ति जो हुई
वह क्या अवयव जल से भिन्न किसी अवयवों में निष्पन्न हुई या सचमुच अवयवों में भिन्न अवयवों
जल से निष्पन्न जल प्राप्ति हुई अथवा अवयव-अवयवी उभयरूप जन में निष्पन्न हुई ? या दोनों में
भिन्न अनुभव रूप किसी पदार्थ से निष्पन्न हुई ? अथवा जन-जनेतर कोई पदार्थ नहीं किन्तु क्या
सत्त्व-रजस्-तम इस त्रिगुणारमक किमी पदार्थ में हुई ? या अलग जन अवयवी जैना कोई पदार्थ नहीं
किन्तु क्या परमाणु समूहात्मक जल से निष्पन्न जल प्राप्ति है ? अथवा बाह्य कोई पदार्थ ही न
नहीं किन्तु क्या ज्ञानस्वरूप जल में निष्पन्न जलप्राप्ति रूप अर्थक्रिया है ? या अन्तः विज्ञान भी कोई

यत्र हि साधनज्ञानपूर्वकमर्थक्रियाज्ञानमुत्पद्यते तत्राऽवस्तुशंका नैवाऽस्ति । न ह्यज्ञानावगमिज्ञाने संजाते प्रवृत्तस्य दाहपाकाद्यर्थक्रियाज्ञानस्य सम्भव इत्यागोपालाङ्गनाप्रसिद्धमेतत् । न च स्वप्नार्थक्रिया-ज्ञानमर्थक्रियाऽभावेऽपि दृष्टमिति बाधवर्थक्रियाज्ञानमपि तथाऽऽज्ञांकाविषयः । तस्य तद्विपरीतत्वात् । तथाहि, स्वप्नार्थक्रियाज्ञानम् अप्रवृत्तिपूर्वं व्याकुलमस्मिन् च, तद्विपरीतं तज्जाग्रदशाभावं, कुतस्तेन व्यभिचारः !

पारमार्थिक सत् पदार्थ नही किन्तु क्या सवृत्ति स्वरूप आभास-ज्ञान मात्र से अर्थक्रिया यानी जल प्राप्ति निष्पन्न हुई ?

किन्तु इन प्रकार की चिन्ताओं का अर्थक्रिया के अर्थात् जल प्राप्ति आदि के अर्थों को कोई प्रयोजन नहीं होता । प्रयोजन न होने का कारण यह है कि उसके वाञ्छित फल सिद्ध हो गया है, जल प्राप्ति हो गई है ।

(तथ्येयमपि कि वस्तु०....) जिस प्रकार जलार्थी को जलज्ञान के अनन्तर जलप्राप्ति स्वरूप अर्थक्रिया से निवृत्त है और किसी शका-कुशका से नहीं, इस प्रकार यहाँ भी विज्ञान के बाद जो अर्थ-क्रिया का संवेदन होता है इसमें भी क्या वह अर्थक्रिया सचमुच वस्तुसत् यानी वास्तविक होने पर उसका संवेदन हुआ ? या उससे भिन्न अर्थात् अवस्तुभूत होने पर संवेदन हुआ ? ऐसी शका नहीं होती है ।

(तृषदाहविच्छेदादि....) देखिये, जलार्थी जल के पास जलपान करके तृप्त हुआ तब उसकी तृप्ता छिप गई, इष्ट-व्योदित जो था वह सिद्ध हो गया, तब उसको तृप्ताशान्ति का संवेदन स्वानुभव सिद्ध है । अब क्या वह चिन्ता करेगा कि यह तृप्ता शान्ति रूप अर्थक्रिया का ज्ञान सद्बस्तु में हुआ है या असद् वस्तु में ? नहीं, इस चिन्ता का कोई फल नहीं ।

प्र०-जहाँ शका होती है वहाँ याव-अभाव दोनों का ज्ञान होने से उसे निश्चय तो करना पड़ता है कि क्या वह ज्ञान वस्तु में हुआ है या अवस्तु में ?

उ०-(अवस्तुनि ज्ञानद्वयाऽसम्भाव....) अर्थक्रिया यह अगर सही पदार्थ न होती अर्थात् अवस्तु यानी मिथ्या वस्तु ही होती तो उसमें प्रमाण-अप्रमाण दोनों प्रकार का ज्ञान नहीं हो सकता । जल प्राप्ति व इससे तृप्ताशान्ति हो गई तब वहाँ कौन चिन्ता करने बैठता है कि यह ज्ञान सचमुच जल प्राप्ति व तृप्ता शान्ति में हुआ या किसी मिथ्या वस्तु में हुआ ?

‘अवस्तुनि ज्ञानद्वयाऽसम्भाव’ । अर्थात् जो वस्तु आकाशकुसुमवत् मिथ्या है-असत् है-अलीक है उसके विषय में दो प्रकार का ज्ञान यानी विधि-निषेध उभय कोटि का सशयात्मक ज्ञान नहीं हो सकता, जैसे कि यहाँ आकाशकुसुम है या नहीं ? अथवा यह आकाशकुसुम है या नहीं ? इस प्रकार का संदेह नहीं हो सकता । वैसे ही अर्थक्रिया अगर असत् ही है तो उसके विषय में यह शका नहीं हो सकती कि ‘वह है या नहीं’ ।

प्र०-अने वंसी शका नहीं, किन्तु अर्थक्रिया स्वयं वस्तुसत् है या असत् ? ऐसी शका तो हो सकती है न ?

उ०-नहीं, जहाँ अर्थक्रिया ज्ञान साधनज्ञान पूर्वक ही होता है वहाँ अवस्तु की शका कदापि नहीं होती । उदाहरणार्थ-दूर से हमें अग्नि का ज्ञान हुआ ‘वह ज्ञान प्रमाण है या अप्रमाण’ यह शका हो

यदि चार्थक्रियाज्ञानमप्यर्थमन्तरेण जाग्रदृशायां भवेत्, कतरदन्यज्ञानमर्थविषयविचारि स्याद् यद्वलेनार्थव्यवस्था कियेत ? परतः प्रामाण्यवादिनो बौद्धस्य प्रतिकूलमाचरामीत्यभिप्रायवता तस्यानु-
कूलमेवाचरितम् । स हि 'निरालम्बनाः सर्वे प्रत्ययाः, प्रत्ययस्वात् स्वप्नप्रत्ययवत्' इत्यभ्युपगच्छत्येव,
भवता तु जाग्रदृशा-स्वप्नदृशयोरभेदं प्रतिपादयता तत्साहाय्यमेवाचरितम्, न हि तद्व्यतिरिक्तः

सकती है, किन्तु बाद में हम पास गए व दाह-पाकादि देख कर-यह दाह-पाकादि विशिष्ट वस्तु अग्नि ही है ऐसा अर्थक्रिया ज्ञान हुआ, वहां अब सका नहीं होगी कि शायद यह अग्नि है या अनग्नि ? क्योंकि यहा दाह-पाकादि का निर्णय उसके साधनभूत अग्निज्ञान पूर्वक हुआ है । अगर साधन ज्ञान पूर्वक अर्थक्रिया ज्ञान होते हुए भी सका हो सकती कि यह अग्नि है या नहीं ? तब तो फलित यह होगा कि शायद अनग्नि से भी दाह-पाकादि हो सके । किन्तु ऐसा कभी देखा नहीं कि अनग्नि को अग्नि समझ कर उसमें कोई प्रवृत्त हुआ तो उसको दाह-पाकादि अर्थक्रिया का ज्ञान होता हो ! यह बात एक श्रामीण अनपढ़ गोबालन तक सुविदित है कि अनग्नि से कभी दाह-पाकादि होता नहीं है ।

प्र०-(न च स्वप्नार्थक्रिया....) अगर अर्थक्रिया अवस्तुभूत होने पर अर्थक्रिया ज्ञान नहीं ही होता हो तब स्वप्न में अर्थक्रिया न होने पर भी क्यों अर्थक्रिया ज्ञान दिखाई पड़ता है ? वैसे ही जाग्रत् अवस्था में भी अर्थक्रिया के अभाव में भी अर्थक्रिया ज्ञान समवित क्यों नहीं ?

उ०-(तस्य तद्विपरीतत्वात्....) जाग्रत् अवस्था का अर्थक्रिया ज्ञान स्वप्नावस्था के अर्थ-
क्रिया ज्ञान से विपरीत है । यह इस प्रकार, स्वप्न में होने वाला अर्थक्रिया ज्ञान (१) प्रवृत्ति पूर्वक नहीं होता है एव (२) व्याकुल होता है, और (३) अस्थिर होता है, जब कि जाग्रद् दशा का अर्थ-
क्रियाज्ञान इससे विपरीत अर्थात् प्रवृत्ति पूर्वक अव्याकुल व स्थिर होता है । उदाहरणार्थ, स्वप्न में मोदक देखा, मोदकार्थी बन कर मोदक खाया व तृप्ति हुई, इस सब स्वात्मिक अर्थक्रिया ज्ञान में (१) सचमुच प्रवृत्ति कहा हुई है ? स्वप्नवाला पुरुष तो वैसे ही निद्रा में निश्चेष्ट पड़ा है । मोदक के प्रति सचमुच उसकी जाने की प्रवृत्ति, सचमुच मोदक ग्रहण की एव सचमुच भक्षण की कोई प्रवृत्ति है ही नहीं । अभी स्वप्न में तृप्ति तक की अर्थक्रिया का ज्ञान प्रवृत्ति पूर्वक नहीं हुआ है, (२) यह स्वात्मिक मोदकज्ञान व्याकुलज्ञान है, स्वस्थ चित्त का ज्ञान नहीं ? इसलिए तो दो मोदक खाने की शक्तिवाला पुरुष स्वप्न में कभी २०-२० मोदक खा लेने का देखता है । (३) स्वात्मिक मोदकतृप्ति का अर्थक्रियाज्ञान अस्थिर होता है, जागने के बाद वह तृप्ति गायब हो जाती है और पुरुष भूखा ही ऊठता है । इनसे विपरीत, जाग्रद्दशा का अर्थक्रिया ज्ञान, जैसे कि मोदकतृप्तिज्ञान, प्रवृत्तिपूर्वक होता है, अव्याकुल यानी स्वस्थ चित्त का होता है एव स्थिर होता है, तृप्ति कई समय तक बनी रहती है ।

(कुतस्तेन व्यभिचार....) इसलिए स्वप्न में जब सचमुच तृप्ति का ज्ञान ही नहीं, सचमुच अर्थक्रियाज्ञान ही नहीं, तब इसके दृष्टान्त से जाग्रद् दशा के अर्थक्रियाज्ञान में व्यभिचार कैसे लगा सकते हैं, कि बिना अर्थक्रिया ही अर्थक्रियाज्ञान होता है ?

(यदि चार्थक्रियाज्ञान०.) अजाग्रद् दशा में अगर अर्थक्रिया के बिना भी अर्थक्रियाज्ञान होता हो (जैसे कि जलपान बिना भी तृषा शान्ति, अग्नि प्रवृत्ति बिना भी दाहपाकादि होता हो) तब ऐसा कौन सा ज्ञान होगा जो अर्थ का व्यभिचारी न हो । सब ज्ञान में अर्थव्यभिचार की सका हो सकती है तब ऐसा कौनसा अर्थ का अव्यभिचारी प्रमाणात्मक ज्ञान होगा कि जिस के बल पर प्रमेय अर्थ की व्यवस्था कर सकेंगे ?

प्रत्ययोऽस्ति यस्यार्थसंसर्गः । न चावस्थाद्वयतुल्यताप्रतिपादनं त्वया क्रियमाणं प्रकृतोपयोगि । तथाहि-सांख्यावहारिकस्य प्रमाणस्य लक्षणमिवमभिधीयते 'प्रमाणमविसंवादिज्ञानं' इति । तच्च सांख्यवहारिकं जाग्रद्दशाज्ञानमेव, तत्रैव सर्वव्यवहारार्थां लोके परमार्थतः सिद्धत्वात् । स्वप्नप्रत्ययानां तु निर्विषय-तया लोके प्रसिद्धानां प्रमाणतया व्यवहाराभावात् किं स्वतः प्रामाण्यमुत परत इति चिन्तायाः अनवसरत्वात् ।

तच्च जाग्रज्ज्ञाने द्वितीयदर्शनात् किं प्रमाणं किं वाऽप्रमाणम् ? तथा किं स्वतः प्रमाणं किं वा परतः ? इति चिन्तायाः पूर्वोक्तलक्षणे 'जाग्रत्प्रत्ययत्वे सती'ति विशेषणाभिधाने स्वप्नप्रत्ययेन अभिचारचोदनप्रस्तावानभिज्ञतां परस्य सूचयति ।

फलतः कोई भी ज्ञान अर्थ का निश्चित अव्यभिचारी न होने से अर्थ की व्यवस्था ही न हो सकने से अर्थमात्र का लोप हो जाएगा । इस प्रकार परत प्रामाण्यवादी बौद्ध के प्रति प्रतिकूल आचरण अर्थात् स्वतः प्रामाण्य का समर्थन करने का अभिप्राय रखने वाले आप के द्वारा बौद्ध के अनुकूल ही आचरण कर दिया गया । यह इस प्रकार,—

(स हि निरालम्बना...) आपने अर्थ व्यवस्था सुप्त कर दी तो बौद्ध भी यही मानता है कि बाह्य अर्थ जैसा कुछ है ही नहीं, क्योंकि यह अनुमान होता है कि 'सर्वे प्रत्यया निरालम्बना'; प्रत्ययत्वात् स्वप्नप्रत्ययवत् = अर्थात् जैसे स्वप्न ज्ञान बाह्यार्थ बिना ही निरालम्बन होता है वैसे ही सभी ज्ञान निरालम्बन, बाह्य किसी विषय के बिना ही होते हैं, क्योंकि वे ज्ञानस्वरूप हैं ।

(भवता तु जाग्रद्दशा...) आपने स्वप्न दशा में अर्थव्यभिचारी ज्ञान का इष्टान्त लेकर जाग्रद् दशा के अर्थक्रिया ज्ञान भी अर्थव्यभिचारी होने की कका कठा कर अर्थक्रिया ज्ञान की दृष्टि से जाग्रद् दशा व स्वप्न दशा में अभेद बता कर बाह्यार्थमात्र के विलोपक बौद्ध को सहायता ही कर दी ।

(न हि तद्व्यतिरिक्त प्रत्ययो.) आप यह नहीं कह सकते कि 'हम जिस अर्थक्रियाज्ञान में अप्रामाण्य शका की समावना करते हैं वह विलक्षण है 'क्योंकि जाग्रद् दशा स्वप्न दशा के अर्थक्रिया ज्ञानों से कोई ऐसा अलग विलक्षण ज्ञान ही नहीं हो सकता जिसमें अर्थसंसर्ग हो । एव आपके द्वारा जाग्रद्दशा व स्वप्न दशा इन दोनों अवस्थाओं की अर्थव्यभिचारी ज्ञान से तुल्यता बताने का प्रयत्न प्रस्तुत में उपयुक्त भी नहीं है । क्योंकि प्रस्तुत है अर्थक्रियाज्ञान के प्रमाण में स्वत या परत सवेद्यता का निर्णय । इसमें दोनों अवस्थाओं की तुल्यता बताने का क्या उपयोग है ? (तथा हि सांख्यावहारिकस्य) यह इस प्रकार-सांख्यावहारिक प्रमाण का यह लक्षण कहा जाता है कि 'प्रमाणम् अविसर्वादि ज्ञानम्' अर्थात् जिसमें अर्थ के साथ विसर्वाद न होता हो ऐसा ज्ञान प्रमाण है, ऐसा सांख्यावहारिक ज्ञान जाग्रद् दशा वाला ही ज्ञान होता है । क्योंकि लोक में सब व्यवहार जाग्रत्-दशा के ज्ञान को लेकर ही वास्तव में प्रसिद्ध है यानी चलते हैं, किन्तु स्वापिक ज्ञान को लेकर नहीं, (उदाहरणार्थ-स्वप्न से अपने घर में मोदको का घड़ा देखकर कोई लोगो को भोजन का निमन्त्रण नहीं देता है) कारण यह है कि लोग मानते हैं कि स्वप्नावस्था का ज्ञान सदैवविषय शून्य होने के कारण वह प्रमाणभूत है ऐसा व्यवहार नहीं होता है । और इसीलिए स्वापिक ज्ञान में 'यह स्वतः प्रमाण है या परतः प्रमाण है ?' ऐसी चिन्ता का कोई अवसर ही नहीं है । तब जाग्रत् दशा को अर्थक्रिया ज्ञान में यह स्वतः प्रमाण नहीं, परत प्रमाण है, यह स्वापिक ज्ञान की तुलना से कैसे कह सकते ?

अपि च, अर्थक्रियाविगति-लक्षण-फलविशेषहेतुज्ञानं प्रमाणमिति लक्षणे तत्फलं नैव प्रमाणलक्षणानुगतमिति कथं तस्यापि प्रामाण्यमवशीयते इति बोधानुपपत्तिः । यथाङ्कुरहेतुर्बीजमिति बीजलक्षणे नाङ्कुरस्यापि बीजरूपताप्रसक्तिस्ततो न विदुषामेवं प्रश्नः-कथमङ्कुरे बीजरूपता निश्चीयते ? इति । यथा चाङ्कुरदर्शनाद् बीजस्य बीजरूपता निश्चीयते, तथात्राप्यर्थक्रियाफलदर्शनात्साधनज्ञानस्य प्रामाण्यनिश्चयः । न चार्थक्रियाज्ञानस्याप्यन्यतः प्रामाण्यनिश्चयादनवस्था, अर्थक्रियाज्ञानस्य तद्वृत्तया स्वत एव सिद्धत्वात् । तद्वृत्तं-‘स्वरूपस्य स्वतो गतिः’ इति ।

(तच्च जाग्रज्ज्ञाने....इति चिन्तायापूर्वोक्तलक्षणे... सूचयति) जब स्वान्तिक ज्ञान प्रमाण-भूत ही नहीं है एव इसमे स्वतः प्रमाण या परत प्रमाण इस चिन्ता का कोई अवसर ही नहीं, तब जाग्रदवस्था के ज्ञान मे उसके बाद दूसरे अर्थक्रिया दर्शन होने से यह चिन्ता खड़ी होती है कि तब ‘पूर्व ज्ञान प्रमाण है या अप्रमाण ?’ ‘अपर प्रमाणभूत है तो स्वतः प्रमाण है या परत प्रमाण’ ऐसी चिन्ता होने पर इसका निर्णय करने के लिये हम स्वान्तिक ज्ञान की ओर क्यों देखे ? हम तो पूर्वोक्त लक्षण मे जाग्रदवस्थापक्ष ज्ञानत्व को विशेषणविधिया जोड़ देगे । अर्थात् ‘जो जाग्रदवस्थापक्ष अविसर्वादि ज्ञान है वह प्रमाण है’ ऐसा लक्षण बनाएगे, तब इसमे स्वप्न ज्ञान को लेकर व्यभिचार बताना यह परवादी की प्रस्ताव की अनभिज्ञता सूचित करता है । तब साध्यावहारिक जाग्रदवस्थापक्ष ज्ञान का प्रकरण प्रस्तुत है वहा स्वान्तिक ज्ञान को ले आना अप्रस्तुत ही है ।

और भी बात है कि, ‘जब अर्थक्रिया के अविगम स्वरूप फलविशेष मे हेतुभूत ज्ञान प्रमाण है’ ऐसा प्रमाण का लक्षण करेगे तब पहला ज्ञान तो बाद मे होने वाले अर्थक्रिया ज्ञान का हेतु होने से प्रमाण लक्षण से लक्षित हुआ, किन्तु उसका फल अर्थक्रियाज्ञान प्रमाण लक्षण से लक्षित कहाँ हुआ ? वह तो तब हो कि जब वह हेतु बनकर किसी और अर्थक्रियाज्ञानरूप फल को उत्पन्न करे । जब इसमे प्रमाण का लक्षण नहीं आया तब इसके प्रामाण्य का निर्णय कैसे करेगे ? यह प्रश्न खड़ा होगा, किन्तु यह प्रश्न उपपन्न नहीं-युक्तिसंगत नहीं, क्योंकि—

(यथाङ्कुरहेतुर्बीज...) जिस प्रकार बीज का लक्षण बनाया कि— अङ्कुर का हेतु है वह बीज है, तो वहा यह कोई आपत्ति नहीं दी जाती है कि ‘अङ्कुर मे भी बीजरूपता हो,’ इसलिए विद्वानो के प्रति ऐसा प्रश्न नहीं किया जाता है कि बीज मे तो बीजरूपता अङ्कुरजनन से निश्चित हुई किन्तु अङ्कुर मे बीजरूपता का कैसे निर्णय करेगे ?

(यथा चाङ्कुरदर्शनाद्....) कारण यह है कि, जिस प्रकार अङ्कुर को देखकर उसके हेतुभूत बीज मे बीजरूपता निश्चित होती है, किन्तु अङ्कुर मे कोई बीजरूपता का विचार नहीं करता है, ठीक इसी प्रकार यहाँ भी अर्थक्रिया स्वरूप फल को देख कर उसके साधनभूत पूर्व प्रमाण ज्ञान मे प्रमाणरूपता यानी प्रामाण्य निश्चित होता है किन्तु अर्थक्रियाज्ञान मे प्रमाणरूपता का विचार नहीं होता है ।

(न चार्थक्रियाज्ञान०) अगर कहे ‘अर्थक्रियाज्ञान मे प्रामाण्य तो होता ही है तब कोई प्रामाण्य का निश्चय करने को जाय तो अनवस्था होगी’, तो यह भी कहना ठीक नहीं क्योंकि अर्थक्रिया ज्ञान प्रमाणज्ञान के फलरूप होने से प्रमाणरूपता उस मे स्वतः सिद्ध है । तत्पर्य, उसका प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है, प्रामाण्य सिद्ध करने की आवश्यकता नहीं, जैसे, अङ्कुर बीज के फलस्वरूप होने से

न च स्वरूपे ज्ञानस्य भ्रान्तयः सम्भवन्ति, स्वरूपामावे स्वसंविस्तेरप्यभेदेनाऽभावप्रसङ्गात् । व्यतिरिक्तविषयमेव हि प्रमाणमधिकृत्योक्तं—‘प्रमाणमविसंवादिज्ञानं, अर्थक्रियास्थितिरविसंवादनम्’—इति तथा ‘प्रामाण्यं व्यवहारेणार्थक्रियालक्षणेन’ इति च । तस्माद्वत्प्रमाणस्यात्मभूतमर्थक्रियालक्षण-पुरुषार्थभिधानं फलं यदर्थोऽयं प्रेक्षावतां प्रयासः तेन स्वतःसिद्धेन फलान्तरं प्रत्यनङ्गीकृतसाधनान्तरा-त्मतया ‘प्रमाणमविसंवादिज्ञानं’ इति प्रमाणलक्षणविरहिणा साधननिर्भासिज्ञानस्यानुत्क्रान्तरूपफल-प्रापणशक्तिस्वरूपस्य प्रामाण्याधिगमेऽनवस्थाप्रेरणा क्रियमाणा परस्याऽसंगतैव लक्ष्यते ।

ही स्वतः सिद्ध है, वहा प्रश्न नहीं होता है कि वह कौन से दूसरे अकुर में हेतु बन कर बीज-रूप बनता है ?

(तदुक्तम्—स्वरूपस्य स्वतो गति....) ऐसा कहा भी है कि ‘स्वरूप में स्वतः गति होती है, उसका स्वतः ज्ञान होता है’ उदाहरणार्थ, जल या अग्नि को देखा उसका तो जलत्व अग्नित्व रूप से स्वतः ही ज्ञात होता है, उसके सबन्ध में भ्रान्ति होने की कोई संभावना नहीं, शक्यता नहीं ।

इसी प्रकार अर्थक्रियाज्ञान का स्वरूप स्वतः ही ज्ञात होता है, उसमें भ्रान्ति का कोई सम्भव नहीं । स्वरूप में भ्रान्ति का अर्थ यह है कि वस्तु में अपना स्वरूप नहीं है, और वस्तु में स्वरूप ही न होने से वस्तु में स्वरूप जो अभेदेन अर्थात् अभिन्नतया भासमान होता है उसका अभेदेन बोध भी नहीं हो सकेगा ।

व्यतिरिक्तविषयमेव हि प्रमाण इत्यादि जो बात कही गई वह अपने से भिन्न पदार्थ विषयक प्रमाण को लेकर ही कही गई है नहीं कि अर्थ शून्य केवल विज्ञानवाद के हिसाब से, क्योंकि उसमें प्रमाणज्ञानोत्तर यथार्थता का सवाद मिलने का कोई अवसर ही नहीं है । जबकि प्रमाण के लक्षण इस प्रकार मिलते हैं—

(१) प्रमाणमविसंवादिज्ञानम्—जिस ज्ञान के अनन्तर उसके विषय में विसंवाद नहीं होता है वह ज्ञान प्रमाण है । यहा अ विसंवादन अर्थात् विसंवाद न होना, यह क्या चीज है ? ‘अर्थक्रिया स्थिति अविसंवादनम्’ अर्थक्रिया यानी ज्ञान के विषय की प्राप्ति की स्थिति यह विसंवाद न होना है ।

(२) ‘प्रामाण्यं व्यवहारेण अर्थक्रियालक्षणेन’ यह भी लक्षण यही कहता है कि अर्थक्रिया स्वरूप व्यवहार से प्रामाण्य निश्चित होता है अर्थात् जिस ज्ञान के अनन्तर उसके विषय की प्राप्ति रूप व्यवहार होता है वह प्रमाण है, इत्यादि प्रमाण लक्षणों से सूचित होता है कि—

(तस्माद् यत् प्रमाणस्यात्मभूतम् ...) इस लिए जो जो प्रमाण का अर्थक्रिया यानी इष्ट प्राप्ति स्वरूप पुरुषार्थ नाम का फल है जो कि स्वात्मभूत है और जिसके लिए प्रेक्षावात् पुरुषों का प्रयास होता है वह फल स्वतः सिद्ध निश्चय रूप होता है । ऐसा स्वतःसिद्ध अर्थक्रियास्वरूप फल आगे किसी और फल के प्रति उक्त युक्ति से कारणान्तर रूप (कारणरूप) होता नहीं है फिर भी वह स्वतः सिद्ध प्रमाण है यह सुनिश्चित है । इसलिए अब जो परवादी का कहना है कि ‘अर्थक्रियाज्ञान रूप फल के प्रमाण का जो अविसंवादी ज्ञान वह प्रमाण है’ इस लक्षण से रहित हुवा और उसके द्वारा साधन दर्शक प्रथम ज्ञान का प्रामाण्य निश्चित होना मानेगे तो अनवस्था आएगी, क्योंकि वह अर्थक्रियाज्ञान क्यों पूर्व ज्ञान का प्रामाण्यदर्शक बनता है, इसीलिए कि अगर पूर्व ज्ञान में अनुत्क्रान्त यानी अनुल्लघनीय स्वरूप का फल प्राप्त कराने की शक्ति न होती तो इससे सवादरूप उत्तर ज्ञानफल स्वरूप पैदा ही नहीं हो

अत एवेदमपि निरस्तं श्रूयन्तं—‘अनिश्चितप्रामाण्यादपि साधनज्ञानात् प्रवृत्तावर्थक्रियाज्ञानोत्पत्ताववाप्तफला अपि प्रेक्षावन्तो यथा साधनज्ञानप्रामाण्यविचारणायां मनः प्रसिद्धवति,—अन्यथा तत्समानरूपापरसाधनज्ञानप्रामाण्यनिश्चयपूर्विकाऽन्यथा प्रवृत्तिर्न स्यात्,—तथावर्थक्रियाज्ञानस्यापि प्रामाण्यविचारणायां प्रेक्षावत्तदर्थे ते आश्रियन्ते, अन्यथाऽसिद्धप्रामाण्यावर्थक्रियाज्ञानात्पूर्वस्य प्रामाण्यनिश्चय एव न स्यादिति । ‘अवाप्तफलत्वमनर्थकमिति’—तदप्ययुक्तं, अर्थक्रियाज्ञानस्य स्वत एव प्रामाण्यं, साधनज्ञानस्य तु तज्जनकत्वेन प्रामाण्यमिति प्रतिपादितत्वात् [पृ. ७१ पं. ५] ।

यदस्य ध्यायि—‘यदि संवादात्पूर्वस्य प्रामाण्यं निश्चीयते तदा—ओत्रवीरप्रमाणं स्यादितराभिरसंगतैः’ [श्लो० बा० २-७७] इति—तदप्ययुक्तम्—गीतादिविषयायाः ओत्रबुद्धेरर्थक्रियानुभवरूपत्वेन स्वत एव प्रामाण्यसिद्धेः । तथा चित्रगतरूपबुद्धेरपि स्वत एव प्रामाण्यसिद्धिः, अर्थक्रियानुभवरूपत्वात् । गन्धस्पर्शरसबुद्धीनां स्वर्थक्रियानुभवरूपत्वं सुप्रसिद्धमेव ।

सकता । पूर्व के साधन निर्मासि ज्ञान मे ऐसी फल प्रापण शक्ति है इसीलिए तो फल दर्शन से पूर्वज्ञान की यह शक्ति ज्ञात होती है, फलतः प्रामाण्य ज्ञात होता है । जब ऐसा स्वीकार करेंगे तब फलरूप अर्थक्रिया ज्ञान में भी ऐसी फलान्तर प्रापण शक्ति हो तभी वह प्रमाणभूत हो सकता है, इसके लिए इसका फल देखना होगा जिससे इसका फलप्रापणशक्तिरूप प्रामाण्य निश्चित हो, इस प्रकार परवादी के द्वारा प्रेरित अनवस्था असंगत है, क्योंकि सवादरूप फल—अर्थक्रिया का ज्ञान स्वतःसिद्ध प्रमाण है ।

इसीलिये, पहले जो कहा था कि—‘जिस प्रकार प्रेक्षावान पुरुष प्रवर्तक ज्ञान का प्रामाण्य निश्चित न रहने पर भी उस ज्ञान से अगर प्रवृत्ति करते हैं और उन्हें अगर कार्य-क्रिया ज्ञान उत्पन्न होता है तब तो वे फलप्राप्तिवाले हो गए, फिर भी प्रेक्षावान होने के कारण जिस प्रकार साधनभूत प्रवर्तकज्ञान के प्रामाण्य की विचारणा मे मन लगाते हैं कि लाखों देखने दो कि मेरा साधन-ज्ञान सच्चा ही था या नहीं ?—

(अन्यथा तत्समानरूपापरसाधन -) अगर ऐसी प्रामाण्यखोज न करे और समझता रहे कि पहले ‘साधनज्ञान सच्चा है या जूठा’ यह तलाश किये बिना ही प्रवृत्ति की थी और वह सफल हुई थी, तब तो उसके समान अगर साधनज्ञान का भी प्रामाण्य निश्चित किये बिना ही प्रवृत्ति कर लेता, किन्तु दरअसल साधनज्ञान के प्रामाण्य निश्चय पूर्वक ही प्रवृत्ति होती है, वह न बनता ।—

तो जिस प्रकार साधन ज्ञान के प्रामाण्य का विचार प्रेक्षावान पुरुष करते हैं उसी प्रकार अर्थ-क्रिया ज्ञान के प्रामाण्य का विचार करने में भी प्रेक्षावत्ता के कारण प्रयत्न करते हैं, अन्यथा जिसका प्रामाण्य निश्चित नहीं है वैसे अर्थक्रिया ज्ञान से पूर्वज्ञान का प्रामाण्य कैसे निश्चित हो सके ? निश्चित न कर सकने से अर्थक्रिया ज्ञान के प्रामाण्य की खोज करना जरूरी है—‘वह सब निरस्त हो जाता है । तथा पहले जो कहा कि—‘अवाप्तफलत्व’ यानी ‘अर्थक्रिया ज्ञान मे तो फल प्राप्त हो जाने से’ इत्यादि यह कहना निरर्थक है, जैसे साधन ज्ञान के बाद मे प्रामाण्य विचारणा आवश्यक है वैसे अर्थक्रिया ज्ञान मे भी वह आवश्यक है ।’ इत्यादि, (तदप्ययुक्तम्, अर्थक्रिया .) वह भी अयुक्त है, क्योंकि अर्थक्रिया ज्ञान स्वत ही प्रमाण है, उसका प्रामाण्य स्वतः निश्चित रहता है, जबकि साधन ज्ञान का प्रामाण्य सवादी अर्थक्रिया ज्ञान का उत्पादक होने से प्रमाणभूत है—यह पहले कहा जा चुका है ।

यदप्युक्तम्—[पृ० २८-६] 'किमेकविषयं, भिन्नविषयं वा संवादज्ञानं पूर्वस्य प्रामाण्यनिश्चायकमित्यादि, तत्रैकसंघातवर्तिनो विषयद्वयस्य रूपस्पर्शादिलक्षणस्यैकसामग्र्यधीनतया परस्पर-संघर्षमिचारात्, स्पर्शाद्विज्ञानं जाग्रदवस्थायामभिवाञ्छितस्पर्शादिव्यतिरेकेणाऽसम्भवोद्भिन्नविषयमपि स्वविषयाभावेऽप्याशङ्क्यमान-रूपज्ञानस्य प्रामाण्यं निश्चाययतीति (न ?) तत्संगतमेव (स ?) । अत एव रूपाद्यर्थाविनाभावविवाद् ध्वनीनां तद्विशेषांकायां कस्याचिद्वीणादिरूपप्रतिपत्तौ तद्विशेषांकाव्यावृत्तेस्तद्रूपदर्शनसंवादादपि प्रामाण्यनिश्चयः सिद्धो भवति ।

पहले जो कहा गया कि-यदि संवाद से पूर्वं ज्ञान का प्रामाण्य निश्चित किया जाता है, तब तो श्रोत्रेन्द्रिय से होने वाली बुद्धि अप्रमाण हो जाएगी क्योंकि बाद में होने वाली अन्य श्रोत्र बुद्धियों के साथ इसका संघर्ष ही नहीं हो पाता । तो वे इसका प्रामाण्य कैसे निश्चित कर सके ? रक्तादि रूप अवस्थित रहता है तो प्रथम बुद्धि के बाद होने वाली बुद्धि खोज कर सकती है कि यह वही रूप है या अन्य । किन्तु शब्द तो सुनते ही नष्ट हो गया, इसकी बुद्धि की यथार्थता कैसे निश्चित कर सकेंगे ? यह न हो सकने से श्रोत्रबुद्धि प्रमाण रूप से नहीं ग्रहण कर सकते हैं ।—

(तदप्युक्तम् गीतादि....) यह कथन भी युक्त नहीं, क्योंकि गीत आदि शब्दों की श्रोत्रबुद्धि स्वयं अर्थक्रिया के अनुभव रूप होने से उसका प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है । रास्ते में देखा, 'वह रजत है' किन्तु वहां तो जाकर उसे हाथ में ऊठाकर देखना पड़ता है कि वह सचमुच रजत है या नहीं ? जब कि गीत-शब्द सुनने के बाद देखना नहीं पड़ता कि वे सचमुच गीत-शब्द है या नहीं ? वे तो सुनते ही उसी रूप में होने का निश्चित हो जाता है । इस लिए श्रोत्रबुद्धि स्वतः प्रमाण है ।

(तथा चित्रगतबुद्धेरपि .) इसी प्रकार किसी चित्र में अलेखित रूप की बुद्धि का भी प्रामाण्य स्वतः सिद्ध है । क्योंकि वह बुद्धि भी स्वयं अर्थक्रिया के अनुभवरूप होती है । गन्ध, स्पर्श व रस की बुद्धियां स्वयं अर्थक्रियानुभव रूप हैं यह सुप्रसिद्ध है । जैसे कि नासिका के साथ गन्ध का सम्बन्ध होते ही यह सुगन्ध है या दुर्गन्ध इसका पता लग जाता है ।

यह भी जो पहले कहा गया कि-पूर्वं ज्ञान का संवादज्ञान क्या एक ही विषय का हो कर पूर्वज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक है या भिन्न विषय का ? इत्यादि, वहां भी यह समझने योग्य है कि एक संघात अर्थात् अवयवी में रहे हुए रूप स्पर्श स्वरूप दो विषय एक सामग्री के अधीन होने से परस्पर में अव्यभिचरित है, जैसे कि मुलायम रक्ततन्तु से बने हुए वस्त्र में रक्त रूप व मुलायम स्पर्श एक दूसरे को व्याप्त हो कर ही रहते हैं, इसलिये जाग्रत अवस्था में अभिवाञ्छित यानी अनुभूयमान स्पर्श-रूपादि के अभाव में उसका संभव ही नहीं है, अतः वह स्पर्शज्ञान यद्यपि रूपविषयक नहीं किन्तु रूप भिन्न स्पर्श विषयक है फिर भी यानी रूपविषयता न होने पर भी जिसमें प्रामाण्य आशंकित है ऐसे रूपज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय [अविनाभाव के कारण] करा देता है । अतः भिन्नविषयक ज्ञान से भी प्रामाण्य निश्चय होने की बात सर्वथा सगत ही है ।

(अत एव रूपाद्यविनाभावविना ध्वनीना .) प्रामाण्य एकांतेन एकविषयक संवादक ज्ञान से ही निश्चित हो ऐसा है, नहीं किन्तु कहीं भिन्न विषयक संवाद से भी प्रामाण्य का निश्चय करना पड़ता है । इसीलिए रूपादि के साथ ही संघर्ष रखने वाले ध्वनियों में अलंबता ध्वनि सुनकर यह ध्वनि है ऐसा प्रमाणभूत ज्ञान हो जाता है तो वहां ध्वनिज्ञान का स्वतः प्रामाण्य हुआ, तथापि वहाँ 'कोनसे वाद्य-

यच्चोक्तं—[पृ. ३०-२] 'किं संवादज्ञानं साधनज्ञानविषयं तस्य प्रामाण्यं व्यवस्थापयति उत भिन्नविषयं'—इत्यादि, तद्व्यवहितपरामिप्रायस्याभिधानम्, न हि संवादज्ञानं तद्ग्राहकत्वेन तस्य प्रामाण्यं व्यवस्थापयति किंतु तत्कार्यविशेषत्वेन, यथा धूमोऽग्निमिति पराम्युपगमः ।

यच्च संवादज्ञानात्साधनज्ञानप्रामाण्यनिश्चये चक्रकदूषणमभ्यधाय, [पृ. २२-१]—तद्व्यसंगतम् । यदि हि प्रथमेव संवादज्ञानात् साधनज्ञानस्य प्रामाण्यं निश्चितं प्रवर्तते तदा स्यादेतद् दूषणम्, यदा तु बह्विरूपदर्शने सत्येकत्वा शीतपीडितोऽन्यार्थं तद्देशमुपसर्पेत्तत्स्पर्शमनुभवति, कृपालुना वा केनचित्तद्देशं बह्वैरानयने, तदाऽसौ बह्विरूपदर्शन-स्पर्शज्ञानयोः सम्बन्धमवगच्छति-एवंस्वरूपो भावः एवम्भूत-प्रयोजननिर्वर्तक इति,—सोऽवगतसम्बन्धोऽन्यदाऽन्यसाधनायामनुमानात् ममाऽयं रूपप्रतिभासोऽभिमतोऽर्थक्रियासाधनः, एवंरूपप्रतिभासत्वात्, पूर्वोत्पन्नैर्वरूपप्रतिभासवत्-इत्यस्मात्साधननिर्भासि-ज्ञानस्य प्रामाण्यं निश्चितं प्रवर्तते इति कुतश्चक्रकचोक्षावतारः ? !

विशेष की ध्वनि है-वीणा की या मृदंग की ?' ऐसी शंका पड़ने पर वहां जाकर बाद्य को देखना पड़ता है और देखकर 'यह वीणा है' ऐसा उसके रूप-रंग विशेष से निर्णय करना पड़ता है, यह निर्णय होने पर शंका निवृत्त हो जाने से पूर्व ध्वनि ज्ञान वीणासवधी होने के प्रामाण्य का निश्चय होता है, यहाँ सवादक वीणा का रूपदर्शन हुआ । इसलिए कह सकते हैं कि कभी भिन्न विषयक सवाद से भी प्रामाण्य निर्णय सिद्ध होता है ।

तथा, यह जो कहा गया कि "क्या सवादक ज्ञान जो साधनज्ञान के प्रामाण्य का निश्चायक होता है वह क्या साधन ज्ञान के ही विषय को लेकर प्रवृत्त होता है या इससे भिन्न विषय को लेकर" इत्यादि-यह कथन भी सामने वाले का अभिप्राय विना समझे ही किया गया है, क्योंकि सामने वाले का अभिप्राय यह नहीं कि सवादक ज्ञान पूर्व ज्ञान के विषय का ग्राहक है इसलिए उसका प्रामाण्य निश्चित करता है । ऐसा हो तब तो प्रश्न हो सकता है कि सवादक ज्ञान पूर्वज्ञान के विषय को विषय करने वाला होता है ? या इससे भिन्न विषय का होता हुआ उसके प्रामाण्य का निश्चायक है ?—किन्तु यह बात नहीं है । पर का अभिप्राय यह है कि सवादकज्ञान पूर्वज्ञान का कार्यविशेष होने से उसका प्रामाण्य निश्चित करता है । जैसे अग्नि के बाद में उत्पन्न होने वाला धूम अग्नि का कार्यविशेष होने से वह अग्नि का निर्णय कराता है ।

तथा, जो संवादज्ञान से साधन ज्ञान के प्रामाण्य का निर्णय करने में चक्रक दूषण दिया गया था वह भी असङ्गत है । क्योंकि पहले से ही यदि सवाद ज्ञान से साधन ज्ञान के प्रामाण्य का निश्चय करके ही मनुष्य प्रवृत्ति करता हो तब तो यह दूषण लगता । क्योंकि पहले सवाद ज्ञान, बाद में प्रामाण्य ज्ञान, बाद में प्रवृत्ति और प्रवृत्ति से वस्तु का सवाद ज्ञान— इस प्रकार चक्रक लगता । किन्तु ऐसी स्थिति नहीं है । उदाहरणार्थ, कोई शीत से पीडित नर, जिसने पहले अग्निरूप को देखा है वह अग्नि से भिन्न किसी अन्य प्रयोजन से जगल में गया, वहाँ आग का दर्शन होता है, एवं निकट जाने पर आग की गरमी का स्पर्शानुभव भी होता है अथवा किसी कृपालु सज्जन के द्वारा उसी देश में आग लाने पर अग्नि के रूपदर्शन के साथ गरमी का स्पर्शन ज्ञान होता है, तब इन दोनों के बीच के सबध का ज्ञान होता है कि इस प्रकार का रूप वाला पदार्थ इस प्रकार के शीतापनयनादि प्रयोजन का साधक है ।

‘अभ्यासदशायांयपि साधनज्ञानस्यानुमानात् प्रामाण्यं निश्चित्य प्रवर्तते’ इत्येके । न च तदृशाया-
मन्वयव्यतिरेकव्यापारस्याऽसवेदनात्तानुमानव्यापार इत्यभिधातुं शक्यम्, अनुपलक्ष्यमाणस्यापि तद्व्या-
पारस्याऽन्युपगमनीयत्वात्, अकस्माद् धूमदर्शनात् परोक्षान्तिप्रतिपत्ताविव, अन्यथा गृहीतविस्मृतप्रति-
बन्धस्यापि तदज्ञानादकस्मात् तत्प्रतिपत्तिः स्यात् । न चाध्यक्षैव साधनज्ञानस्य फलसाधनशक्तिरिति
कथमध्यक्षेऽनुमानप्रवृत्तिः ? इति चोद्यम्, दृश्यमानप्रदेशपरोक्षान्निसंगतेरिव तज्जननशक्तेरप्रत्यक्षत्वेन
अनुमानप्रवृत्तिमन्तरेण निश्चेतुमशक्यत्वात् । तदुक्तम्—

तद्दृष्टत्वावेव दृष्टेषु संवित्सामर्थ्यभाविनः । स्मरणादभिलाषेण व्यवहारः प्रवर्तते ॥ [] इति ।

(सोऽवगत सम्बन्धोऽन्यदा. .) अब ऐसा सम्बन्ध जानने वाला मुख्य जहा तक अभ्यास नहीं
हुया वहा तक कही गया व ऐसे रूपवाला पदार्थ देखा तो उसको अनुमान होता है कि-‘यह दिखाई
देता पदार्थ मेरी दृष्ट अर्थक्रिया का साधन है, क्योंकि यह उसी प्रकार दृश्यमान रूप वाला पदार्थ है
जैसे पूर्वोत्पन्न इस प्रकार रूपवाला पदार्थ दृष्ट अर्थक्रिया का साधन था, वैसे यह भी साधन होगा ।’-
इस प्रकार के अनुमान से प्रथम जो साधननिर्भासी प्रवर्तक ज्ञान हुआ था उसके अर्थक्रिया कारित्व का
निर्णय होने से उसके प्रामाण्य का निर्णय होता है व निर्णय कर प्रवृत्ति करता है, तब बताइये यहा
चक्रक दोष को कहाँ अवकाश है ?

[अभ्यास दशा में प्रामाण्यानुमान के बाद प्रवृत्ति-एक मत]

जैसे अनभ्यासदशा में चक्रक का अवतार नहीं है, उसी प्रकार अभ्यासदशा में भी वह नहीं
है । यद्यपि यहाँ दो वर्ग का अलग अलग मन्तव्य है फिर भी दोनों चक्रक दोष को नहीं मानते है ।

प्रथमवर्ग का कहना है कि अभ्यासदशा में भी साधनज्ञान का प्रामाण्य अनुमान से निश्चित
कर के प्रवृत्ति होती है इस लिये यहा चक्रक अवसरप्राप्त नहीं है । प्रवृत्ति के आधार पर प्रामाण्य का
निश्चय करना होता तब चक्रक की सम्भावना की जा सकती, किन्तु ऐसा नहीं है । यहाँ कोई भी यह
नहीं कह सकता कि-‘अन्वय-व्यतिरेक व्यापार यानी व्याप्ति का सवेदन न होने से अनुमान का व्यापार
यहाँ नहीं मान सकते’-क्योंकि व्याप्ति उपलक्षित न होने पर भी जैसे अकस्मात् धूमदर्शन के बाद परोक्ष
अग्नि का अनुमान जहा हो जाता है वहा अन्वय-व्यतिरेक का अनुसंधान मान लिया जाता है, उसी
प्रकार यहाँ भी वह मान लेना होगा । अगर व्याप्ति आदि के अनुसंधान बिना भी अनुमान माना
जाय तब तो जिस को व्याप्ति का अत्यंत विस्मरण हो गया है उस को भी ब्रूमादि को देख कर अग्नि
आदि का ज्ञान हो जायगा । यह भी नहीं कह सकते कि-‘साधन ज्ञान की फलजननशक्ति प्रत्यक्ष ही है
अर्थात् उसका ज्ञान प्रत्यक्ष से ही हो जायगा फिर अनुमानव्यापार वहा मानने की क्या जरूर ?’-क्योंकि
जैसे दृश्यमान पर्वतादि में अग्निसदृश परोक्ष होता है, प्रत्यक्ष-अप्राज्ञ है, इसलिये वहा अनुमान व्या-
पार के बिना उसका निर्णय नहीं हो सकता, उसी प्रकार वह फलजनन की शक्ति भी परोक्ष होने से
उसका निर्णय अनुमानव्यापार के बिना नहीं हो सकता, निर्णय करने के लिये अनुमान का व्यापार
आवश्यक ही है ।

कहा भी है-“अर्थसवेदन के प्रभाव से [अन्वय व्यतिरेक का] स्मरण होता है और उससे
उसकी दृष्टि अर्थात् प्रामाण्य का अनुमान होता है और तभी इच्छा होने पर दृष्ट-अनुभूत पदार्थों का
व्यवहार होता है ।”

अपरे तु मन्यन्ते 'अभ्यासावस्थापानुमानमन्तरेणापि प्रवृत्तिः सम्भवति' । अथ अनुमाने सति प्रवृत्तिर्दृष्टा, तदभावे न दृष्टा इत्यनुमानकार्या सा, नन्वेवं सत्यभ्यासवशायां विकल्पस्वरूपानुमानव्यतिरेकेणापि प्रत्यक्षात् प्रवृत्तिर्दृश्यते इति तदा तत्कार्या सा कस्माच्च भवति ? तथाहि-प्रतिपादोद्धारः (? पदोद्घा) रं न विकल्परूपानुमानव्यापारः संवेद्यते अथ च प्रतिभासमाने वस्तुनि प्रवृत्तिः सम्पद्यते इति ।

अथावावनुमानात् प्रवृत्तिर्दृष्टेति तदन्तरेण सा पश्चात् कथं भवति ? नन्वेवमादौ पर्यालोचनाद् व्यवहारो दृष्टः पश्चात् पर्यालोचनमन्तरेण कथं पुरःस्थितवस्तुदर्शनमात्राद् भवति इति वाच्यम् । यदि पुनरनुमानव्यतिरेकेण सर्वदा प्रवृत्तिर्न भवतीति प्रवर्तकमनुमानमेवेत्यभ्युपगमः, तथा सति प्रत्यक्षेण लिंगग्रहणाभावात् सत्राप्यनुमानमेव तत्क्षिप्रमव्यवहारकारणम्, तदप्यपरालिपिनश्रयव्यतिरेकेण नोदय-भासावयतीत्यनवस्थाप्रसंगतोऽनुमानस्यैवाप्रवृत्तेर्न क्वचित् प्रवृत्तिलक्षणो व्यवहार इत्यभ्यासावस्थायां प्रत्यक्षं स्वत एव व्यवहारकृद् अभ्युपेयम् ।

यहा कोई भी एक दूसरे पर अवलम्बित न होने से चक्र दोष को अवकाश नहीं है ।

[अभ्यासदशा में अनुमान बिना ही प्रवृत्ति-दूसरा मत]

दूसरे वर्ग का मतव्य यह है कि अस्यस्त दशा में अनुमान व्यापार के बिना भी वस्तु प्रत्यक्ष होने पर उसमें प्रवृत्ति हो सकती है । यह जका नहीं करनी चाहिये कि 'अनुमान होने पर ही प्रवृत्ति देखी जाती है, व अनुमान के अभाव में वह नहीं होती, इसलिये प्रवृत्ति अनुमान का ही कार्य है अर्थात् प्रवृत्ति अनुमान के बाद ही होगी'-क्योंकि अभ्यासदशा में विकल्पात्मक अनुमान न होने पर भी प्रत्यक्ष से प्रवृत्ति होती है यह जब देखा जाता है तो फिर यहा भी पूर्वपक्षी के मत में प्रवृत्ति को अनुमानकार्य क्यों नहीं माना जाता ? । यह तो स्पष्ट है कि एक एक शब्द के उच्चारण होने पर बार बार विकल्प अर्थात् अनुमान के व्यापार का कोई सबेदन नहीं होता, फिर भी उस शब्दोच्चारण से सुनने वाले को जिस जिस अर्थ का प्रतिभास होता है उस अर्थ में उसकी प्रवृत्ति हो जाती है ।

[प्रत्यक्ष से अनुमाननिरपेक्ष प्रवृत्तिव्यवहार]

यदि यह प्रश्न किया जाय कि 'प्रारम्भ में तो प्रवृत्ति अनुमान से ही देखी जाती है तो फिर बाद में बिना अनुमान प्रवृत्ति कैसे मानी जाय ?'-तो इसके उत्तर में यह पृष्ठना होगा कि प्रारम्भ में सब लोग खूब खोज-विचार के प्रवृत्ति करते हैं और बाद में अभ्यासवश पुरोवर्ती वस्तु के दर्शनमात्र से प्रवृत्ति कर लेते हैं-यह कैसे ? अगर ऐसा ही माना जाय कि 'अनुमान बिना प्रवृत्ति होती ही नहीं है इसलिये अनुमान ही प्रवर्तक है' तब तो कही भी प्रवृत्ति शक्य नहीं रहेगी, क्योंकि-प्रत्यक्ष के प्रामाण्य के अनुमान में उपयुक्त लिंग का ग्रहण प्रत्यक्ष से अशक्य है इस लिये वहा लिंग का निश्चय और व्यवहार, उभय का उपाय अनुमान ही हो सकेगा । अब वह अनुमान भी उसके लिंगनिर्णय के बिना अशक्य होगा, इस लिए उस अनुमान के लिंगनिर्णय के लिये अन्य अनुमान करना होगा, इस प्रकार अनवस्था चलती रहेगी तो अनुमान की प्रवृत्ति ही दुर्घट हो जायेगी तो प्रवृत्तिरूप व्यवहार की तो बात ही कहा ? फलतः यही मानना चाहिये कि बार बार अभ्यास हो जाने पर अनुमान से प्रामाण्य-निर्णय बिना भी स्वतः ही प्रत्यक्ष से प्रवृत्तिरूप व्यवहार सपन्न हो जाता है । इस प्रकार प्रत्यक्ष से प्रवृत्ति होने में कोई चक्र दोष नहीं लगता ।

अनुमानं तु तादात्म्य-तदुत्पत्तिबद्धालिगनिश्चयबलेन स्वसाध्यादुपजायमानत्वादेव तत्प्रापणशक्ति-युक्तं संवादप्रत्ययोदयात् प्रत्येक प्रमाणभासविवेकेन निश्चीयतेऽतः स्वत एव । तथाहि-यद् यतः उप-जायते तद् तत्प्रापणशक्तियुक्तं, तच्च सा प्रत्यक्षं स्वार्थस्य, अनुमेयादुत्पन्नं चेदं प्रतिबद्धालिगदर्शनद्वारा-यातं लिङ्गिज्ञानमिति तत्प्रापणशक्तियुक्तं निश्चीयत इति । मूढं प्रति विषयदर्शनेन विषयोव्यवहारोऽत्र साध्यते; संकेतविषयव्यापनेन समये प्रवर्तनात् । तथाहि-प्रत्यक्षेऽप्यर्थव्यभिचारनिबन्धन एवानेन प्रामाण्यव्यवहारः प्रतिपन्नः, अव्यभिचारश्च नान्यस्तदुत्पत्तेः, सैव च ज्ञानस्य प्रापणशक्तिरुच्यते । तदुक्तम्-अर्थस्याऽऽसम्भवेऽभावात् प्रत्यक्षेऽपि प्रमाणता । प्रतिबद्धस्वभावस्य तद्वेतुत्वे समं द्वयम् ॥ [] इति ।

तस्मात् मूढं प्रति परतः प्रामाण्यव्यवहारः साध्यते । अनुमाने प्रामाण्यस्य प्रतिबद्धालिगनिश्चया-न्तरं स्वसाध्याव्यभिचारलक्षणस्य तत उत्पन्नत्वेन प्रत्यक्षसिद्धत्वात् न परतः प्रामाण्यनिश्चये चक्रक-चोद्यत्यावतारः । प्रत्यक्षे तु संवादात् प्रागर्थादुत्पत्तिः अशक्यनिश्चया इति संवादापेक्षेवानभ्यासदशायां तस्य प्रामाण्याध्यवसितियुक्ता ।

[अनुमान से स्वतः प्रवृत्तिव्यवहार की सिद्धि]

अनुमान से प्रवृत्ति होने मे भी चक्रक दोष नहीं लगता । वह इस प्रकार-अनुमान भी प्रत्यक्षवत् स्वतः ही व्यवहार प्रयोजक है, क्योंकि वह तादात्म्य और तदुत्पत्ति दो सबब से व्याप्ति वाले लिग के निर्णय के बल पर अपने साध्य से उत्पन्न होता है, इसलिये वह साध्य-वर्तन आदि को प्राप्त कराने की शक्ति यानी उसके व्यवहार प्रयोजक सामर्थ्य से विशिष्ट ही उत्पन्न होता है एव प्रमाणभास रूप ज्ञान से विभिन्नरूप मे स्वतः निश्चित रहता है इस लिये वहाँ संवादीज्ञान के उदय की प्रतीक्षा नहीं करनी पड़ती, संवादीज्ञान के उदय से पूर्व ही वह प्रमाणरूप से निश्चित रहता है इसलिये अनुमान से स्वतः ही प्रवृत्ति हो जाती है । यह नियम है कि जो जिस वस्तु से उत्पन्न होता है वह उस वस्तु की प्रापणशक्ति से युक्त होता है, जैसे प्रत्यक्ष जिस वस्तु से उत्पन्न होता है उस वस्तु की प्रापणशक्ति वाला ही वह होता है । उसी प्रकार व्याप्ति वाले लिग के दर्शन द्वारा अपने साध्य से साध्यज्ञान अर्थात् अनुमान उत्पन्न होता है इस लिये वह भी साध्य को प्राप्त कराने की शक्तिवाला निश्चित होता है । जो इस विषय में अनभिज्ञ है उसको प्रथम विषय ज्ञात कराया जाता है और फिर तद्विषयक व्यवहार दिखाया जाता है । चूँकि योग्य समय पर विषय मे प्रवृत्ति संकेत के विषय को व्यक्त करने के बाद ही हो सकती है । जैसे कि प्रत्यक्ष मे भी प्रामाण्य का व्यवहार अर्थ के अव्यभिचार पर ही अवलम्बित है, और यहाँ अव्यभिचार तदुत्पत्ति से भिन्न नहीं है और इसी को ज्ञान की प्रापणशक्ति कहते हैं । कहा भी है-

“विषय का असम्भव होने पर प्रत्यक्ष होने का सम्भव ही नहीं है इस लिये जैसे प्रत्यक्ष मे प्रमाणता होती है उसी रीति से व्याप्यत्वस्वभाव भी अनुमेय अर्थ के बिना असम्भवित होने से अनुमान का प्रामाण्य अक्षुण्ण होता है-इस प्रकार अनुमान को प्रत्यक्षवत् व्यवहार हेतु मानने मे अर्थाविनाभावित्व और उसका प्रामाण्य दोनों समान है ।”

उपरोक्त रीति से, अनभिज्ञ के प्रति परतः प्रामाण्य व्यवहार सिद्ध किया जाता है । अनुमान मे साध्याविनाभावित्व असिद्ध भी नहीं है क्योंकि व्याप्तिविशिष्ट लिग निश्चय के बाद साध्य से ही अनुमानोत्पत्ति होने से स्वसाध्याव्यभिचार रूप प्रामाण्य प्रत्यक्ष से सिद्ध है-इस लिये परतः प्रामाण्य

अत उत्पत्तौ, स्वकार्ये, ज्ञप्तौ च सापेक्षत्वस्य प्रतिपादितत्वाद् 'ये यद्भावं प्रत्यनपेक्षाः' इति प्रयोगे हेतोरसिद्धिः । अतश्च सदेहविपर्ययविषयप्रत्ययप्रामाण्यस्य परतो निश्चयो व्यवस्थितोऽतः 'ये संबेह-विपर्ययाध्यासिततनवः' इति प्रयोगे न व्याप्यसिद्धिः ।

यदप्युक्तम्—'सर्वप्राणभृतां प्रामाण्यं प्रति सदेहविपर्ययान्नावावसिद्धो हेतुः' [पृ. ३२-२] इत्यादि-तदप्यस्तु, यतः प्रेक्षापूर्वकारिणः प्रमाणाऽप्रमाणचिन्तायासधिक्रियन्ते नेतरे ।

ते च कासांचिद् ज्ञानव्यक्तित्वां विसंवाददर्शनाज्जाताशंका न ज्ञानमात्राद् 'एवमेवायमर्थः' इति निश्चिन्वन्ति, नापि तज्ज्ञानस्य प्रामाण्यमव्यवस्थन्ति, अन्यथैवा प्रेक्षावत्तैव हीयत इति सदेहविषये कथं न संबेहः ? तथा कामलादिदोषप्रभवे ज्ञाने विपर्ययरूपताऽप्यस्तीति तद्वत्त्वाद् विपर्ययकल्पनाऽन्यज्ञानेऽपि संगतैवेति प्रकृते प्रयोगे नासिद्धो हेतुरिति भवत्यतो हेतोः परतःप्रामाण्यसिद्धिः ।

के निश्चय मे कही भी चक्रकदूषण का अवतार नहीं है । किन्तु प्रत्यक्ष मे विलक्षणता यह है कि—'वह' अर्थ से उत्पन्न हुआ है' यह निश्चय सवाद के पूर्वं करना शक्य ही नहीं है इस लिये अनभ्यास दशा मे प्रामाण्य का अधिगम सवाद सापेक्ष ही मानना युक्तिसंगत है ।

[पूर्वपक्षन्यासि में हेतु की असिद्धि]

उपरोक्त प्रतिपादन का अब यह निष्कर्ष फलित होता है कि प्रामाण्य अपनी उत्पत्ति, अपन, कार्य और अपना निश्चय, तीनों मे परसापेक्ष है, अत स्वतः प्रामाण्यवादी ने यह जो अनुमान प्रयोग किया था कि 'ये यद्भावं प्रत्यनपेक्षाः ते तत्स्वरूपनियताः'—इत्यादि, उसमे अनपेक्षत्व हेतु असिद्ध है । और हमने यह भी सिद्ध किया कि—सदेह और विपर्यय से अस्त जो ज्ञान होता है उसके प्रामाण्य का निश्चय स्वत नहीं किन्तु परतः—पर सापेक्ष होता है—इसलिये परतःप्रामाण्य पक्ष की सिद्धि मे जो अनुमान प्रयोग हमने किया था कि—ये सदेहविपर्ययाध्यासिततनवः ते परतो निश्चिततयावाव-स्थितस्वरूपाः—इसमे व्याप्ति असिद्ध नहीं है ।

(यदप्युक्तम्,—सर्वप्राणभृताः..) यह जो कहा गया कि—'सर्व जीवो को प्रामाण्य निश्चित करने मे सदेह-विपर्यय नहीं होता है अत हेतु असिद्ध है'—इत्यादि,—यह भी कहना मिथ्या है, क्योंकि जो प्रेक्षापूर्वकारी अर्थात् सोच-समझकर कार्य करने वाले होते हैं वे ही 'अपना ज्ञान प्रमाणभूत है या अप्रमाण' उसकी चिन्ता करने के अधिकारी हैं, और उनको यह चिन्ता सहज होती ही है, दूसरे अप्रेक्षापूर्वकारी जीवो को ऐसी चिन्ता करने का अधिकार ही नहीं । तो सब जीवो के लिए ऐसा नियम कैसे बनाया जाय कि उनको अपने ज्ञान को प्रामाण्य के विषय मे चिन्ता ही नहीं होती है कि यह ज्ञान प्रमाण है या सदेह या विपर्यय यानी अप्रमाण है ?

[परतः प्रामाण्यसाधक अनुमान में हेतु असिद्ध नहीं है]

वे प्रेक्षापूर्वकारी पुरुष कुछ कुछ ज्ञान व्यक्तियों का वाद मे विसवाद देखकर, नया कोई ज्ञान होने पर शकाशील हो जाते हैं कि 'यह ज्ञान सवादी होगा या विसवादी' अथवा 'प्रमाण होगा या अप्रमाण ?' इसलिये विचारक लोक प्रत्यक्षादिज्ञान होते ही 'यह पदार्थ जैसा दीखता है वैसा ही है' ऐसा निर्णय नहीं बाँध लेते हैं, एव उस ज्ञान को निश्चित रूप से प्रमाण भी नहीं मान लेते हैं । अन्यथा 'यह ज्ञान भ्रान्त है या अभ्रान्त ?' ऐसी जाच किये बिना ही उसको प्रमाण मान लिया जायगा

यदिपि-[धृ. ३२-७] 'अप्रमाणतवाभासयोस्तुल्यं रूपम्' इत्याद्याशङ्क्य 'अप्रमाणे अवश्यंभावी बाधकप्रत्ययः, कारणदोषज्ञानं च' इत्यादिना परिहृतम्, तदपि न चाह, यतो बाध-कारणदोषज्ञानं मिथ्याप्रत्ययेऽवश्यं भावि, सम्यक्प्रत्यये तदभावो विशेषः प्रदर्शितः, स तु किं A बाधकाऽग्रहणे, B तदभावनिश्चये वा ? A पूर्वस्मिन् पक्षे भ्रान्तदृशस्तद्भावेऽपि तदग्रहणं दृष्टं कञ्चित् कालं, एवमत्रापि तदग्रहणं स्यात् । तत्रैतत् स्यात्-भ्रान्तदृशः कञ्चित् कालं तदग्रहेऽपि कालान्तरे बाधकग्रहणम्, सम्यग्दृष्टौ तु कालान्तरेऽपि तदग्रहः, नन्वेतत् सर्वविदां विषयः, नावागृह्णां व्यवहारिणामस्मादृशम् ।

B बाधकाभावनिश्चयोऽपि सम्यग्ज्ञाने B1 किं प्रवृत्तेः प्रागभवति उत B2 प्रवृत्त्युत्तरकालम् ? यदि पूर्वः पक्षः स न युक्तः भ्रान्तज्ञानेऽपि तस्य संभवात् अप्रमाणत्वप्रसक्तिः स्यात् । अथ प्रवृत्त्युत्तरकाल बाधकाभावनिश्चयः, सोऽपि न युक्तः, बाधकाऽभावनिश्चयमन्तरेणैव प्रवृत्तेरुपपत्तयेन तन्निश्चयस्याऽकिञ्चित्करत्वात् । न च बाधकाभावनिश्चये प्रवृत्त्युत्तरकालभाविनि किञ्चिन्निमित्तमस्ति । अनुपलब्धिनिमित्तमिति चेत् ? न, तस्या असम्भवात् ।

तव उनकी प्रेक्षावत्ता यानी बुद्धिमता मे कति अवश्य होगी । इसलिये अगर सदेहास्पद ज्ञान होगा तो उसमे सदेह क्यों नहीं होगा ? अवश्य होगा ।

(तथा कामलाविदोषप्रभवे...) तथा दूसरी बात यह है कि कमलारोग मे नेत्र पर पीत का आवरण रूप दोष से जो ज्ञान होता है वह विपरीत होता है, इसलिये उसके आचार पर अन्य अन्य ज्ञान मे विपर्यय की कल्पना का होना भी युक्ति से संगत है । साराश, ज्ञान मे प्रथमतः प्रामाण्य न मान ले कर प्रेक्षापूर्वक ही ज्ञान मे प्रामाण्य निश्चित किया जाता है, इसलिये प्रस्तुत प्रयोग मे हेतु असिद्ध नहीं है, इस कारण प्रामाण्य परत सिद्ध होता है ।

[सम्यग्ज्ञान के बाद बाधकभाव रूप विशेष किस प्रकार होगा ?]

"प्रमाण और अप्रमाण दोनों उत्पत्ति मे तुल्यरूप वाले होते है इसलिये सवाद के बिना प्रामाण्य का निश्चय अशक्य है" इस आशंका को उठाकर जो यह परिहार किया गया था कि -'अप्रमाण ज्ञान के बाद बाधक प्रत्यय का और कारण दोष ज्ञान का उदय अवश्य होने से अप्रामाण्य निश्चय हो जायगा, प्रमाण की उत्पत्ति के बाद दोनों मे से एक का भी उदय न होने से वहाँ अप्रामाण्य का निरवकाश है ।'-यह परिहार भी सुन्दर नहीं है क्योंकि मिथ्याज्ञान के बाद बाध और कारण दोषज्ञान अवश्यभावी हैं और प्रमाणज्ञान मे उनका अभावरूप जो विशेष दिखाया गया है उसके ऊपर दो विकल्प है । A एक यह कि बाधक का ग्रहण न होने पर उसका अभाव मान लिया गया है या B दूसरा, बाधक के अभाव का ठोस निश्चय कर के उसके अभाव को विशेष रूप मे दिखाया जाता है ? A प्रथम पक्ष मे यह जानना जरूरी है कि भ्रान्त पुरुषो को बाधक होने पर भी कुछ समय तक उसका बोध नहीं होता है यह देखा गया है तो प्रस्तुत मे भी उसी प्रकार बाधक का अग्रहण हो सकता है । ऐसी स्थिति मे यह होगा कि अगर वह भ्रान्त दर्शन होगा तब कुछ काल तक बाधक का ग्रह न होने पर भी कालान्तर मे बाधक ग्रह होगा । अगर वह सम्यग् बोध रूप होगा तो बाधकग्रह कालान्तर मे भी नहीं होगा । किन्तु इस प्रकार कालान्तर मे बाधक का ग्रह होगा या नहीं यह तो सर्वज्ञ का विषय है-हमारे जसे अल्पज्ञ व्यवहर्त्ताओं का विषय नहीं है ।

[बाधकाभावनिश्चय पूर्वकाल में या उत्तरकाल में ?]

B बाधकाभावनिश्चय रूप दूसरे विकल्प मे, वह बाधकाभावनिश्चय B1 सम्यग्ज्ञान के

तथाहि-बाधकानुपलब्धिः किं प्रवृत्तेः प्राग्भाविनी बाधकाभावनिश्रयस्य प्रवृत्त्युत्तरकालभाविनी निमित्तम्, अथ प्रवृत्त्युत्तरकालभाविनी ? इति विकल्पद्वयम् । तत्र यदि पूर्वः पक्षः, स न युक्तः, पूर्वकालाया बाधकानुपलब्धेः प्रवृत्त्युत्तरकालभाविबाधकाभावनिश्रयनिमित्तत्वाऽसम्भावात् । न ह्यन्यकाला अनुपलब्धिरन्यकालभावनिश्चयं विदधाति, अतिप्रसंगात् । नापि प्रवृत्त्युत्तरकालभाविनी बाधकानुपलब्धिस्तन्निश्चयनिमित्त, प्राक् प्रवृत्तेः 'उत्तरकाल बाधकोपलब्धिर्न भविष्यति' इति भर्वाग्दग्धिना निश्चेतुमशक्यत्वेन तस्या असिद्धत्वात् । नापि प्रवृत्त्युत्तरकालभाविन्यनुपलब्धिस्तदेव निश्चीयमाना तत्कालभाविबाधकाभावनिश्रयस्य निमित्त भविष्यतीति वक्तुं शक्यं, तत्कालभाविनी निश्चयस्याऽकिञ्चित्करत्वप्रतिपादनात् ।

किं च बाधकानुपलब्धिः सर्वसम्बन्धिनी किं तन्निश्चयहेतुः, उताऽऽत्मसंबन्धिनी ? इति पुनरपि पक्षद्वयम् । यदि सर्वसम्बन्धिनीति पक्षः, स न युक्तः, तस्या असिद्धत्वात् । नहि 'सर्वे प्रमातारो बाधकं

वाद प्रवृत्ति होने के पहले ही होता है या B2 उत्तरकाल में ? B1 पहले ही होता है यह कहना अयुक्त है क्योंकि प्रवृत्ति के पहले बाधकाभाव का निश्चय तो भ्रान्तज्ञान के सवध में हो सकता है तो भ्रान्तज्ञान में प्रामाण्य की आपत्ति होगी । B2 यदि सम्यग्ज्ञानस्थल में प्रवृत्ति के उत्तरकाल में बाधकाभावनिश्चय का होना कहा जाय तो वह भी अयुक्त है क्योंकि प्रवृत्ति तो बाधकाभावनिश्चय के बिना भी हो गयी, उसके बाद चाहे वह बाधकाभाव निश्चय होता है तो भी निकम्मा है । तथा यह भी ज्ञातव्य है कि सम्यग्ज्ञानजनित सफल प्रवृत्ति के बाद 'बाधक नहीं है' ऐसा निश्चय करने वाला कोई निमित्त भी नहीं है । बाधक की अनुपलब्धि को निमित्त नहीं मान सकते क्योंकि उसका सम्भव नहीं है ।

[बाधकानुपलब्धि का असम्भव]

बाधकानुपलब्धि का असम्भव इस प्रकार है-यहां दो विकल्प ऊठ सकते हैं-(१) क्या प्रवृत्ति के पहले होने वाली अनुपलब्धि प्रवृत्ति के उत्तरकाल में होने वाले बाधकाभावनिश्चय में निमित्त कारण है ? (२) या प्रवृत्ति के बाद में होने वाली अनुपलब्धि उस निश्चय में निमित्त कारण है ?

वहाँ अगर प्रथम पक्ष लिया जाय तो वह ठीक नहीं है क्योंकि प्रवृत्ति के पूर्वकाल में होने वाली अनुपलब्धि, प्रवृत्ति के उत्तरकालभावी निश्चय का निमित्त बने यह सम्भवित नहीं है । कारण, अन्यकालीन अनुपलब्धि अन्यकाल में अभावनिश्चय नहीं करा सकती क्योंकि इसमें अतिप्रसंग दोष है-आज तो अनुपलब्धि है और दो तीन वर्ष के बाद अभाव का निश्चय होने की आपत्ति होगी ।

(नापि प्रवृत्त्युत्तर० ...) दूसरा विकल्प भी नहीं बन सकता कि-प्रवृत्ति के उत्तरकाल में होने वाली अनुपलब्धि उत्तरकालभावी अभावनिश्चय में निमित्त कारण बने-क्योंकि जो वर्तमानकालीन विषय का ही प्रत्यक्ष कर सकता है उसको प्रवृत्ति के पहले यह निश्चय कैसे होगा कि 'प्रवृत्ति के बाद बाधक की उपलब्धि नहीं रहेगी' ? ऐसा निश्चय शक्य नहीं है इसलिये वह अनुपलब्धि असिद्ध होने से बाधकाभावनिश्चय का निमित्त नहीं हो सकती । (नापि प्रवृत्त्यु०.....) यह भी कहना शक्य नहीं है कि 'प्रवृत्ति के उत्तरकाल में होने वाली अनुपलब्धि उस काल में ही निश्चित हो कर उसी काल में बाधकाभावनिश्चय कराने में निमित्त हो सकेगी'-क्योंकि प्रवृत्ति के उत्तरकाल में होने वाला अभावनिश्चय अकिञ्चित्कर है, उसका कोई उपयोग या फल नहीं है यह तो पहले कह दिया है ।

नोपलभन्ते' इति अर्थाग्राह्यशिक्षा निश्चेतुं शक्यम् । अथात्मसबन्धिनीत्यभ्युपगमः, सोऽप्युक्तः, आत्म-संबन्धिन्या अनुपलब्धेः परचेतोवृत्तिविशेषरनेकान्तिकत्वात् । तत्र बाधाभावनिश्रयोऽनुपलब्धिमित्तम् ।

नापि संवादो निमित्तः, भवदभ्युपगमेनानवस्थाप्रसंगस्य प्रतिपादितत्वात् । न च बाधाभावो विशेषः सम्यक्प्रत्ययस्य सम्भवतोति प्रारोह प्रतिपादितम् [पृ ५६-२] । कारणदोषाऽभावोऽप्ययमेव न्यायो वक्तव्य इति नाऽसावपि तस्य विशेषः । किं च कारणदोष-बाधकाभावयोर्भवदभ्युपगमेन कारणगुण-संवादक-प्रत्ययरूपत्वस्य प्रतिपादनात् तन्निश्चये तस्य विशेषेऽभ्युपगम्यमाने परतः प्रामाण्यनिश्चयोऽभ्युपगत एव स्यात्, न च सोऽपि युक्तः, अनवस्थादोषस्य भवदभिप्रायेण प्राक् प्रतिपादितत्वात् ।

यदप्युक्तम्-‘एवं चित्रतुरङ्गानां’ [पृ ३३] इत्यादि, तत्रैकस्य ज्ञानस्य प्रामाण्यं, पुनरप्रामाण्यं, पुनः प्रामाण्यमित्यवस्थात्रयदर्शनाद् बाधके, तद्बाधकादौ बाधवस्थात्रयमाशङ्कमानस्य कथं परीक्षकस्य नाऽपरापेक्षा येनानवस्था न स्यात् ? । यदप्युक्तम् ‘अपेक्षातः’ [पृ ३२-१०] इत्यादि तदप्यसंगतं, यतो

[बाधकानुपलब्धि के ऊपर नया विकल्पयुग्म]

बाधकाभावनिश्चय के निमित्त कारणरूप में स्वीकृत बाधकानुपलब्धि पर पुनः दो पक्ष उठा सकते हैं- (१) क्या वह अनुपलब्धि सर्वसम्बन्धिनी यानी सभी को होने वाली लेते हो या (२) मात्र आत्मसबन्धिनी अर्थात् केवल अपने से ही सबध रखने वाली ? अगर सर्वसंबन्धि अनुपलब्धि का पक्ष किया जाय तो वह अयुक्त है क्योंकि ऐसी अनुपलब्धि ही असिद्ध है । ‘सभी प्रमाताओं को यानी किसी भी प्रमाता को बाधक का उपलब्ध नहीं होता’ ऐसा निश्चय केवलवर्तमानदर्शी पुरुष नहीं कर सकता । (अथात्मसबन्धि ...) अगर-आत्मसंबन्धि अनुपलब्धि निमित्त बनेगी, यह दूसरा पक्ष माना जाय तो वह भी ठीक नहीं है क्योंकि परकीय चित्तवृत्ति ने आत्मीय अनुपलब्धि अनैकान्तिक दोषयुक्त है । आशय यह है कि अन्य अन्य पुरुष की चित्तवृत्ति ने माया-कपट हो फिर भी हमें उसका उपलब्ध नहीं होता, उसकी अनुपलब्धि होने पर भी माया-कपट के अभाव का निश्चय नहीं हो जाता । तात्पर्य, अनुपलब्धि बाधाभाव का निश्चय करने के लिये निमित्त नहीं बन सकती ।

[बाधकाभावनिश्चय संवाद से शक्य नहीं है]

संवाद भी बाधकाभावनिश्चय का निमित्त नहीं बन सकता, क्योंकि आपके अभिप्राय से तो यहाँ अनवस्था दोष लगने का प्रतिपादन पहले हो चुका है । यह भी पहले कह दिया है कि बाधाभाव सम्यक् बोध का ऐसा कोई स्वरूप विशेष नहीं है जिससे अर्थतथात्वपरिच्छेद उसका कार्य हो सके । ‘बाधाभाव सम्यक् बोध का विशेष नहीं बन सकता’ इस बात की सिद्धि जिन ने युक्तियों का उपन्यास किया है वे सभी युक्तियों का उपन्यास ‘कारण दोष का अभाव भी सम्यक् बोध का विशेष नहीं है’-इस बात की सिद्धि में करना है, अर्थात् कारणदोष का अभाव भी सत्य बोध का विशेष नहीं बन सकता ।

यह भी ज्ञातव्य है कि आप के पूर्वोक्त अभिप्राय से तो कारणदोष के अभाव का ज्ञान कारण गुणज्ञानरूप है और बाधक के अभाव का ज्ञान संवादविषयक ज्ञानरूप है । अतः प्रामाण्य के निश्चय में यदि बाधाभाव को विशेषरूप में अपेक्षित माना जाय तो फलस्वरूप संवादकज्ञान की ही अपेक्षा सिद्ध होने से आपने परतः प्रामाण्यनिश्चय को ही स्वीकार लिया और वह आपके लिये उचित नहीं है क्योंकि आपने ही पहले उसमें अनवस्था दोष का प्रतिपादन किया है ।

नाऽयं छलव्यवहारः प्रस्तुतः येन कतिपयप्रत्ययमात्रं निरूप्यते । न हि प्रमाणमन्तरेण बाधकाशंका-
निवृत्तिः, न चाशंकाव्यावर्तकं प्रमाणं भवदभिप्रायेण सम्भवतीत्युक्तम् ।

तथा कारणदोषज्ञानेऽपि पूर्वेषु जाताशंकस्य कारणदोषज्ञानान्तरापेक्षार्था कथमनवस्था-
निवृत्तिः ?—‘कारणदोषज्ञानस्य तत्कारणदोषग्राहकज्ञानाभावमात्रतः प्रमाणत्वासाञ्जानवस्था । यदाह—
यथा स्वतः प्रमाणत्वं तदान्यन्तैव गृह्यते ।

निवर्तते हि मिथ्यास्य दोषाज्ञानादयत्नतः ॥ [श्लो० वा० सू० २ श्लो० ५२]
—एतच्चानुद्बोध्यम्, प्रागेव विहितोत्तरत्वात् ।

[तीन-चार ज्ञान की अपेक्षा करने में परापेक्षा का स्वीकार]

यह जो आपने कहा था कि—‘पूर्व ज्ञान में अप्रामाण्य की शका वाला दूसरा ज्ञान हो जाय तो तीसरे ज्ञान की अपेक्षा रहती है और वह तीसरा ज्ञान यदि प्रथम के साथ संवादी हो तब दूसरे ज्ञान से आशक्ति अप्रामाण्य की शका को दूर कर देता है और प्रथम ज्ञान का प्रामाण्य स्वतः सिद्ध होता है । अगर तीसरा ज्ञान भी आशक्ति हो जाय तो चौथे ज्ञान से वह दूर हो जाती है । इस प्रकार तीन-चार ज्ञान से अधिक की अपेक्षा नहीं रहती’—यह भी ठीक नहीं, क्योंकि इसमें अप्रामाण्यशंका न होने तक प्रथम ज्ञान का प्रामाण्य, फिर अप्रामाण्यशंका होने पर अप्रामाण्य और तीसरे ज्ञान से शका दूर होने पर पुनः प्रामाण्य, ऐसी तीन अवस्थाएँ देखी जाती हैं; इस लिये बाधक के विषय में परीक्षक को अन्य अन्य ज्ञान की अपेक्षा अवश्य होगी । अथवा बाधक आदि में भी उसी प्रकार तीन अवस्था के दर्शन से पुनः पुनः शका करने वाले परीक्षक को अन्य अन्य ज्ञान की अपेक्षा होने पर अनवस्था दोष क्यों नहीं लगेगा ? ।

यह भी जो कहा था कि—‘सवाद की अपेक्षा मानने पर स्वतः प्रामाण्य का व्याघात और अनवस्था नहीं है क्योंकि सवाद केवल अप्रामाण्य शंका निवर्तन में ही उपयुक्त है’ इत्यादि वह भी सगत नहीं है क्योंकि यह बुद्धिमान् विद्वानों के बीच चर्चा हो रही है, कोई छल व्यवहार प्रस्तुत नहीं है जिससे केवल अमुक अमुक ही ज्ञान के प्रामाण्य का विचार किया जाय और सवादकज्ञानों के प्रामाण्य का विचार छोड़ दिया जाय । यह पहले भी कह दिया है कि प्रमाण के बिना बाधकशंका का निवर्तन अशक्य है और आप के अभिप्राय से बाधकशंका का निवर्तक प्रमाण सम्भवयुक्त नहीं है ।

[कारणदोषज्ञान की अपेक्षा में अनवस्था]

यह भी एक प्रश्न है—मिथ्याज्ञान के बाद जो उसके कारणों में दोषावगाही ज्ञान होगा वह प्रमाण है या नहीं? ऐसी अगर भूतपूर्व मिथ्याज्ञान साधर्म्य देखकर जिसको शंका हो जायगी उसके निवारण के लिये उस ज्ञान के कारणों के दोषों का अन्वेषण करने पर अन्य अन्य कारणदोषज्ञान की अपेक्षा होती चलेगी तो इस प्रकार अनवस्था दोष क्यों नहीं लगेगा ?

इसके समाधान में स्वतः प्रमाणवादी कहे कि—‘कारणदोषज्ञानोत्पत्ति के बाद उस ज्ञान के उत्पादक कारणों का दोषग्राही ज्ञान अगर उत्पन्न होगा तब तो वह कारणदोषज्ञान के अप्रामाण्य को प्रसिद्ध कर देगा किन्तु ऐसा ज्ञान उत्पन्न नहीं होगा तब तो उसके अभाव मात्र से ही कारणदोषज्ञान प्रमाणरूप से सिद्ध हो जाने से कोई अनवस्था को अवकाश ही नहीं होगा । जैसे कि श्लोकवार्तिक में कहा है—

न च दोषाज्ञानाद् दोषाभावः, सत्त्वपि दोषेषु तदज्ञानस्य सम्प्रवात् । सम्यग्ज्ञानोत्पादन-शक्तिर्विपरीत्येन मिथ्याप्रत्ययोत्पादनयोग्य हि रूपं तिमिरादिनिमित्तमिन्द्रियदोषः, स चातीन्द्रियत्वात् सन्नपि नोपलक्ष्यते । न च दोषा ज्ञानेन व्याप्ताः येन तन्निवृत्त्या निवर्तन् । दोषाभावज्ञाने तु संवादा-अपेक्षार्यां संवादनवस्था प्राक् प्रतिपादिता ।

एतेनैतदपि निराकृतं यदुक्तं भट्टेन—[३० तत्त्वसंग्रहे २८६१-२-३]

तस्मात् स्वतः प्रमाणत्वं सर्वत्रौत्सर्गिकं स्थितं । बाध-कारणवृष्टत्वज्ञानाभ्यां तदपोद्यते ॥

पराधीनेऽपि चैतस्मिन्नानवस्था प्रसज्यते । प्रमाणाधीनमेतद्वि स्वतस्तच्च प्रतिष्ठितम् ॥

प्रमाणं हि प्रमाणेन यथा नान्येन साध्यते । न सिध्यत्यप्रमाणत्वमप्रमाणात् तथैव हि ॥ इति ।

“ज्ञान की जब स्वतः प्रमाणता मानते हैं तब दूसरे किसी (सवादादि) के अन्वेषण की जरूर नहीं है । और कारण दोष का ज्ञान न होने से अप्रामाण्य की शका अनायास निवृत्त होती है ।”—

ऐसे समाधान की उद्घोषणा भी व्यर्थ है क्योंकि कारणदोष ज्ञान और सवादादि की चर्चा कर के इस समाधान का प्रत्युत्तर पहले ही प्रदर्शित किया गया है ।

[दोष का ज्ञान होने का नियम नहीं है]

दोषज्ञान न होने मात्र से दोषों के अभाव की कल्पना कर लेना ठीक नहीं है क्योंकि दोष होने पर भी उसका ज्ञान न हो यह संभवित है । सम्यग् ज्ञान के उत्पादन की शक्ति से विपरीत यानी मिथ्याज्ञान को उत्पन्न करने में योग्य ऐसा जो तिमिरादिरोग निमित्त इन्द्रिय का रूप यह एक ऐसा दोष है जो अतीतिन्द्रिय होने से विद्यमान होने पर भी उपलक्षित नहीं होता । कदाचित् यह तर्क किया जाय कि—‘दोष रहने पर उसका ज्ञान अवश्य होता, ज्ञान नहीं होता है उसी से दोषाभाव सिद्ध होता है’—तो यह तर्क ठीक नहीं, क्योंकि दोषज्ञान दोष का व्यापक होता तब तो दोषज्ञान निवृत्ति से अर्थात् उसके अभाव से दोषों की निवृत्ति होने की शक्यता थी किन्तु दोषज्ञान दोष का व्यापक नहीं है इसलिये दोषज्ञान के अभाव से दोष-के अभाव का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता । कहने का तात्पर्य यह है कि ज्ञान के प्रामाण्य का निर्णय दोषाभाव के निर्णय के बिना नहीं हो सकता, और दोषा-भावनिर्णय के लिये सवादादि की अपेक्षा घ्रुब होने से अनवस्था दोष लगता है यह पहले कहा हुआ है ।

[विस्तृत भीर्मासकोक्ति का निराकरण]

पूर्वोक्त विवेचन से यह कथन भी निराकृत हो जाता है जो ‘तस्मात् स्वतः’ इत्यादि कारिका से भट्ट ने कहा है—[ये कारिका वर्तमान में श्लोकावर्त्तिक में नहीं, तत्त्वसंग्रह में उपलब्ध है ।]

“इसलिये (परत प्रामाण्य संभवित न होने से) सभी ज्ञानों का उत्सर्गमार्ग से स्वतः प्रामाण्य सिद्ध होता है । केवल दो स्थानों में उसका अपवाद है—१ जहाँ बाध ज्ञान होता है और २—जहाँ कारणों के वृष्टत्व यानी दोषों का ज्ञान होता है ।

अप्रामाण्य का ज्ञान यद्यपि परावली यानी बाधज्ञानादि पर अवलम्बित है फिर भी यहाँ अनवस्था को प्रवेश नहीं है । क्योंकि बाधज्ञान प्रमाणाधीन है और प्रमाण का प्रामाण्य स्वतःसिद्ध है ।

प्रमाण जैसे अन्य प्रमाण से सिद्ध नहीं होता उसी प्रकार अप्रामाण्य भी अप्रमाण ज्ञान से सिद्ध नहीं होता । “किन्तु प्रमाणज्ञान से ही सिद्ध होता है ।”

❖ निराकृतमित्यस्याग्रे ‘तथाहि’ [५० ८६-१] इत्यादिना योगः ।

स्यान्मतं “यदप्यन्यानपेक्षप्रतिभासो बाधकप्रत्ययः, तथाऽप्यबाधकतया प्रतीत एवान्यस्या-
प्रमाणतामाधायुं क्षमो नान्यथेति,” सोऽयमदोषः, यत्—[३० तत्त्व० २८६५-७०]

बाधकप्रत्ययस्तावदर्थान्यत्वावधारणम् । सोऽनपेक्षप्रमाणत्वात् पूर्वज्ञानमपोहते ॥

तत्रापि त्वपवादस्य स्यादपेक्षा वदचित् पुनः । जाताशकस्य पूर्वेषां क्लृप्ताप्यन्येन निवर्तते ॥

बाधकान्तरमुत्पन्नं यद्यस्यान्विच्छतोऽपरम् । ततो मध्यमबाधेन पूर्वस्यैव प्रमाणता ॥

अथान्यदप्रत्ययेन सम्यगन्वेषणे कृते । भूलाभावात् विज्ञानं भवेद् बाधकबाधनम् ॥

ततो निरपवादत्वात् तेनैवाहं बलीयसा । बाध्यते तेन तस्यैव प्रमाणत्वमपोहते ॥

एवं परोक्षज्ञानव्रित्तयं नातिवर्तते । ततश्चाजातबाधेन नात्रैव बाधक पुनः ॥ इति ।

मीमांसक अपने प्रतिपक्षी को कहता है कि कदाचित् आप यह कहे कि—‘बाधकप्रत्यय का प्रामाण्य अन्य सापेक्ष न होने पर भी जब तक वह स्वयं बाधकरहित होने का निश्चित न हो तब तक वह अपने बाध्यज्ञान के अप्रामाण्य का आधान यानी प्रतिपादन करने में समर्थ नहीं हो सकता—’ किन्तु इसमें कोई दोष नहीं है क्योंकि बाधकप्रत्ययस्तावद..... इत्यादि कारिकाओं में हमने इस निर्दोषता का इस तरह प्रतिपादन किया ही है कि—

बाधकप्रत्यय का मतलब है ‘पूर्वज्ञान अपने विषय से विपरीत है’ ऐसा अवधारण करने वाला ज्ञान । यह ज्ञान अपने प्रामाण्य में परावलम्बी नहीं है इस लिये उससे पूर्वज्ञान का अपोह यानी अप्रामाण्य प्रकाशित होता है । [२८६५]

कदाचित् इस बाधकप्रत्यय में भी पूर्वकालीन मिथ्याज्ञान के साधर्म्य से प्रमाता को भका पड़ जाने से अपवाद की अपेक्षा हो जाय यानी उसमें अप्रामाण्य है या नहीं इसके निर्णय की आवश्यकता हो जाय तो उसकी भी निवृत्ति यानी पूर्ति अन्य अप्रामाण्यसकानिवारक ज्ञान से हो जाती है । [२८६६]

कदाचित् प्रमाता की इच्छा न होने पर भी बाधकप्रत्यय का ही अन्य बाधज्ञान उत्पन्न हो गया, तब तो वह मध्यम बाधकप्रत्यय ही बाधित हो जाने से प्रथम ज्ञान का प्रामाण्य निर्वाच रहता है । [२८६७]

किन्तु जब योग्य प्रयत्न से कड़ी जाँच-पड़ताल करने पर भी मूल यानी कारण न होने से बाधकप्रत्यय का बाध करने वाला विज्ञान उत्पन्न नहीं हुआ तब तो—[२८६८]

कोई अपवाद यानी अप्रामाण्य का प्रयोजक न होने से वह बाधकप्रत्यय बलवान हो कर आद्य ज्ञान को बाधित कर देता है इसलिये आद्यज्ञान का प्रामाण्य अपोदित हो जाता है अर्थात् वह अप्रमाण सिद्ध होता है । [२८६९]

इस रीति से परीक्षकपुरुष को भी तीनज्ञान से अधिक आगे जाने की जरूर नहीं रहती, अतएव बाधक के बाधक की उत्पत्ति न होने पर पुनः पुनः बाधक की अका करनी नहीं चाहिये । [२८७०]

तस्मात् स्वतः.. यहाँ से लेकर नात्रैव बाधक पुनः..... यहाँ तक भट्ट ने उपरोक्त रीति से जो कुछ कहा वह सब हमारे पूर्वोक्त अनवस्थावि दोष की ध्रुवता आदि प्रतिपादन से निरस्त हो जाता है—वह इस प्रकार—

भट्ट ने अपने उपरोक्त ग्रन्थ से स्वतः प्रामाण्य पक्ष के व्याघात का परिहार किया है और परीक्षक को तीन ज्ञान से अधिक ज्ञान की अपेक्षा न होने से अनवस्था दोष का परिहार किया है किन्तु

‘क्लृप्ताप्यन्येन’ इति, ‘अथानुत्पत्त्यनेन’ इति च तत्त्वसंग्रहे ।

तथाहि—अनेन सर्वेणाऽपि ग्रन्थेन स्वतः प्रामाण्यव्याहृतिः परिहृता परीक्षकज्ञानव्रितयाधिक-
ज्ञानानपेक्षयाऽनवस्था च, एतद्व्रितयमपि परपक्षे प्रदर्शितं प्राक् न्यायेन । यच्चाभ्युत्पन्नं पूर्वपक्षे परतः -
प्रामाण्ये दूषणमभिहितं तच्चानभ्युपगमेन निरस्तमिति न प्रतिपदमुच्चार्यं दूष्यते ।

[प्रेरणाबुद्धिर्न प्रमाणम्]

प्रेरणाबुद्धेस्तु प्रामाण्यं न साधननिर्भासिप्रत्यक्षस्यैव संवादात्, तस्य तस्यामभवात् । नाप्यव्य-
भिचारिलिगनिश्चयबलात् स्वसाध्यानुपजायमानत्वादनुमानस्येव । किं च प्रेरणाप्रभवस्य चेतसः प्रामा-
ण्यसिद्धयर्थं स्वतःप्रामाण्यप्रसाधनप्रसादोऽयं भवताम्, चोदनाप्रभवस्य च ज्ञानस्य न केवलं प्रामाण्यं न
सिद्ध्यति, किंत्वप्रामाण्यनिश्चयोऽपि तत्र न्यायेन सम्पद्यते । तथाहि—

यद् दुष्टकारणजनितं ज्ञानं न तत् प्रमाणं, यथा तिमिराद्युपद्रवोपहतचक्षुरादिप्रभव ज्ञानम्,
दोषवत्प्रेरणावाक्यजनितं च 'अग्निहोत्रं जुहुयात्' इत्यादिवाक्यप्रभवं ज्ञानम्, इति कारणविरुद्धो-

हमारे पूर्वोक्त युक्तिसदृशं से भट्ट के पक्ष में स्वतः प्रामाण्य का व्याघात कैसे है और अनवस्था दूर
करने पर भी पुनः पुनः कैसे लगी रहती है यह बता दिया है । पूर्वपक्षी ने अपने पूर्वपक्ष के प्रतिपादन
में हमारे परत प्रामाण्य पक्ष में और भी जो दूषण अन्य अन्य विकल्प जाल रच कर उद्भावित
किया है, उन विकल्पो का अभ्युपगम न करने से ही वे दूषण टल जाते हैं इस लिये पूर्वपक्ष की पक्ति
पक्ति का अनुवाद कर उसमें दोषोद्भावन को यहाँ हम छोड़ देते हैं ।

[प्रेरणाबुद्धि प्रमाण ही नहीं है]

पूर्वपक्षी ने जो यह कहना कि 'प्रेरणाजनितानुबुद्धिः' [पृ. ३५] इत्यादि अर्थात् प्रत्यक्ष, अनुमान
और आप्तोक्ति की भाँति प्रेरणावाक्य अर्थात् वेदवाक्य जनित बुद्धि भी स्वतः प्रमाणभूत है—यह
भी ठीक नहीं है, क्योंकि साधननिर्भासी प्रत्यक्ष का प्रामाण्य सवाद पर अवलम्बित है जैसे तृप्ति आदि
अर्थक्रिया के साधनरूप जल का प्रत्यक्ष होने पर जब समीप में जाते हैं तो जलउपलब्धि होती
है और उससे तरस भी मिट जाती है तो इस सवाद से उस प्रत्यक्ष का प्रामाण्य सिद्ध होता है ।
प्रेरणाबुद्धि के प्रामाण्य को सिद्ध करने के लिये कोई भी सवाद नहीं है, 'अग्निहोत्रं जुहुयात्
स्वर्गकामः' इस प्रेरणावाक्यजनित अग्निहोत्र में स्वर्गहेतुता की बुद्धि का सवादी अन्य कोई ज्ञान
नहीं होता इसलिये प्रत्यक्ष की तरह उसका प्रामाण्य कैसे माना जाय ? अनुमान की भाँति भी उसका
प्रामाण्य नहीं मान सकते क्योंकि अनुमान अपने साध्य से अव्यभिचारि लिंगनिर्णय के बल पर खड़ा
होता है । प्रस्तुत में अग्निहोत्र होम में स्वर्गहेतुता का अनुमान कराने वाला कोई अव्यभिचारि लिंग
ही नहीं है ।

दूसरी बात यह है कि भट्टादि शीमासको का स्वतः प्रामाण्य प्रसिद्ध करने का समूचा प्रयास
अन्त में तो प्रेरणावाक्यजनित चेतस् या नो बुद्धि के प्रामाण्य को निर्वाह सिद्ध करने के लिये ही है, किन्तु
परिणाम ऐसा विपरीत है कि प्रेरणाजनित बुद्धि का प्रामाण्य सिद्ध होना तो दूर रहा, उसका
अप्रामाण्य ही युक्तिसमूह से आप को प्राप्त होता है । वह युक्तिसमूह इस प्रकार है—

[प्रेरणाजनित ज्ञान दोषप्रयुक्त होने से अप्रमाण]

जो ज्ञान दुष्ट कारणों से उत्पन्न होता है वह प्रमाण नहीं होता, जैसे तिमिरादि दोष के उपद्रव
से ग्रस्त नेत्रादिजन्य ज्ञान । 'अग्निहोत्रं का होम करें' इत्यादिवाक्यजन्य ज्ञान यह दोषयुक्त प्रेरणा-

पलब्धिः । न चाऽसिद्धो हेतुः, भवदभिप्रायेण प्रेरणायां गुणवतो वक्तुरभावे तद्गुणैरनिराकृतैर्दोषैर्जन्यमानत्वस्य प्रेरणाप्रभवे ज्ञाने सिद्धत्वात् ।

अथ स्यादयं दोषो यदि वक्तृगुणैरेव प्राभाष्यापवादकदोषाणां निराकरणमभ्युपगम्यते, यावता वक्तुरभावेनापि निराश्रयाणां दोषाणामसद्भावोऽभ्युपगम्यत एव । तदुक्तम्—[श्लो० वा० २, ६२-६३]

शब्दे दोषोऽब्रुवस्तावद् वक्त्रधीन इति स्थितम् । तदभावः क्वचित् तावद् गुणबद्धवतुक्तवत्तः ॥

तद्गुणैरपकृष्टानां शब्दे सङ्गान्त्यसम्भवात् । यद्वा वक्तुरभावेन न स्युर्दोषा निराश्रयाः ॥ इति ।

भवेदप्येवं, यद्यपौरुषेयत्वं कुतश्चित् प्रमाणात् सिद्धं स्यात्, तच्च न सिद्धं, तत्प्रतिपादकप्रमाणस्य निवेत्यमानत्वात् । अत एव चेदमप्यनुद्बोध्यम्—[श्लो० वा० सू० २-श्लो० ६८]

तत्रापवादनिर्मुक्तिर्वक्त्रभावाल्लधीयते । वेदे तेनऽप्रमाणत्वं नाशकाभिपि गच्छति ॥

तेन गुणवतो वक्तुरनभ्युपगमाद् भवद्भिः अपौरुषेयत्वस्य चासम्भवादनिराकृतैर्दोषैर्जन्यमानत्वं हेतुः प्रेरणाप्रसवस्य चेतसः सिद्धः, दोषजन्यत्व-अप्रामाण्ययोर्विनाभावस्यापि मिथ्याज्ञानेऽप्यत्र

वाक्य से उत्पन्न ज्ञान है । इस प्रकार यहाँ कारणविरुद्धोपलब्धि रूप हेतु प्रयोग है-प्रमाणज्ञान के कारण गुणवान् होते हैं, उससे विरुद्ध दोषयुक्त कारण यहाँ उपलब्ध है इसलिये कारणविरुद्धोपलब्धि हुयी । अगर यहाँ हेतु असिद्ध होने की शका की जाय कि-‘दोषवत् प्रेरणावाक्यजन्यत्व हेतु मे, प्रेरणा वाक्य के दोष ही कहां सिद्ध है जिससे दोषवत्प्रेरणावाक्यजन्यत्व हेतु उपलब्ध हो सके’-तो यह हेतु-असिद्धि की शका निर्मूल है क्योंकि भीमासक मतानुसार प्रेरणावाक्यों का कोई गुणवान् वक्ता है ही नहीं, वाक्यान्तर्गत दोषों का निराकरण वक्ता के गुणों से होता है, किन्तु यहाँ गुणवान् वक्ता न होने से दोष का निराकरण नहीं होगा, तो यह सिद्ध होगा कि प्रेरणावाक्यजनित ज्ञान गुणों से अनिराकृत दोष वाले ऐसे वाक्य से उत्पन्न हुआ है । इस प्रकार हेतु असिद्ध नहीं है ।

[वक्ता न होने से दोषाभाव होने की शंका]

यदि यह कहा जाय कि-“यह तथाकथित दोष तब हो सकता है जब प्रामाण्य के अपवादक दोषों का निराकरण मात्र वक्ता के गुणों से ही होता है ऐसा माना जाय । किन्तु दोषों का अभाव इस प्रकार भी हो सकता है-प्रेरणावाक्य का कोई वक्ता ही नहीं है, वक्ता न होने से दोष कहा रहेगे ? वाक्यगत गुणदोष तो वक्तागत गुणदोष से ही प्रयुक्त होता है । जब वाक्य का कोई वक्ता ही नहीं है तो तदाश्रित दोषों का वाक्य मे उतर आना भी सम्भव नहीं है । तात्पर्य, वक्ता न होने से आश्रयहीन दोषों के अभाव को हम मानते ही हैं । कहा भी है —

“शब्द मे दोष का उद्भव वक्ता को अधीन है यह तो सिद्ध ही है । दोष का अभाव कही पर वक्ता गुणवान होने से होता है ।

क्योंकि उसके गुणों से दूरोत्तिष्ठत दोषों का फिर शब्द मे सक्रमण सम्भवित नहीं है । अथवा वक्ता ही न होने से आश्रयहीन बने हुए दोषों का (वाक्य मे) सम्भव नहीं होता ।”-

[वेद में अपौरुषेयत्व सिद्ध नहीं है-उत्तर]

किन्तु यह भीमासक कथन युक्त नहीं है, क्योंकि वैसे तब हो सकता यदि वेदवचन में पुरुषा-

निश्चिततत्वात् तद्विरुद्धत्व-अनैकान्तिकत्वयोरप्यभाव इति भवत्यती हेतोः प्रेरणाप्रभवे ज्ञाने प्रामाण्य-भावसिद्धिः ।

[ज्ञातृव्यापारः न प्रमाणसिद्धः]

किञ्च, प्रमाणे सिद्धे सति 'किं तत्प्रामाण्यं स्वतः परतो वा' ? इति चिन्ता युक्तिमती, भवदभ्युपगमेन तु तदेव न सम्भवति । तथाहि—ज्ञातृव्यापारः प्रमाणं भवताऽभ्युपगम्यते, न चासौ युक्तः, तद्ग्राहकप्रमाणाभावात् । तथाहि—प्रत्यक्षं वा तद्ग्राहकं, अनुमानं, अन्यद्वा प्रमाणान्तरम् ? तत्र यदि प्रत्यक्षं तद्ग्राहकमभ्युपगम्येत तदाऽपि वक्तव्यम्—स्वसंवेदनम्, बाह्येन्द्रियजं, मनःप्रभवं वा ? न तावत् स्वसंवेदनं तद्ग्राहकम्, भवता तद्ग्राह्यत्वाभ्युपगमात् तस्य । नापि बाह्येन्द्रियज, इन्द्रियाणां स्वसम्बद्धैर्ज्ञानजनकत्वाभ्युपगमात् । न च ज्ञातृव्यापारेण सह तेषां सम्बन्धः, प्रतिनियतरूपादिविषय-त्वात् । नापि मनोजन्य प्रत्यक्षं ज्ञातृव्यापारलक्षणप्रमाणग्राहकम्, तथा प्रतीत्यभावात् अनभ्युपगमाच्च ।

अन्यत्वं किसी प्रमाण से सिद्ध रहता, किन्तु वही असिद्ध है क्योंकि वेद में अपौरुषेयत्व के साधक-प्रमाण का आगे निराकरण किया जाने वाला है । इसलिये यह भी उद्बोध करने योग्य नहीं है कि—

'वेदवाक्य का कोई वक्ता न होने से वहाँ अपवाद से युक्ति सुलभ है, अतः वेद में अप्रामाण्य शका को प्राप्त नहीं होता' ।—क्योंकि अपौरुषेयत्व का खण्डन आगे किया जायेगा ।

निष्कर्ष यह आया कि वेद का अपौरुषेयत्व सम्भव नहीं है और उसका कोई गुणवान् वक्ता भी नहीं है इसलिये प्रेरणावाक्यजन्य ज्ञान में अनिराकृत दोषों से जन्यमानत्व रूप हेतु वेद के अप्रामाण्य की सिद्धि के लिये कहा गया है वह सिद्ध होता है । जहाँ दोषजन्यत्व होता है वहाँ अप्रामाण्य होता है यह अविनाशकारण नियम श्रुति में रजत अवभासक ज्ञान में सिद्ध है—निश्चित है । इसलिये दोषजन्यत्व हेतु में न तो विरोध का उद्भावन हो सकता है, न तो व्यभिचार दोष का उद्भावन हो सकता है । इसलिये इस दोषजन्यत्व रूप हेतु से प्रेरणावाक्यजन्य ज्ञान में प्रामाण्य के अभाव की सिद्धि निष्कटक है ।

[ज्ञातृव्यापार प्रमाणसिद्ध नहीं है]

'प्रामाण्य स्वतः है या परतः' इस सम्बन्ध में स्वतः प्रामाण्यवादी के साथ जो कुछ विचार किया जाता है वह भी प्रमाण के सिद्ध होने पर ही करना युक्तियुक्त यानी सार्थक है । किन्तु महत्त्व की बात यह है कि स्वतः प्रामाण्यवादी के मतानुसार प्रमाण की सिद्धि ही सम्भव नहीं है । वह इस रीति से—पूर्वपक्षी ज्ञाता के व्यापार को प्रमाण कहते हैं—किन्तु वह घटता नहीं, क्योंकि 'ज्ञातृव्यापार यह प्रमाण है' इसका ग्राहक कोई प्रमाण नहीं है । प्रमाणाभाव इस प्रकार—वह कौनसा प्रमाण है जो 'ज्ञातृ-व्यापार यह प्रमाण है—इसका ग्राहक हो ? A प्रत्यक्ष उसका ग्राहक है या B अनुमान अथवा C अन्य कोई प्रमाण ?

A यदि प्रत्यक्ष को उसका ग्राहक मानते हों तो यहाँ भी आपको कहना होगा कि वह A1 स्वसंवेदन प्रत्यक्ष है या A2 बहिरिन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष है अथवा A3 मनोजन्य है ? A1 स्वसंवेदनप्रत्यक्ष तो ज्ञातृव्यापार का ग्राहक नहीं है क्योंकि ज्ञातृव्यापार को आप स्वसंवेदनप्रत्यक्षग्राह्य मानते ही नहीं । क्योंकि स्वसंवेदनप्रत्यक्ष का ग्राह्य स्वमात्र है, ज्ञातृव्यापार नहीं । A2 बाह्येन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष से भी वह अग्राह्य है, क्योंकि आप भी यह मानते हैं कि इन्द्रियो से सम्बन्धित अर्थ का ही ज्ञान

अथानुमानं तद्व्याहकमभ्युपगम्यते, तद्व्ययुक्तम्, यतोऽनुमानमपि 'ज्ञातसंबन्धस्यैकदेशदर्शनाद-
संनिकृष्टेऽर्थे बुद्धिः' इत्येवंलक्षणमभ्युपगम्यते । सम्बन्धश्चासम्बन्धव्युदासेन नियमलक्षणोऽभ्युपग-
म्यते । यत् उक्तं-सम्बन्धो हि न तादात्म्यलक्षणो गम्यगमकभावनिबन्धनम् । यद्योहि तादात्म्यं न
तयोर्गम्यगमकभावः तस्य भेदनिबन्धनत्वात्, अभेदे वा साधनप्रतिपत्तिकाल एव साध्यस्यापि प्रतिपक्ष-
त्वात् कथं गम्यगमकभावः ? अप्रतिपत्तौ वा यस्मिन् प्रतीयमाने यन्न प्रतीयते तत् ततो भिन्नम्, यथा
घटे प्रतीयमानेऽप्रतीयमानः पटः, न प्रतीयते चेत् साधनप्रतीतिकाले साध्यं, तदा तत् ततो भिन्नमिति
कथं तयोस्तादात्म्यम् ?

किंच, यदि तादात्म्याद् गम्य-गमकभावोऽभ्युपगम्यते तदा तादात्म्याद्विधेयाद् यथा ऋप्रयत्ना-
न्तरीयकत्वमनित्यत्वस्य गमकम्, तथाऽनित्यत्वमपि प्रयत्नानन्तरीयकत्वस्य गमकं स्यात् । अथ
प्रयत्नानन्तरीयकत्वमेवाऽनित्यत्वमनित्यत्वान्न निश्चितम् नाऽनित्यत्वं तन्नियतत्वेन, निश्चयापेक्षया गम्य-

इन्द्रियजन्य होता है । ज्ञातृव्यापार इन्द्रियो से सम्बन्धित नहीं है, क्योंकि इन्द्रियों से सम्बन्धित विषय
रूप-रसादि ही हैं यह नियमत सिद्ध है । A3 मनोजन्य प्रत्यक्ष भी ज्ञातृव्यापार रूप प्रमाण का ग्राहक
नहीं क्योंकि न तो ऐसा अनुभव होता है, न तो कोई ऐसा मानता है कि 'ज्ञातृव्यापार यह प्रमाण है'-
ऐसी मुझे मानसिक प्रतीति होती है ।

[अनुमान से ज्ञातृव्यापार का ग्रहण अशक्य]

अब कहा जाय कि-अनुमान से ज्ञातृव्यापार रूप प्रमाण का ग्रहण होता है-तो यह भी अयुक्त
है, क्योंकि अनुमान का सर्वमान्य स्वरूप यह है कि-दो पदार्थ के बीच सम्बन्धज्ञान होने पर उन
सम्बन्धीयो में से एक देश यानी एक अर्थ का दर्शन होने पर अन्य असंनिकृष्ट यानी अदृश्य अर्थ का
बोध होना यह अनुमान है । [जैसे धूम और अग्नि के बीच सबन्ध ज्ञात होने पर धूम के दर्शन से
अप्रत्यक्ष अग्नि का परोक्षबोध होता है ।] सम्बन्ध भी जैसा तैसा नहीं, अविनाभावरूप नियम यानी
व्याप्ति नामक सम्बन्ध से अन्य स्रवो का त्याग करके मात्र नियमरूप सम्बन्ध ही यहा विवक्षित है-
माना जाता है । क्योंकि कहा है कि तादात्म्य रूप सबब बोध्य-बोधकभाव का नियामक नहीं है ।
जिन दो के बीच में तादात्म्य होता है उन दो का गम्य-गमक भाव नहीं होता है क्योंकि गम्य-गमक
भाव भेदभूलक है । यदि गम्य-गमकभावनियामक सबब अभेद होगा तो जिस काल में गमक यानी
साधन का बोध होगा उसी वक्त गम्य यानी साध्य का भी बोध हो जाने से साध्य और साधन में गम्य-
गमक भाव ही कैसे हो सकेगा । एक साथ जिन का बोध होता है उनका गम्य-गमक भाव नहीं होता ।
जिस काल में साधन का बोध होता है उस काल में साध्य का बोध अगर नहीं होता है तो उन दोनों
का भेद सिद्ध होगा । क्योंकि यह व्याप्ति है कि जिसकी प्रतीति काल में जो प्रतीत नहीं होता वह
उससे भिन्न होता है । जैसे कि घट की प्रतीति काल में पट की प्रतीति नहीं होती है तो पट घट से
भिन्न होता है । उसी प्रकार साधन की प्रतीतिकाल में अगर साध्य प्रतीत नहीं होता है तो साधन
से साध्य का भेद सिद्ध होता है फिर उन दोनों का तादात्म्य कैसे ?

ऋ'प्रयत्नानन्तरीयकत्व' का अर्थ है जो प्रयत्न के बिना नहीं होता है । 'प्रयत्न अन्तरा (=विना) न भवति इति
प्रयत्नानन्तरीयकत्व' यह उसकी व्युत्पत्ति है ।

गमकभावः इति; तर्हि 'यस्मिन्निञ्जीयमाने यन्न निञ्जीयते' इत्यादि पूर्वोक्तमेव दूषणं पुनरापत्तिः । अपि च प्रयत्नानन्तरीयकत्वमेवाऽनित्यत्वनियतत्वेन निश्चितमिति वदता स एवाऽस्मदभ्युपगतो नियम-
लक्षणसम्बन्धोऽभ्युपगतो भवति ।

नाऽपि तदुत्पत्तिलक्षणः सम्बन्धो गम्यगमकभावनिवन्धनम्, तथाऽभ्युपगमे वक्तृत्वादेरप्यसर्व-
ज्ञत्वं प्रति गमकत्व स्यात् । अथ सर्वज्ञत्वे वक्तृत्वादेर्बाधकप्रमाणाभावात् सर्वज्ञत्वादिभ्यो वक्तृत्वादे-
व्यवृत्तिः संदिग्धेति संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वान्नायं गमकस्तर्हि धूमस्याध्यग्नौ बाधकप्रमाणाभावात्
ततो व्यावृत्तिः संदिग्धेति संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वादग्निं प्रति गमकत्वं न स्यात् ।

[तादात्म्य से गम्यगमकभाव नहीं बन सकता]

यह ज्ञातव्य है कि दो वस्तु के बीच तादात्म्य होने से गम्य-गमक भाव माना जाय तो जैसे प्रयत्नजन्यत्व को अनित्यत्व का गमक माना जाता है उसी प्रकार दोनों के बीच तादात्म्य होने पर अनित्यत्व भी प्रयत्नजन्यत्व का गमक हो जाने की आपत्ति होगी । बौद्धमत में दो ही सम्बन्ध से गम्य-गमक भाव माना जाता है, तादात्म्य और तदुत्पत्ति । प्रयत्नानन्तरीयकत्व और अनित्यत्व के बीच तदुत्पत्ति यानी कारण-कार्य भाव तो है नहीं, केवल तादात्म्य है, इसलिये उपरोक्त आपत्ति अवश्य होगी । यदि कहा जाय कि-तादात्म्य होने पर भी प्रयत्नानन्तरीयकत्व ही अनित्यत्व के नियतरूप से निश्चित है, अनित्यत्व प्रयत्नानन्तरीयकत्व के नियतरूप से निश्चित नहीं है, इसलिए अनित्यत्व प्रयत्नानन्तरीयकत्व का गमक होने की आपत्ति नहीं है, क्योंकि गम्य-गमकभाव एक का दूसरे के साथ नियतरूप से किये गये निश्चय पर अवलम्बित है ।-तो इस कथन से तादात्म्य गम्य-गमकभावनियामक सम्बन्धरूप से सिद्ध नहीं हो सकता क्योंकि यहाँ भेद आपत्ति रूप दूषण आ पड़ता है, क्योंकि पहले कह आये हैं कि जिसका निश्चय होने पर जो अनिश्चित रहता है वह उससे भिन्न होता है । दूसरी बात यह है कि 'प्रयत्नानन्तरीयकत्व अनित्यत्व के नियतरूप से निश्चित है' यह जो आपने कहा उसमें 'नियतरूप से' इसका अर्थ है 'नियमविसिष्ट रूप से' । अतः हमने जो पहले अविनाभाव रूप नियम ही गम्य-गमक भाव का नियामक सबब सिद्ध होने का कहा था उसी का आपने भी स्वीकार कर लिया ।

[तदुत्पत्तिसंबंध से गम्यगमकभाव नहीं बन सकता]

गम्य-गमक भाव को तदुत्पत्तिसंबन्धमूलक भी नहीं मान सकते क्योंकि ऐसा मानने पर वक्तृत्वादि धर्म असर्वज्ञता का गमक होने की आपत्ति होगी, क्योंकि असर्वज्ञपुरुष से वचनवाक्यो की उत्पत्ति देखी जाती है । यदि यह शका की जाय कि-वक्तृत्व धर्म सर्वज्ञपुरुष में होने से कोई बाधक युक्ति या प्रमाण नहीं है और सर्वज्ञ असर्वज्ञता का विपक्ष है, इसलिये विपक्षभूत सर्वज्ञ से वक्तृत्व धर्म का अभाव है या नहीं, इस सदेह को अवकाश है । तात्पर्य, हेतु भूत वक्तृत्व धर्म की विपक्षभूत सर्वज्ञ से व्यावृत्ति सदिग्ध होने से सदिग्धव्यभिचार दोषवाला हेतु हो गया इसलिये वह असर्वज्ञता का गमक नहीं हो सकेगा-तो ऐसी शका के विरुद्ध यह आपत्ति आयेगी कि धूम हेतु भी अग्नि का गमक नहीं होगा, क्योंकि अग्नि के विपक्षभूत अर्थात् जहाँ अग्नि होने का निश्चित हो ऐसी सभी गृह आदि में धूम का अभाव ही हो यह निश्चय करने की सामग्री न होने से उसका भी सदेह हो सकता है क्योंकि वहाँ भी धूम की सत्ता होने में कोई बाधक प्रमाण या युक्ति नहीं है । इसलिये अग्नि के प्रति धूम की गमकता भी विलुप्त हो जायगी ।

अथ "कार्यं धूमो हुतभुजः, कार्यधर्मानुवृत्तिः, स तदभावेऽपि भवन् कार्यमेव न स्यात्" इत्य-
नग्नो धूमस्य सद्भावबाधकं प्रमाणं विद्यत इति नासौ सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिकस्तिर्ह एतत् प्रकृतेऽपि
वक्तृत्वाद्वा समानमिति तस्याप्यसर्वज्ञत्वं प्रति गमकत्वं स्यात् ।

किं च, कार्यत्वे सत्यपि वक्तृत्वादेः सन्दिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वेनाऽसर्वज्ञत्वं प्रत्यनियतत्वाद्
यद्यगमकत्वं तर्हि स एवाऽऽस्मदभ्युपगतो नियमलक्षण संबन्धोऽभ्युपगतो भवति । अपि च, तावात्म्य-
तदुत्पत्तिलक्षणसंबन्धभावेऽपि नियमलक्षणसंबन्धप्रसादात् कृत्तिकोदय-चन्द्रोद्गमन-प्रद्यतनसवित्रुद्गम-
गृहीताण्डपिपीलिकोत्सर्पण-एकाग्रफलोपलभ्यमानमधुररसस्वरूपाणां हेतूनां यथाक्रमं भाविशकटोदय-
समानसमयसमुद्भवद्वि-श्वस्तनभानूदय-भाविदृष्टि-तत्समानकालसिन्दूरारुणरूपस्वभावेषु साध्येषु गम-
कत्वं सुप्रसिद्धम् । संयोगादिलक्षणस्तु संबन्धो भवतव साध्यप्रतिपादनागत्वेन निरस्त इति तं प्रति न
प्रयस्यते ।

[विपक्षबाधकं तर्क उभयत्र समान है]

पूर्वपक्षी:-आपने जो कहा कि-‘अग्नि के विपक्ष में धूम की सत्ता होने में कोई बाधक प्रमाण
नहीं है’-यह मिथ्या है, क्योंकि बाधक प्रमाण यह रहा-धूम अग्नि का कार्य है क्योंकि कार्य के जो
गुणधर्म होते हैं उनकी उसमें अनुवृत्ति है, अब यदि वह अग्नि के अभावस्थल में भी रहेगा तो वह
उसका कार्य ही न होगा, अर्थात् उसके कार्यत्व के भग की आपत्ति होगी ।-इस प्रकार का बाधक
तर्क विद्यमान होने से धूम हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति यानी विपक्ष में उसका अभाव सदिग्ध नहीं
रहता किन्तु निश्चित हो जाता है ।

उत्तरपक्षी:-ऐसा तर्क तो प्रस्तुत स्थल में भी समान ही है-वक्तृत्व असर्वज्ञता का कार्य विक्षाई
वेता है क्योंकि उसमें भी कार्यधर्म की अनुवृत्ति उपलब्ध है । यदि वह असर्वज्ञता का कार्य होने पर
भी असर्वज्ञता के अभावस्थल में रहेगा तो वह उसका कार्य न हो सकेगा, अर्थात् उसके कार्यत्व के
भग की आपत्ति होगी । तो इस प्रकार वक्तृत्व भी असर्वज्ञता के गमक हो जाने की आपत्ति तदवस्थ
रहती है ।

[वक्तृत्व को अनियत मानने पर नियम की सिद्धि]

दूसरी बात यह है कि वक्तृत्व हेतु यह असर्वज्ञ का कार्य होने पर भी उसको विपक्षव्यावृत्ति
सदिग्ध होने से असर्वज्ञत्व के प्रति नियमत सवद्ध न होने से असर्वज्ञता का गमक नहीं बन सकता है
तो उसका निष्कर्ष यह फलित हुआ कि बौद्ध ने जो तदुत्पत्तिरूप सवध गम्य-गमकभाव नियामक
माना है वह अयुक्त है और हमने जो अविनाभावरूप नियम यानी व्याप्ति को गम्य-गमकभाव नियामक
सवध रूप में माना है वही ठीक है और आपने भी यहाँ उसका स्वीकार किया ।

इस बात पर भी बौद्ध को ध्यान देना जरूरी है कि जहाँ तादात्म्य और तदुत्पत्ति में से एक
का भी सम्भव नहीं होता ऐसे कई स्थलों में नियमात्मक सवध की कृपा से साध्य की गमकता हेतु
में सुप्रसिद्ध है-वे स्थल क्रमशः इस प्रकार हैं—

हेतु

साध्य

A कृत्तिका नक्षत्र का उदय हुआ ।

A अव शकट नक्षत्र का उदय होगा ।

B चन्द्र का उदय हुआ ।

B इस काल में ही समुद्र में बरती आई होगी ।

एवं परोक्तसंबंधप्रत्याख्यानं कृते सति । नियमो नाम संबंधः स्वमतेनोच्यतेऽयुना ॥
कार्यकारणभावादिसंबन्धानां द्वयो गतिः । नियमाऽनियमाभ्यां स्यादनियमादतद्गता ॥
सर्वेऽनियमा ह्येते नानुसोत्पत्तिकारणम् । नियमात् केवलादेव न किञ्चित्तानुमीयते ॥ इत्यादि ।

स च सम्बन्धः a किमन्वयनिश्चयद्वारेण प्रतीयते, उत b व्यतिरेकनिश्चयद्वारेण इति विकल्पद्वयम् ।
तत्र यदि प्रथमो विकल्पोऽभ्युपगम्यते, तत्रापि वक्तव्यम्-किं a1 प्रत्यक्षेणान्वयनिश्चयः, a2 उतानुमानेन
इति ? a1 न तावत् प्रत्यक्षेणान्वयनिश्चयः, अन्वयस्य हि रूपं 'तद्भावे तद्भावे' । न च ज्ञातृव्यापारस्य
प्रमाणत्वेनाभ्युपगतस्य प्रत्यक्षेण सद्भावः शक्यते ग्रहीतुम्, तद्ग्राहकत्वेन प्रत्यक्षस्य पूर्वमेव निषिद्धत्वात्
त्वयानभ्युपगमाच्च । नापि ज्ञातृव्यापारसद्भावे एवाथप्रकाशानलक्षणस्य हेतोः सद्भावः प्रत्यक्षेण ज्ञातुं
शक्यः, तस्यापीन्द्रियव्यापारजेन प्रत्यक्षेण प्रतिपत्तुमशक्तेः, तदशक्तिश्च अक्षार्णां तेन सह सम्बन्धा-
भावात् । नापि स्वसत्त्वेनलक्षणेन प्रत्यक्षेण पूर्वोक्तस्य हेतोः सद्भावः शक्यो निश्चेतुम्, भवदभिप्रायेण
तत्र तस्याऽव्यापारात् । तत्र प्रत्यक्षेण साध्यसद्भावे एव हेतुसद्भावलक्षणोऽन्वयो निश्चेतुं शक्यः ।

C आज सूर्योदय हुआ है ।

D चिट्ठीयां अपने अण्डे लेकर भाग रही है ।

E किसी एक आम्र फल का मधुर रस उपलब्ध हुआ ।

C कल अवश्य सूर्योदय होगा ।

D मेघवृष्टि होगी ।

E उस काल में वह आम्र फल सिद्धुर जैसा रस-
वर्ण वाला होगा ।

उपरोक्त हेतुओं का अपने अपने साध्य के साथ कोई तादात्म्य नहीं है । एवं उन साध्यों से हेतुओं की उत्पत्ति भी नहीं हुई है । फिर भी ये हेतु अनेक आध्यों का अविनाभाव है, अर्थात् उन हेतुओं के होने पर साध्य के होने का अतूट नियम है, इसी नियम के प्रभाव से उन हेतुओं से अपने अपने साध्यों का आनुमानिक बोध उदित होता है । सयोग-समवाय आदि सम्बन्ध साध्य का बोध गगने में अगभूत नहीं हो सकता है यह तो बौद्ध ने ही स्व स्वग्रन्थ में सिद्ध कर दिया है इसलिये गम्य-गमकभावनियामक सवधता का खडन करने के लिये पृथग् प्रयास करने की जरूर नहीं रहती ।

उपरोक्त रीति से बौद्धवादी कथित सबब का निराकरण किये जाने पर [नियमवादी कहता है कि] अब हमारे मत से नियम नाम के सम्बन्ध की बात की जाती है ।

कार्य-कारणभाव आदि सभी सबबों के बारे में दो ही विकल्प हैं कि या तो वे नियमबद्ध हों या नियम से अव्यक्त हों । नियम में अव्यक्त होने पर तद्गता यानी तद् की गमकता अर्थात् साध्य-बोधकता नहीं हो सकती ।

नियमविकल सभी सम्बन्ध अनुमान की उत्पत्ति के कारण नहीं है और केवल नियमरूप गम्यन्ध में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिसका अनुमान न हो सके ।

[ज्ञातृव्यापार का नियम संबंध कैसे प्रतीत होगा ?]

[मदर्म-अनुमान से ज्ञातृव्यापार का ग्रहण नहीं हो सकता यह वान चल रही है-उसमें जिन दो का सम्बन्ध ज्ञात रहे तब एक के दर्शन से अन्य परोक्षार्थ की अनुमान बुद्धि होती है यह कहा था । वह संबंध नियमरूप ही हो सकता है यह सिद्ध करने के बाद अब यह बताना है कि ज्ञातृव्यापार के साथ नियम संबंध वाला दूसरा कोई नहीं है इसलिए ज्ञातृव्यापार असिद्ध है क्योंकि,]

अ२ नाप्यनुमानेन तस्मिन् अन्वयः, अनुमानस्य निश्चितान्वयहेतुप्रसक्तत्वाभ्युपगमात् । न च तस्यान्वयः प्रत्यक्षसमधिगम्यः पूर्वोक्तदोषप्रसंगात् । अनुमानात् तस्मिन् अन्वयेऽनवस्थेतरतराश्रयदोषावनुषज्येत इति प्रागेव प्रतिपादितम् । न च प्रत्यक्षानुमानव्यतिरिक्तं प्रमाणान्तरं सम्भवति । तत्र अन्वयनिश्चयद्वारेण ज्ञातृव्यापारे साध्ये पूर्वोक्तस्य हेतोर्नियमलक्षण. सम्बन्धो निश्चितुं शक्यः ।

वह नियमात्मक सन्न्य की प्रतीति a अन्वय के निश्चय से या b व्यतिरेक के निश्चय से होती है ये दो विकल्प विचारणीय हैं । यदि प्रथम विकल्प लिया जाय तो वहाँ भी दो प्रश्न हैं—a1 क्या वह अन्वय निश्चय प्रत्यक्ष से होता है अथवा a2 अनुमान से ? a1 प्रत्यक्ष से अन्वय का निश्चय नहीं हो सकता क्योंकि अन्वय का आकार है 'एक के होने पर ही दूसरे का होना' । प्रस्तुत में अन्वय का यह संभवित आकार है 'ज्ञातृव्यापार के होने पर ही अर्थप्रकाशनरूप हेतु का होना' । किन्तु प्रमाणरूप से स्वीकृत यह ज्ञातृव्यापार प्रत्यक्ष से तो गृहीत होता नहीं, क्योंकि 'प्रत्यक्ष से ज्ञातृव्यापार का ग्रहण नहीं होता' यह निषेध पहले ही कर दिया है और प्रतिवादी ज्ञातृव्यापार को प्रत्यक्षयोग्य मानता भी नहीं है । तात्पर्य, 'ज्ञातृव्यापार के होने पर' यह अन्वय का एक अंश प्रत्यक्ष योग्य नहीं है । 'ज्ञातृव्यापार होने पर ही अर्थप्रकाशन रूप हेतु का होना' इस अन्वय का जो दूसरा अंश अर्थ प्रकाशन है वह भी प्रत्यक्ष से जाना जा सके ऐसा नहीं है, क्योंकि उसमें इन्द्रिय के व्यापार की पटुच न होने से इन्द्रिय-व्यापारजन्य प्रत्यक्ष से उसकी प्रतिपत्ति अशक्य है । अशक्य इस लिये कि इन्द्रियों का अर्थप्रकाशन के साथ कोई संबंध ही नहीं है जो उसका प्रत्यक्ष करा सके । इन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष जैसे असमर्थ है वैसे स्वसंवेदन प्रत्यक्ष यानी मानसप्रत्यक्ष भी असमर्थ है, अतः उससे भी पूर्वोक्त अर्थप्रकाशनरूप हेतु के सद्भाव का निश्चय अशक्य है । क्योंकि प्रतिवादी के अभिप्राय से, अर्थ प्रकाशन से निश्चय में स्व-संवेदन प्रत्यक्ष का कोई व्यापार नहीं है । उपसंहार—'साध्य ज्ञातृव्यापार के सद्भाव में ही हेतु-अर्थ प्रकाशन का सद्भाव' इस अन्वय का निश्चय प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता ।

[अनुमान से अन्वयनिश्चय अशक्य]

a2 "अनुमान से अन्वय का निश्चय होगा, अर्थात् 'ज्ञातृव्यापार होने पर ही अर्थप्रकाशनरूप हेतु का होना' यह निश्चय अनुमान से होगा"—यह भी कहना शक्य नहीं है, क्योंकि यह सर्वमान्य है कि जिस हेतु में साध्य का अन्वय पूर्व निश्चित हो उसी हेतु से अनुमान का जन्म होता है । यहाँ अर्थ प्रकाशनरूप हेतु में ज्ञातृव्यापार रूप साध्य का अन्वय प्रत्यक्ष से पूर्व निश्चित है यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि उस में दोष प्रसङ्ग है जो 'न तावत् प्रत्यक्षेणान्वयनिश्चयः' इत्यादि से पहले बताया है । अनुमान से ज्ञातृव्यापार के साथ अर्थ-काशनरूप हेतु के अन्वय का निश्चय करने जाओगे तो अनवस्था होगी क्योंकि वह अनुमान भी निश्चितान्वय वाले हेतु से ही मानना होगा और उस हेतु के अन्वय का निश्चय करने के लिये अन्य अनुमान ढूँढना होगा, उसके हेतु के अन्वयनिश्चय के लिये भी अन्य अनुमान.... इस प्रकार अनवस्था चलेगी । यदि कहा जाय कि—'द्वितीय अनुमान के अन्वय का निश्चय अन्य अनुमान से नहीं करना है किंतु पूर्व अनुमान से ही सिद्ध हो जायगा'—तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष चलेगा, क्योंकि प्रथम अनुमानजनक हेतु के अन्वय का निश्चय द्वितीय अनुमान से होगा और द्वितीय अनुमानजनक हेतु के अन्वय का निश्चय प्रथम अनुमान होने पर होगा, इस प्रकार अन्योन्याश्रित होने से दो में से एक भी न होगा । यह सब पहले भी कहा जा चुका है । अन्य कोई प्रमाण से अन्वय का निश्चय होने की संभावना ही नहीं है क्योंकि प्रत्यक्ष और अनुमान से

b नापि व्यतिरेकनिश्चयद्वारेण, यतो व्यतिरेकः 'साध्याभावे हेतोरभाव एव' इत्येवंस्वरूपः, न च प्रकृतस्य साध्यस्याभावः प्रत्यक्षेण समधिगम्यः, तस्याभावविषयत्वविरोधात्, अनन्युपगमात्, अभावप्रमाणवैयर्थ्यप्रसंगान्न च। नाप्यनुमानाविसद्भावप्राहकप्रमाणनिश्चयः, अत एव दोषात्। अयाऽदर्शन-निश्चय इति पक्षः, सोऽपि न युक्तः, यतोऽदर्शनं किमनुपलम्बरूपं? आहोस्विव् अभावप्रमाणस्वरूप-मिति वक्तव्यम्।

तत्र यस्माद्यः पक्षः, स न युक्तः, यतोऽत्रापि वक्तव्यम्-अनुपलम्भः किं दृश्यानुपलम्भोऽभिप्रेतः, आहोस्विव् अदृश्यानुपलम्भ इति? तत्र यद्यदृश्यानुपलम्भः प्रकृतसाध्याभावनिश्चायकोऽभिप्रेतः तदाऽत्रापि कल्पनाद्वयम्-किं स्वसम्बन्धी अनुपलम्भस्तन्निश्चायकः, उत सर्वसम्बन्धी? यद्यात्मसम्बन्धी तन्निश्चायकः, स न युक्तः, परस्मैतोवृत्तिविशेषैस्तस्यानेकान्तिकत्वात्। अथ सर्वसम्बन्धी अनुपलम्भस्तन्निश्चायक इत्यन्युपगमः, अयमप्ययुक्तः, सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्याऽसिद्धत्वात्।

अन्य कोई तीसरे प्रमाण का समव ही नहीं है। निष्कर्ष-ज्ञातृव्यापार को सिद्ध करने वाले अर्थप्रकाशनरूप हेतु का अपने साध्य के साथ नियमरूप सम्बन्ध अन्वय निश्चय के द्वारा निश्चित नहीं हो सकता।

[व्यतिरेकनिश्चय से ज्ञातृव्यापार के नियम का अनिश्चय]

b व्यतिरेक निश्चय द्वारा भी ज्ञातृव्यापार साध्य के साथ अर्थप्रकाशन हेतु का नियम सम्बन्ध का बोध नहीं हो सकता। क्योंकि व्यतिरेक का स्वरूप है-साध्य न होने पर हेतु का अवश्य अभाव होना। अब सवाल यह है कि प्रस्तुत 'ज्ञातृव्यापार साध्य नहीं है'-यह कैसे जाना जाय? प्रत्यक्ष से तो यह जानना अशक्य है, क्योंकि प्रत्यक्षज्ञान केवल भावविषयक ही होता है, अतः अभावविषयकत्व के साथ उसका विरोध है। इसलिये आप (मीमांसक) के मत में प्रत्यक्ष में अभावविषयकत्व मान्य नहीं है। अगर वह मान भी लिया जाय तो अभाव ग्रहण के लिये आपने जो एक स्वतन्त्र अभाव प्रमाण माना है वह बेकार हो जायगा क्योंकि अभाव का ग्रह प्रत्यक्ष से ही हो जायेगा फिर उसकी क्या जरूर?

अनुमान से भी साध्याभाव का निश्चय अशक्य है, क्योंकि उसमें भी प्रत्यक्षपक्षत् विरोध, अनन्युपगम और अभावप्रमाणवैयर्थता प्रसङ्ग, ये दोष लग सकते हैं। अब यदि यह कहा जाय कि साध्य के अदर्शन से अर्थात् साध्य का दर्शन न होने से उसके अभाव का निर्णय होगा तो इस पर दो विकल्प प्रयुक्त हैं, (१) वह अदर्शन क्या साध्य के अनुपलम्बरूप है या (२) वह अभाव प्रमाणस्वरूप है यह कहो।

[अनुपलम्बरूप अदर्शन के अनेक विकल्प]

अनुपलम्भ और अभावप्रमाण रूप दो विकल्प में अगर प्रथम पक्ष माना जाय तो वह तर्कसंगत नहीं-क्योंकि यहाँ भी बताना होगा कि-अनुपलम्भ के दो प्रकार में से आप को कौन सा ग्राह्य है-दृश्यानुपलम्भ या अदृश्यानुपलम्भ? यदि ज्ञातृव्यापार रूप साध्य अदृश्य है इसलिये उसके अनुपलम्भ को प्रकृत ज्ञातृव्यापाररूप साध्य के अभाव का निश्चायक मानते हो तो यहाँ भी बताना होगा कि तत्सम्बन्धी दो कल्पना में से आपको कौनसी मान्य है-स्वसम्बन्धी अनुपलम्भ या सर्वसम्बन्धी अनुपलम्भ? दो कल्पना का तात्पर्य इस प्रश्न में है कि केवल अपने को साध्य का उपलम्भ नहीं है इतने से ही साध्याभाव सिद्ध है? या सभी को साध्य का उपलम्भ नहीं होता, इसलिये उसके

अयं दृश्यानुपलम्भस्तन्निश्चायक इति पक्षः, सोऽप्यसंगतः, यतो दृश्यानुपलम्भश्चतुर्धा व्यवस्थितः—स्वभावानुपलम्भः, कारणानुपलम्भः, व्यापकानुपलम्भः, विरुद्धविधिश्चेति । तत्र यदि स्वभावानुपलम्भस्तन्निश्चायकत्वेनाभिमतः, स न युक्तः, स्वभावानुपलम्भस्यैवंविधे विषये व्यापाराऽसम्भवात् । तथाहि—एकज्ञानसंसर्गिणस्तुल्ययोग्यतास्वरूपस्य भावान्तरस्याऽभावव्यवहारसाधकत्वेन पर्युदासवृत्त्या तदन्यज्ञानस्वभावोऽसाध्यमुपगम्यते, न च प्रकृतस्य साध्यस्य केनचित् सहैकज्ञानसंसर्गित्वं संभवतीति नात्र स्वभावानुपलम्भस्य व्यापारः ।

नाऽपि कारणानुपलम्भः प्रकृतसाध्याभावनिश्चायकः, यतः सिद्धे कार्यकारणभावे कारणानुपलम्भः कार्याभावनिश्चायकत्वेन प्रवर्तते, न च प्रकृतस्य साध्यस्य केनचित् सह कार्यत्वं निश्चितम्, तस्याऽदृश्यत्वेन प्रागेव प्रतिपादनात् । प्रत्यक्षानुपलम्भनिबन्धनञ्च कार्यकारणभाव इति कारणानुपल-

अभाव की सिद्धि होती है ? यदि आत्मसम्बन्धी याने अपने को उपलम्भ नहीं होता—यह प्रथम विकल्प साध्याभाव का निर्णायक कहा जाय तो यह अयुक्त है क्योंकि उसमें व्यभिचार दोष है, वह इस प्रकार-जिस वस्तु का अपने को उपलम्भ नहीं होता फिर भी दूसरे की चित्तवृत्ति को उसका उपलम्भ हो सकता है—तो वहाँ उस वस्तु का अभाव नहीं माना जाता, तब यहाँ भी केवल अपने को साध्य का उपलम्भ नहीं होता है, फिर भी दूसरे की चित्तवृत्ति में उसका उपलम्भ होता हो तो उसका इनकार नहीं हो सकता, तो यहाँ साध्य का अभाव केवल स्वसम्बन्धी अनुपलम्भ से सिद्ध नहीं हो सकता है—यही व्यभिचार हुआ ।

यदि दूसरा विकल्प मानकर कहा जाय कि 'सभी को साध्य का उपलम्भ नहीं होता' तो यह भी अयुक्त ही है, क्योंकि 'ज्ञातृव्यापार रूप साध्य का किसी को भी उपलम्भ ही नहीं होता' यह सर्वथा असिद्ध है, क्योंकि अल्पज्ञ व्यक्ति ऐसा नहीं बता सकते ।

[दृश्यानुपलम्भ के विविध विकल्प]

अब यदि प्रथम विकल्प को मानकर यह कहे कि ज्ञातृव्यापार का अनुपलम्भ यह दृश्य का अनुपलम्भ है और उससे ज्ञातृव्यापार के अभाव का निश्चय होगा, तो यह भी संगत नहीं है, क्योंकि दृश्यानुपलम्भ का चार प्रकार है—स्वभावानुपलम्भ, कारणानुपलम्भ, व्यापकानुपलम्भ, और विरुद्धविधि यानी विरुद्धोपलब्धि । इनमें से यदि पहला स्वभावानुपलम्भ ज्ञातृव्यापार के अभाव का निश्चायक माना जाय तो वह युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञातृव्यापार के अभाव के निर्णय में स्वभावानुपलम्भ का कुछ भी व्यापार सम्बन्धित नहीं है । वह इस प्रकार—स्वभावानुपलम्भ में अनुपलम्भ शब्द में नञ् का प्रयोग पर्युदासवृत्ति से है, प्रसज्यवृत्ति से नहीं है, इसलिये स्वभावानुपलम्भ का अर्थ होता है प्रकृत साध्य से इतर का उपलम्भ—ज्ञान । ऐसा अर्थ फलित होने का कारण यह है कि जहाँ दो वस्तु एकज्ञानसंसर्गी होते हैं अर्थात् एक ही ज्ञान दोनों को विषय करने वाला होता है और इस प्रकार दोनों की एकज्ञान के विषय होने की तुल्य योग्यता होती है तब दोनों में से एक का ही उपलम्भ होने पर दूसरी वस्तु के अभाव का व्यवहार किया जाता है । जैसे भूतल और घट तुल्य योग्यता वाले होने से तथा एक ही ज्ञान के संसर्ग होने से जब शून्य भूतलमात्र का उपलम्भ होता है तब घट के अभाव का व्यवहार किया जाता है । प्रस्तुत में प्रकृतसाध्य का कोई एकज्ञानसंसर्गी होने की सम्भावना ही नहीं है, इसलिये स्वभावानुपलम्भ की प्रस्तुत में कोई गति शक्य नहीं है ।

म्होऽपि न तस्मिन्नायकः । व्यापकानुपलम्भस्तु सिद्धे व्याप्य व्यापकभावे व्याप्याभावसाधकोऽभ्युपगम्यते, न च प्रकृतसाध्यव्यापकत्वेन कश्चित् पदार्थो निश्चेतुं शक्यः, प्रकृतसाध्यस्यादृश्यत्वप्रतिपादनात् । तत्र व्यापकानुपलम्भोऽपि तस्मिन्नायकः ।

विरुद्धोपलब्धिरप्यत्र विषये न प्रवर्तते । तथाहि—एको विरोधोऽविकलकारणस्य भवतोऽन्यभावेऽभावात् सहानवस्थानलक्षणो निश्चीयते शीतोष्णयोरिव विशिष्टात् प्रत्यक्षात्, न च प्रकृतं साध्यमविकलकारणं कस्यचिद् भावे निवर्त्तमानमुपलभ्यते तस्याऽदृश्यत्वादेव । द्वितीयस्तु परस्परपरिहारस्थितिलक्षणं, सोऽपि लक्षणस्य स्वरूपव्यवस्थापकधर्मरूपस्य दृश्यत्वाभ्युपगमनिष्ठो दृश्यत्वाभ्युपगमनिमित्तप्रमाणनिबन्धनो न प्रकृतसाध्यविषये संभवति, तत्र ततोऽपि प्रस्तुतसिद्धिः । तत्र साध्यस्याभावनिश्चयोऽनुपलम्भनिबन्धनः ।

[कारणानुपलम्भ से ज्ञातव्यापार का अभावनिश्चय अशक्य]

कारणानुपलम्भ से प्रकृत साध्य के अभाव का निश्चय माना जाय तो यह भी संभव नहीं है, क्योंकि दो वस्तु में कार्यकारणभाव सिद्ध हो वहाँ कारण के अनुपलम्भ से कार्य के अभाव का निश्चय किया जा सकता है । किंतु प्रकृत साध्य के प्रति किसी की कारणता ही निश्चित नहीं है क्योंकि वह अदृश्य है यह पहले कहा जा चुका है । यह भी समझना चाहिये कि कार्यकारणभाव तो प्रत्यक्ष-अनुपलम्भमूलक होता है इसलिये जब तक अनुपलम्भ अनिश्चित रहेगा तब तक कार्य-कारण भाव ही सिद्ध नहीं होगा तो कारणानुपलम्भ से प्रकृत साध्य के अभाव निश्चय की बात ही कहाँ ? व्यापकानुपलम्भ भी प्रकृत साध्य के अभाव का निश्चय नहीं करा सकता । उसका कारण यह है कि दो वस्तु में व्याप्यव्यापक भाव सिद्ध होने पर व्यापक की अनुपलब्धि से व्याप्य का अभाव सिद्ध होता है । प्रकृत साध्य तो दृश्य नहीं अदृश्य है ऐसा कहा गया है, इसलिये उसके व्यापकरूप में किसी पदार्थ का निश्चय ही शक्य नहीं है जिसके अनुपलम्भ से उसका अभाव सिद्ध हो सके ।

[विरुद्धोपलब्धि से ज्ञातव्यापारमाद्य का अनिश्चय]

प्रकृत साध्य के अभाव निश्चय में विरुद्धोपलब्धि भी असफल है । जैसे, विरोध दो प्रकार का समवित है १ सहानवस्थानरूप, जब एक भाव की कारणसामग्री अविकल होने पर भी अन्य भाव की उपस्थिति में उसकी सदा अनुत्पत्ति या अभाव ही रहता है तब निश्चित होता है कि यहाँ सहानवस्थानरूप विरोध है जैसे कि विशिष्ट प्रत्यक्ष यानी स्पर्शन प्रत्यक्ष से, शीत स्पर्श के रहने पर उष्ण स्पर्श वहाँ नहीं रह सकता और उष्ण स्पर्श रहने पर शीत स्पर्श वहाँ नहीं रह सकता । प्रस्तुत में जो साध्य है वह अविकल कारणवाला होता हुआ किसी अन्य भाव की उपस्थिति में कभी न रहता हो-ऐसा देखा नहीं गया क्योंकि वह साध्य ही अदृश्य है । दूसरा परस्परपरिहार रूप विरोध है, दो पदार्थ सदा के लिये एक-दूसरे के अभाव में एक दूसरे के आक्षेपक हो जैसे पोत्व और गोत्वाभाव, तो उन दोनों का परस्परपरिहार रूप विरोध कहा जाता है । यह विरोध गो के स्वरूप का व्यवस्थापक असाधारण गोत्व धर्म के दृश्य होने पर ही अवलम्बित है तथा गोत्व को दृश्य मानने में निमित्त भूत जा प्रत्यक्ष प्रमाण, तन्मूलक है । तात्पर्य, प्रत्यक्ष प्रमाण से गोत्व जब दृश्य यानी साक्षात्कार विषयीभूत होता है तभी गोत्व और गोत्वाभाव के बीच प्रत्यक्ष प्रमाण से परस्परपरिहाररूप विरोध का निश्चय होता है । प्रस्तुत में जो प्रकृत साध्य है वह तो अदृश्य है इसलिये उसके दूसरे प्रकार का विरोधी भी

साधनाभावनिश्रयोऽपि नाऽदृश्यानुपलम्भनिमित्तः, उक्तदोषत्वात् । दृश्यानुपलम्भनिमित्तत्वे-
ऽपि न स्वभावानुपलम्भस्तस्मिन्निमित्तम्, उद्दिष्टविषयाभावव्यवहारसाधकत्वेन तस्य व्यापारान्मुपगमात् ।
अनुद्दिष्टविषयत्वेऽपि यत्र यत्र साधनाभावस्तत्र साधनाभाव इत्येवं न ततः साधनाभावनिश्रयः,
तन्निश्रयश्च नियमनिश्रयहेतुरिति न स्वभावानुपलम्भोऽपि तन्निश्रयमहेतुः ।

नापि कारणानुपलम्भः, यतः कारणं ज्ञातृव्यापार एवार्थप्रकटतालक्षणस्य हेतोर्भवताऽभ्युपगम्यते,
न चासौ प्रत्यक्षसमविगम्य इति कुतस्तस्य सम्प्रति [? तं प्रति] कारणत्वावगमः ? इति न कार-
णानुपलम्भोऽपि तदभावनिश्चयहेतुः । व्यापकानुपलम्भेऽप्ययमेव न्यायः, यतो व्यापकत्वमपि पूर्वोक्तहेतुं
प्रति ज्ञातृव्यापारस्यैवाभ्युपगन्तव्यम्, अन्यथाऽन्यस्य व्यापकत्वे साध्यविपक्षाद् व्यापकनिवृत्तिद्वारेण
निवर्त्तमानमपि साधनं न साध्यनियतं स्यात् ।

उपलब्ध नहीं हो सकता जिससे उसके अभाव का निश्चय किया जा सके । निष्कर्ष यह आया कि
प्रकृत साध्य के अभाव का निश्चय अनुपलम्भमूलक नहीं है ।

[अर्थप्राकट्यरूप साधन के अभाव का अनिश्रय]

ज्ञातृव्यापार रूप साध्य के अभाव का निश्चय जैसे अनुपलम्भनिमित्तक नहीं है वैसे अर्थ-
प्रकटता रूप साधन के अभाव का निश्चय भी अनुपलम्भमूलक होना शक्य नहीं है । यदि उसे अदृश्या-
नुपलम्भमूलक माना जाय तो उसमें भी स्वसम्बन्धी-सर्वसम्बन्धी आदि विकल्प लागू करने पर वे ही
दोष आयेगे जो साध्याभाव के निश्चय में लगाये हैं । दृश्यानुपलम्भमूलक माना जाय तो उसमें चार
विकल्प पूर्ववत् लागू करने पर पहले विकल्प में, साधनाभाव का निश्चायक स्वभावानुपलम्भ नहीं
हो सकता क्योंकि उसका व्यापार पर्युद्दानप्रवृत्ति से पूर्वकथित एकज्ञानमत्तगि ऐस भावाग्रर के
अभाव का व्यवहार सिद्ध करने में ही है, क्योंकि वह अन्यज्ञानस्वभाव है । कदाचित् पूर्वकथितविषयक
उसका व्यापार न भी माना जाय तो भी 'जहाँ जहाँ साध्याभाव हो वहाँ वहाँ साधन का अभाव
होता है' इस प्रकार के व्यतिरेक निश्चय का अगभूत साधनाभाव का निश्चय तो उसने उभयमपि शक्य
नहीं है । साधनाभाव का निश्चय तो उक्त व्यतिरेक के निश्चय में अगभूत होने में जब तक साधनाभाव
का निश्चय स्वभावानुपलम्भ से नहीं होगा तब तक स्वभावानुपलम्भ यह व्यतिरेक निश्चयमूलक उक्त
नियम की सिद्धि में हेतु भी नहीं बन सकता-यह तो स्पष्ट बात है ।

[कारणानुपलम्भ और व्यापकानुपलम्भ से साधनाभाव का अनिश्रय]

कारणानुपलम्भ भी साधनाभाव का निश्चायक नहीं हो सकता, क्योंकि अर्थप्रकटता रूप हेतु
का जो आपने जनक माना है ज्ञातृव्यापार, उसका अधिगम प्रत्यक्ष में तो सम्भव नहीं है किन्तु अर्थप्रकटता
के प्रति उसकी कारणता का ग्रह कैसे किया जाय ? फलित यह होना है कारणानुपलम्भ भी साधना-
भाव के निश्चय का हेतु नहीं बन सकता । व्यापकानुपलम्भ में भी यही न्याय लागू होना है । क्योंकि
अर्थप्रकटता हेतु का व्यापक प्रस्तुत में साध्यभूत ज्ञातृव्यापार को ही मानना होगा । उसने छोट-
अन्य किसी को व्यापक मानने पर उस व्यापक को जहाँ जहाँ निवृत्ति (=अभाव) होगी वहाँ भी
साधनाभाव की सिद्धि हो सकेगी किन्तु ज्ञातृव्यापार के अभावग्रन्थ में साधनाभाव की निवृत्ति निश्चिन
न हो सकेगी । फलतः व्यतिरेक निश्चय द्वारा साधन का साध्य के साथ नियम अनिश्चिन ही रहेगा ।

अथ यथा सत्त्वलक्षणो हेतुः क्षणिकत्वलक्षणसाध्यव्यतिरिक्तक्रमयौगपद्यस्वरूपपदार्थान्तर-
व्यापकनिवृत्तिद्वारेणाऽक्षणिकलक्षणाद् विपक्षाद् व्यावर्त्तमानः स्वसाध्यनियतस्तथा प्रकृतोऽपि हेतुर्भवि-
ष्यति । असम्यगेतत्, यतस्तत्रापि अक्षयैक्रियालक्षणसत्त्वव्यापके क्रमयौगपद्ये कुतश्चित् प्रमाणात् क्षणिके
सिद्धे भवतः तदा तस्मिन्निवृत्तिद्वारेण विपक्षाद् व्यावर्त्तमानोऽपि सत्त्वलक्षणो हेतुः स्वसाध्यनियतः
स्यात्, अन्यथा तत्र व्यापकवृत्त्यनिश्चये राश्यन्तरे क्षणिकाऽक्षणिकरूपे तस्याशङ्क्यमानत्वेन तद्व्याप्य-
स्यापि नैकान्ततः क्षणिकनियतत्वनिश्चयः । न च प्रकृतसाध्येऽयं न्यायः, तस्यात्यन्तपरोक्षत्वेन हेतु-
व्यापकभावान्तराधिकरणत्वाऽसिद्धेः । तत्र व्यापकानुपलम्भनिमित्तोऽपि विपक्षे साधनाभावनिश्चयः ।

नापि विरुद्धोपलब्धिनिमित्तः, प्रकृतसाध्यस्यात्यन्तपरोक्षत्वेन तदप्रतिपत्तौ तदभावनियतविपक्ष-
स्याप्यप्रतिपत्तितत्वेन सहाय्यप्रकाशनलक्षणस्य हेतोः सहानवस्थानलक्षणविरोधासिद्धेः । परस्परपरि-

[सत्त्व हेतु से क्षणिकत्व के साधन का असंभव]

यहाँ कोई शका करते हैं कि—“जैसे सत्त्व हेतु का जो क्षणिकत्व साध्य है उससे अतिरिक्त
सत्त्व का व्यापक, क्रम यानी क्रम से कार्यों को करना’ और ‘यौगपद्य यानी एक साथ सर्व कार्यों का
करना’ ये दो अन्य पदार्थ हैं, उनकी अक्षणिक भाव से निवृत्ति भी यह कह कर बतायी जाती है कि
अक्षणिकभाव क्रम से अन्य अन्य कार्यों को नहीं उत्पन्न कर सकता, क्योंकि कि तब स्वभावभेद की
आपत्ति आती है, एव एकसाथ भी सर्व कार्यों नहीं कर सकता क्योंकि तब दूसरे क्षण बेकार बन जाने
से सत्त्व का लक्षण अर्थक्रियाकारित्व उसमें नहीं रहेगा । इस प्रकार अक्षणिकभावरूप विपक्ष से
क्रम-यौगपद्य व्यापकद्वय की निवृत्ति बता कर सत्त्वरूप व्याप्य की निवृत्ति सिद्ध करके क्षणिकत्व रूप
अपने साध्य के साथ उसकी व्याप्यता सिद्ध की जाती है, उसी रीति से प्रकृत साध्य से इतर व्यापक
की निवृत्ति द्वारा अर्थप्रकटारूप हेतु की ज्ञातव्यापार रूप साध्य के साथ नियतता क्यों नहीं दिखाई
जा सकती ?”—किन्तु यह शका समीचीन नहीं है, क्योंकि ऐसा तभी कहा जा सकता है जब क्षणिकभाव
में क्षणिक पदार्थ में किसी प्रमाण से अर्थक्रिया स्वरूप सत्त्व के व्यापक क्रम और यौगपद्य निश्चित हो तब
अक्षणिक भाव से उनकी निवृत्ति से सत्त्वरूप हेतु की निवृत्ति बताने द्वारा क्षणिकत्व साध्य के साथ सत्त्व
हेतु के नियम की सिद्धि की जा सकती है, किन्तु क्षणिक भाव में क्रम-यौगपद्य का किसी प्रमाण से निश्चय
ही नहीं है । इस निश्चय के बिना अर्थात् क्रम-यौगपद्यरूप व्यापक का क्षणिकभाव में निश्चय किये
बिना भी यदि क्षणिकत्व के साथ सत्त्व का नियम पूर्वोक्त रीति से मान लिया जाय तो राश्यन्तर वादी
अर्थात् पदार्थ क्षणिक नहीं है, अक्षणिक भी नहीं है किन्तु तीसरे ही राशि यानी तीसरे प्रकार का अर्थात्
क्षणिकाक्षणिक उभयरूप है ऐसा जो मानते हैं वे भी कहेंगे कि क्रम और यौगपद्य ‘क्षणिकाक्षणिक’
भाव में भले अनिश्चित हो किन्तु वे दोनों क्षणिकभाव में और अक्षणिकभाव में घटित न होने से
वहा से निवृत्त होता हुआ उसके व्याप्य अर्थक्रियात्मक सत्त्व की भी निवृत्ति कर देने से आखिर
‘क्षणिकाक्षणिक’ भाव से उसकी व्याप्ति की कल्पना की जा सकती है । तो ऐसा कहने पर एकाग्रक्षणिकत्व
के साथ सत्त्व की व्याप्ति का भी निश्चय नहीं हो सकेगा । और सच बात तो यह है कि प्रकृत साध्य
ज्ञातव्यापार में तो उक्त कथन भी लागू नहीं हो सकता क्योंकि साध्य ही अत्यन्त परोक्ष है इसलिये
हेतु का उससे अन्य कोई व्यापक भी सिद्ध नहीं है, तब उसका अधिकरण भी असिद्ध होने से विपक्षादि
कारनिश्चय न होने पर साधन के अभाव का निश्चय दूरतरवर्ती हो जाता है । निष्कर्ष यह आया कि
विपक्ष में साधन के अभाव का निश्चय व्यापकानुपलम्भ द्वारा भी शक्य नहीं है ।

हारस्थितिलक्षणस्तु विरोधोऽन्योन्याध्यवच्छेदरूपयोरर्थप्रकाशनाऽप्रकाशनयोः संभवति, न पुनरर्थप्रकाशन-ज्ञातुव्यापारयोः, अन्योन्याध्यवच्छेदरूपत्वाभावात् । नापि ज्ञातुव्यापारनियतत्वाद्यर्थप्रकाशनस्य साध्य-विपक्षेण विरोध इति शक्यमभिधातुम्, अन्योन्याध्यवच्छेदप्रसक्तैः । तथाहि-सिद्धे तन्नियतत्वे तद्विपक्ष-विरोधसिद्धिः, तत्सिद्धेऽत्र तन्नियतत्वसिद्धिरिति स्पष्ट एवेतरेतराश्रयो दोषः । तन्न विरुद्धोपलब्धिनिमित्तोऽपि विपक्षे साधनाभावनिश्चयः ।

अथाऽदर्शनशब्देन अभावाख्यं प्रमाणं व्यतिरेकनिश्चयनिमित्तमभिधीयते, तदप्यनुपपन्नम्, तस्य तन्निमित्तत्वाऽसंभवात् । तथाहि-निषेध्यविषयप्रमाणपंचकस्वरूपतयाऽऽत्मनोऽपरिणामरूपं वा तदभ्युपगम्यते, तदन्यवस्तुविषयज्ञानरूपं वा ? गत्यन्तराभावात् । तदुक्तम्-[इलो० वा० सू० ५-इलो० ११]

प्रत्यक्षादेरनुत्पत्तिः प्रमाणाभाव उच्यते । सात्मनोऽपरिणामो वा विज्ञानं वाऽभ्यवस्तुनि ॥

तत्र यदि 'निषेध्यविषयप्रमाणपंचकरूपत्वेनाऽऽत्मनोऽपरिणामलक्षणमभावाद्यप्रमाणं साधना-भावनियतसाध्याभावस्वरूपव्यतिरेकनिश्चयनिमित्तं' इत्यभ्युपगमः, स न युक्तः, तस्य समुद्रोदकमल-परिमाणेनानैकान्तिकत्वात् ।

[साधनाभाव का निश्चय विरुद्धोपलब्धि से अशक्य]

विरुद्धोपलब्धि से भी साधनाभाव का निश्चय सम्भवित नहीं, क्योंकि अर्थप्रकाशनरूप प्रकृत हेतु का ज्ञातुव्यापार रूप साध्य तो अत्यन्तपरोक्ष होने से उसका अवगमन होने पर साध्याभाव से नियत जो साध्य का विपक्ष है वह भी अनवगत ही रह जायेगा और उसके अनवगत रहने पर उसके साथ अर्थप्रकाशनरूप हेतु का सहानवस्थान रूप विरोध भी सिद्ध नहीं हो सकता । परस्परपरिहारस्थितिलक्षण विरोध तो एक दूसरे का व्यवच्छेद करने वाले अर्थ-प्रकाशन और अर्थ-अप्रकाशन के बीच हो सकता है किन्तु अर्थप्रकाशन और ज्ञातुव्यापार परस्पर व्यवच्छेद रूप न होने से उन दोनों के बीच उसका सम्भव नहीं है । यह भी कहना शक्य नहीं कि-'अर्थप्रकाशन रूप हेतु ज्ञातुव्यापार रूप साध्य के साथ नियत यानी व्याप्त होने से साध्य के विपक्ष के साथ उसका विरोध होना ही चाहिये ।'-कारण, साध्य के साथ हेतु का नियम सिद्ध करने के लिये उसके निश्चायक व्यतिरेक का तो अभी विचार चल रहा है तब उसी नियम को सिद्ध जैसा मानकर यह कैसे कहा जा सकता है कि विरोध उस नियम से सिद्ध है ? ऐसा कहने पर तो अन्योन्याश्रय दोष ही लगेगा, क्योंकि उस नियम के सिद्ध होने पर साध्य का विपक्ष के साथ विरोध सिद्ध होगा और विरोध सिद्ध होने पर वह नियम सिद्ध होगा । इस प्रकार यह मानना होगा कि विपक्ष से साधन के अभाव का निश्चय जो कि नियम के निश्चय में उपयोगी है वह विरुद्धोपलब्धि के द्वारा शक्य नहीं है ।

[अभाव प्रमाण से व्यतिरेक का निश्चय दुःशक्य]

अब नियमसाधक व्यतिरेकनिश्चय की सिद्धि के लिये पूर्व में कहे गये 'अदर्शननिश्चय' शब्द में अदर्शन शब्द से अभावनाम के प्रमाण को लेकर उसको व्यतिरेक निश्चय का निमित्त माना जाय तो यह सगत होने वाला नहीं है, क्योंकि दो विकल्प से विचार करने पर अभाव प्रमाण उसका निमित्त ही नहीं बन सकता । प्रथम विकल्प-'जिस वस्तु का निषेध करना है उसको विषय करने वाले प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाणरूप में आत्मा का परिणत नहीं होना' इसी को अभावप्रमाण कहते हैं ? या

अथान्यवस्तुविषयविज्ञानस्वरूपमभावाख्यं प्रमाणं व्यतिरेकनिश्चयनिमित्तमिति पक्षः, सोऽपि न युक्तः विकल्पानुपपत्तेः । तथाहि—किं तत् साध्यनियतसाधनस्वरूपादन्यद् वस्तु यद्विषयं ज्ञानं तदन्य-ज्ञानमित्युच्यते ? यदि यथोक्तसाधनस्वरूपव्यतिरिक्तं पदार्थान्तरं तदा वक्तव्यम्—तद् एकज्ञानसंसर्गसाधनेन सह उतान्यथा ? इति । यदि यथोक्तसाधनेनैकज्ञानसंसर्गि तदा तद्विषयज्ञानात् सिध्यति यथोक्तसाधनस्याभावनिश्चयः प्रतिनियतविषयः, किंतु 'अत्र यत्र साध्याभावस्तत्र तत्रावश्यंतया साधनस्याप्य-भावः' इत्येवंसूतो व्यतिरेकनिश्चयो न ततः सिध्यति सर्वोपसंहारेण साधनाभावनियतसाध्याभाव-निश्चयश्च हेतोः साध्यनियतत्वलक्षणनियमनिश्चायक इति नैकज्ञानसंसर्गपदार्थान्तरोपलम्भादभावा-ख्यात् प्रमाणाद् व्यतिरेकनिश्चयः ।

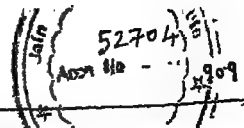
दूसरा विकल्प—उस विषय से अन्य वस्तु का ज्ञान हुआ—इसको अभाव प्रमाण कहना है ? इन दो विकल्प से अतिरिक्त तीसरी कोई संभावना अभावप्रमाण में शक्य नहीं । कहा भी है—

“प्रत्यक्षादि अर्थापत्तिपर्यन्त पाच प्रमाण की किसी विषय में अनुत्पत्ति यह अभावप्रमाण का लक्षण है—यह अनुत्पत्ति विवक्षित विषय के ज्ञानरूप में आत्मा के अपरिणामरूप हो सकती है या तो उस विषय से अन्य किसी विषय के ज्ञानरूप हो सकती है ।” [श्लो० वा० ५-११]

इन दो विकल्प में से प्रथम विकल्प का अंगीकार करके यह कहा जाय कि—निषेध्यविषय स्पर्शा पाच प्रमाण रूप में आत्मा का अपरिणामरूप अभावप्रमाण, साधनाभाव व्याप्यभूत साध्याभाव यानी 'जहाँ साध्याभाव है वहाँ साधनाभाव है' इस प्रकार के व्यतिरेक के निश्चय का निमित्त होगा ।—तो यह युक्त नहीं है, कारण, समुद्र जल का जो पल परिमाण है उसमें अभावप्रमाण का व्यभिचार है । तात्पर्य यह है कि समुद्र के जल का परिमाण कितने पल है यह हम प्रत्यक्षादि—अर्थापत्ति पर्यन्त प्रमाणों से जानते नहीं हैं क्योंकि उसकी सख्या विशाल है, इसलिये प्रत्यक्षादि पाचों प्रमाण से वह अगोचर है, किन्तु 'वह है ही नहीं' यह तो हम नहीं कह सकते अर्थात् वहाँ अभाव प्रमाण की प्रवृत्ति मानी नहीं जाती ।

[अन्यवस्तुज्ञान से व्यतिरेक निश्चय का असंभव]

यदि दूसरे विकल्प के अंगीकार में यह कहा जाय कि जिस वस्तु का निषेध करना है उससे अन्य वस्तु का ज्ञानरूप अभाव प्रमाण व्यतिरेक निश्चय का निमित्त बनेगा—तो यह पक्ष भी युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि यहाँ जो आगे दो विकल्प दिखायेगे उनमें से एक भी घटता नहीं है । पहला विकल्प—जिस विषय के ज्ञान को अन्यज्ञानरूप अभावप्रमाण कहा गया है वह विषय क्या साध्यनियतहेतु-स्वरूप से अन्य कोई वस्तु है ? दूसरा विकल्प या उस हेतुस्वरूप से भिन्न अपना अभाव ही है ? [यह दूसरा विकल्प व्याख्याकार आगे चलकर बतायेगे] प्रथम विकल्प में भी दो अवान्तर विकल्प हैं—(१) साध्यनियतहेतुस्वरूप से अन्य जो पदार्थ है वह हेतु के साथ एक ज्ञान संसर्गि है (२) या नहीं है ? यदि साध्यनियत हेतु के साथ एक ज्ञान संसर्गि है तो उस विषय के ज्ञान से प्रतिनियत विषय वाला उक्त हेतु के अभाव का निश्चय अवश्य सिद्ध होगा किन्तु 'जहाँ जहाँ साध्य नहीं है वहाँ वहाँ हेतु नहीं है' इस प्रकार के व्यतिरेक का निश्चय सिद्ध नहीं हो सकता । साध्याभाव के जितने भी प्रसिद्ध अधिकरण हो उन सभी को उद्देश करके यदि यह निश्चय किया जा सके कि 'जहाँ जहाँ साध्याभाव है वहाँ वहाँ साधनाभाव है' तभी ऐसे निश्चय से हेतु साध्य का नियतचारी है' ऐसे



अथ तदसंसर्गपदार्थान्तिरोपलम्भस्वरूपमभावार्थं प्रमाणं साध्याभावेऽप्यनित्यनिमित्तम्, तदव्ययसम्बद्धम्, अतिप्रसंगाद् । न हि पदार्थान्तिरोपलम्भमात्रादन्यस्य तदनुत्पत्त्यपत्तिरूपस्य तेन सहैकज्ञानासंसर्गिणः पदार्थान्तरस्याभावनिरूप्यः, अन्यथा सद्बोपलम्भाद् विन्ध्याभावनिरूप्यः स्यात् ।

अथ तथामुत्तसाधनादन्यस्तदभावः, तद्विषयं ज्ञानं तदव्ययज्ञानं, तद् विषये साधनाभावनिरूप्यनिमित्तम् । ननु तदपि ज्ञानं किं 'अत्र अत्र साध्याभावः तत्र तत्र साधनाभावः' इत्येवं प्रवर्तते, उत 'क्वचिदेव साध्याभावे साधनाभावः' इत्येवं ? तत्र यद्व्याप्तः कल्पः स न युक्तः, यथोक्तसाधनविहित-सर्वप्रदेशकालप्रत्यक्षीकरणमन्तरेण एवमुत्तमानोत्पत्त्यसम्भवात् । सर्वप्रदेशप्रत्यक्षीकरणे च कालादिबि-प्रकृष्टान्तप्रदेशप्रत्यक्षीकरणवत् स्वभावादिव्यवहितसर्वपदार्थसाक्षात्करणत् स एव सर्वदर्शी स्यादित्यनुमानाश्रयणं सर्वज्ञाभावप्रसाधनं चानुपपन्नम् ।

अथ द्वितीयपक्षानुपपन्नः, तथा भवति ततः प्रतिनियते प्रवेशे साध्याभावे साधनाभावनिरूप्यः घटादिविहितप्रत्यक्षप्रवेशे इव घटाभावनिरूप्यः-किन्तु तथाभूतात् साध्याभावे साधनाभावनिरूप्यद्वारा

नियमरूप सम्बन्ध का निश्चय हो सकता है, अन्यथा नहीं । इसलिये यह फलित हुआ कि हेतु के साथ एकज्ञानसंसर्ग पदार्थान्तर के ज्ञानरूप अभावप्रमाण से व्यतिरेक का निश्चय नहीं हो सकता ।

दूसरे अवान्तर विकल्प में यह कहा जाय कि-साध्याभाव होने पर साधनाभाव का निश्चय, हेतु के साथ एक ज्ञान सबधी न होने वाले पदार्थान्तर के उपलम्भात्मक अभाव प्रमाण से होगा-तो यह भी सबधरहित प्रलपमात्र है, क्योंकि इसमें एक अतिप्रसंग दोष लगता है । जो पदार्थान्तर हेतु की तुल्य योग्यतास्वरूप वाला नहीं है और हेतु के साथ एकज्ञानसंसर्ग भी नहीं है ऐसे पदार्थान्तर के उपलम्भ मात्र से अन्य पदार्थ के अभाव का निश्चय हो जाय यह बात मानने में नहीं आती, अगर ऐसी भी बात मान ली जाय तो सद्बोपलम्भ होने पर विन्ध्यपर्वत के अभाव का निश्चय हो जाने का अतिप्रसंग होगा, क्योंकि सद्बोपलम्भ भी विन्ध्यपर्वत के साथ एक ज्ञान संसर्ग नहीं है एव तुल्य योग्यतास्वरूपवाला भी नहीं है ।

[साधनान्य स्वाभाव के ज्ञान से साधनाभाव का निश्चय अशक्य]

दूसरे मुख्य विकल्प में यह कहा जाय कि जिस विषय के ज्ञान को अन्यज्ञानरूप अभाव प्रमाण कहना है वह विषय साधननियतहेतुस्वरूप से अन्य होता हुआ अपना अभाव ही है और इस अभाव सबधी ज्ञान ही तदव्ययज्ञान रूप है जो विषय में हेतु के अभाव के निश्चय का निमित्त बनेगा-तो यहाँ दो प्रश्न हैं-(१) इस प्रकार के तदव्ययज्ञानरूप अभाव प्रमाण का क्या यह आकार है-'जहाँ जहाँ साध्य नहीं है वहाँ वहाँ साधन भी नहीं है'-अथवा (२) यह आकार कि 'किसी प्रदेश में साध्य नहीं है तो वहाँ साधन भी नहीं है' ? इन दो कल्प में से प्रथम कल्प का स्वीकार अयुक्त है-क्योंकि एवविध साधन रहित जितने भी प्रदेश और जो जो काल है उन सभी का प्रत्यक्ष जब तक न हो तब तक सकल साध्याभाव वाले देश काल में साधनाभाव का ज्ञान उपपन्न नहीं हो सकता । यदि व्यतिरेक निश्चय करने वाले को सर्वप्रदेश-काल का प्रत्यक्ष होता है तो जैसे उसे कालादि से दूरतरवर्ती अनन्त प्रदेशों का प्रत्यक्ष होता है उसी प्रकार स्वभावादि से व्यवहित परमाणु आदि समस्त अतीन्द्रिय पदार्थों का साक्षात्कार हो जाने से अनुमान का आधार लेना ही व्यर्थ होगा एव सर्वज्ञ के अभाव को सिद्ध करने का प्रयास भी निष्फल होगा ।

व्यतिरेको निश्चितो भवति । साधनाभावनियतसाध्याभावस्य सर्वोपसंहारेण निश्चये व्यतिरेको निश्चितो भवति, अन्यथा यत्रैव साध्याभावे साधनाभावो न भवति तत्रैव साधनसद्भावेऽपि न साध्य-मिति न साधनं साध्यनियतं स्यादिति व्यतिरेकनिश्चयनिमित्तो न हेतोः साध्यनियमनिश्चयः स्यात् । तत्र द्वितीयोऽपि पक्षः ।

अथ न प्रकृतसाधनाभावज्ञानं तद्विविक्तसमस्तप्रदेशोपलम्भनिमित्तं येन पूर्वोक्तो दोषः, किन्तु तद्विषयप्रमाणपंचकनिवृत्तिनिमित्तम् । तदुक्तम्—[श्लो० वा० सू० ५ अभाव प० श्लो० १]

प्रमाणपञ्चकं यत्र वस्तुरूपे न जायते । वस्तुसत्तावबोधार्थं तत्राभावप्रमाणता ॥

नन्वत्रापि वक्तव्यम्—किं सर्वदेश—कालावस्थितसमस्तप्रमातृसम्बन्धिनी तन्निवृत्तिस्तथाभूत-साधनाभावज्ञाननिमित्तं, उत प्रतिनियतदेशकालावस्थितात्मसम्बन्धिनी इति कल्पनाद्वयम् ।

यद्याद्या कल्पना सा न युक्ता, तथाभूतायास्तन्निवृत्तेरसिद्धत्वात् । न चाऽसिद्धाऽपि तथाभूत-ज्ञाननिमित्तम्, अतिप्रसंगात्—सर्वस्यापि तथाभूतज्ञाननिमित्तं स्यात्, केनचित् सह प्रत्यासत्तिप्रक-र्षाभावात्, अनन्युपगमाच्च । न हि परेणापि प्रमाणपंचकनिवृत्तेरसिद्धाया अभावज्ञाननिमित्तताऽन्यु-पगता, कृतयत्नस्यैव प्रमाणपंचकनिवृत्तेरभावसाधनत्वप्रतिपादनात् ।

गत्वा गत्वा तु तान् देशान् यद्यर्थो नोपलभ्यते । तदान्यकारणाभावावसन्नित्यवगम्यते ।

[श्लो वा सू ५ अर्था श्लो. ३८] इत्यभिधानात् ।

यदि दूसरा प्रश्नकल्प मान ले तो वहाँ जिस देश में साध्याभाव का निश्चय है उस प्रतिनियत देश में साधनाभाव का निश्चय शक्य है, जैसे घटशून्य भूतल को प्रत्यक्ष देखने पर घटाभाव का निश्चय भूतल में होता है । किंतु इस प्रकार के अभाव प्रमाण से साध्य के अभाव में साधनाभाव का निश्चय होने पर भी जिस प्रकार के व्यतिरेक का निश्चय अतिप्रेत है वह नहीं हो सकता । वह तो तभी होता यदि साधनाभावनियत साध्याभाव का सर्वोपसंहार करके अर्थात् सभी देश काल के अन्त-र्भाव से निश्चय हो । अन्यथा जहाँ साध्याभाव रहने पर भी साधनाभाव न रहेगा वहाँ साधन के रहने पर भी साध्य न रहने से वह साधन साध्यनियत नहीं होगा । निष्कर्ष यह आया कि हेतु-साध्य के बीच नियमात्मक सवध के निश्चय में व्यतिरेकनिश्चय निमित्त नहीं हो सकता । इसलिये अन्य-निश्चयवत् व्यतिरेकनिश्चय से नियमनिश्चय होने का दूसरा पक्ष भी अयुक्त है ।

उक्त के विरोध में प्रतिवादी कहता है कि—अर्थप्रकटारूप प्रकृतसाधन के अभावज्ञान में साधनशून्य सर्वदेशकाल का उपलम्भ निमित्त ही नहीं है, अतः उस उपलम्भ को अशक्य बताकर जो पूर्व में दोष दिया गया है वह नहीं लगेगा । साधनाभावज्ञान का निमित्त तो 'प्रत्यक्षादि पाँच में से उस विषय में किसी भी प्रमाण की प्रवृत्ति का न होना' यही है । जैसे कि कहा है—

जिस वस्तु के स्वरूप में वस्तु की सत्ता जानने के लिये प्रमाण पंचक प्रवृत्त नहीं होता वहाँ अभाव प्रमाण की प्रवृत्ति होती है ।

इस कथन पर व्याख्याकार प्रतिवादी को कहते हैं कि यह बताइये कि—पूर्वोक्त साधनाभाव-ज्ञान का निमित्तभूत प्रमाण पंचक की निवृत्ति क्या सर्वदेशकालगत समस्त प्रमातृलोक सम्बन्धी मानी जाय या केवल सीमित देशकालगतस्वमात्रसम्बन्धी मानी जाय ? ये दो कल्पना हैं ।

न चेन्द्रियादिवदज्ञाताऽपि प्रमाणपंचकनिवृत्तिरभावज्ञानं जनयिष्यतीति शक्यमभिधातुम्, प्रमाणपंचकनिवृत्तेस्तुच्छरूपत्वाद् । न च तुच्छरूपाया जनकत्वम्, भावरूपताप्रसक्तेः, एवंलक्षणस्य भावत्वात् । तत्र सर्वसम्बन्धिनी प्रमाणपंचकनिवृत्तिर्विषये साधनाभावनिश्चयनिवन्धनम् । नाप्यात्मसम्बन्धिनी तस्मिन्निष्ठम्, यतः साऽपि किं तादात्मिकी, अतीतानागतकालभावा वा ? न पूर्वा, तस्या गंगापुलिनरेणुपरिसंख्यानेनानैकान्तिकत्वात् । नोत्तरा, तादात्मिकस्यात्मनस्तन्निवृत्तेरसंभवाद् अस्ति-द्वत्वाच्च । तत्र आत्मसंबन्धिभ्योऽपि प्रमाणपंचकनिवृत्तिस्तज्ज्ञानोत्पत्तिनिमित्तम्, तत्र अन्यवस्तुविज्ञान-संलग्नमप्यभावाख्यं प्रमाणं व्यतिरेकनिश्चयनिमित्तम् ।

प्रथम कल्पना युक्त नहीं है, क्योंकि सर्वदेश काल में सभी प्रमाता को प्रकृत साधन के विषय में प्रत्यक्षादि प्रमाण पंचक की निवृत्ति है यह बात असिद्ध है । असिद्ध होने पर भी उस निवृत्ति से तथाभूत-साधन के अभाव की कल्पना की जाय तो अनिष्ट प्रसंग होने वाला है । क्योंकि ऐसी असिद्ध निवृत्ति तो सभी प्रमाता को सुख हो सकती है, उसकी प्रत्यासत्ति किसी भी प्रमाता से दूर नहीं है अतः सभी प्रमाता को तथाभूत साधन का अभावज्ञान हो जायगा । यह बात आपको भी मान्य नहीं है । आशय यह है कि असिद्ध प्रमाण पंचक निवृत्ति को अभाव ज्ञान का निमित्त आप भी नहीं मानते । क्योंकि प्रयत्न करने पर भी प्रत्यक्षादि प्रमाणपंचक की प्रवृत्ति न हो तभी उसकी निवृत्ति को अभाव-साधनरूप में बताया गया है । श्लोकवार्तिक में भी यही कहा गया है कि—

“उन देशों में बार बार जाने पर भी यदि पदार्थोपलब्धि नहीं होती तो उसका दूसरा कोई कारण न होने से वहाँ वह पदार्थ ही असत् समझा जाता है” ।

[अज्ञात प्रमाणपंचकनिवृत्ति से अभावज्ञान अशक्य]

असिद्ध प्रमाणपंचक निवृत्ति अभाव ज्ञान का निमित्त नहीं है—इसके विरुद्ध यह कहना भी शक्य नहीं है कि—जैसे इन्द्रिय स्वयं अतीन्द्रिय होने के कारण ज्ञात न होकर भी ज्ञानजनक होती है इस प्रकार अज्ञात भी प्रमाणपंचकनिवृत्ति अभावज्ञान को उत्पन्न करेगी ।—क्योंकि इन्द्रिय तो भावात्मक वस्तु है, प्रमाणपंचकनिवृत्ति अभावात्मक तुच्छ है, तुच्छ किसी का जनक नहीं हो सकता, अन्यथा वह तुच्छ न होकर भावरूप बन जायेगा क्योंकि उत्पादकतालक्षणयुक्त वस्तु सावात्मक होती है । इस का सार यह है कि विषये में साधनाभाव का निश्चय प्रमाणपंचकनिवृत्तिमूलक नहीं है ।

एव आत्मसंबन्धिप्रमाणपंचकनिवृत्तिमूलक भी वह नहीं हो सकती क्योंकि यहाँ दो विकल्प घट नहीं सकते । प्रथम विकल्प—जिस काल में साधनाभाव का निश्चय करना है, क्या उस काल में आत्मसंबन्धी प्रमाणपंचकनिवृत्ति को उसका निमित्त मानेंगे या दूसरा विकल्प—अतीत-अनागत काल सबन्धी निवृत्ति को भी उसका निमित्त मानेंगे ? प्रथम विकल्प की बात युक्त नहीं है क्योंकि यहाँ अनैकान्तिक दोष इस प्रकार लगता है कि गंगातटस्थी जितने रेणु कण है उनका सख्या परिमाण जानने के लिये तत्कालीन आत्मसम्बन्धी प्रत्यक्षादि सभी प्रमाण वहाँ निष्पल्य हैं फिर भी वहाँ सख्या परिमाण का अभाव नहीं माना जाता । अतीतानागतकालीनवाला दूसरा विकल्प भी युक्त नहीं, क्योंकि तत्कालसंबन्धी आत्मा में अतीत अनागत काल सबन्धी प्रमाणपंचक की निवृत्ति की संभावना ही नहीं हो सकती और वह सिद्ध भी कहाँ है ? इसलिये प्रमाणपंचक निवृत्ति साधनाभाव निश्चय का निमित्त नहीं बन सकती । सारे विचारों का निष्कर्ष यह है कि विज्ञानमन्यवस्तुनि०

[प्रासंगिकमभावप्रमाणनिराकरणम्]

यच्च-गृहीत्वा वस्तुसङ्काशं स्मृत्वा च प्रतियोगिनम् । मानसं नास्तिताज्ञानं जायतेऽज्ञानपेक्षया ॥

[श्लो० वा० सू० ५, अभाव ५० श्लो० २७]

इत्यभावप्रमाणोत्पत्तौ निमित्तप्रतिपादनम्, तत्र किं वस्त्वन्तरस्य प्रतियोगिसंसृष्टस्य ग्रहणं आहोस्त्विदं असंसृष्टस्य ? तत्र यथाह्यः पक्षः स न युक्तः प्रतियोगिसंसृष्टवस्त्वन्तरस्य प्रत्यक्षेण ग्रहणे प्रतियोगिनः प्रत्यक्षेण वस्त्वन्तरे ग्रहणाद् नाऽभावाख्यप्रमाणस्य तत्र तदभावप्राहकत्वेन प्रवृत्तिः, प्रवृत्तौ वा प्रतियोगिस्तत्त्वेऽपि तदभावप्राहकत्वेन प्रवृत्तेर्विपर्यस्तत्वात् प्रामाण्यम् । अथ प्रतियोग्य-संसृष्टवस्त्वन्तरग्रहणं तदा प्रत्यक्षेणैव प्रतियोग्यभावस्य गृहीतत्वात्तत्राभावाख्यं प्रमाणं प्रवर्तमानं व्यर्थम् । अथ प्रतियोग्यसंसृष्टतावगमो वस्त्वन्तरस्याभावप्रमाणसंपाद्यस्तर्हि तदप्यभावाख्यं प्रमाणं प्रतियोग्यसंसृष्टवस्त्वन्तरग्रहणे सति प्रवर्तते, तदसंसृष्टतावगमश्च पुनरप्यभावप्रमाणसंपाद्य इत्यनवस्था ।

तथा, प्रतियोगिनोऽपि स्मरणं किं वस्त्वन्तरसंसृष्टस्य अथाऽसंसृष्टस्य ? यदि संसृष्टस्य तदा नाऽभावप्रवृत्तिरिति पूर्ववद्वाच्यम् । अथाऽसंसृष्टस्य स्मरणं, ननु प्रत्यक्षेण वस्त्वन्तराऽसंसृष्टस्य प्रति-

कारिका का अन्य वस्तु विज्ञानात्मक द्वितीय प्रकार का अभावप्रमाण 'साध्याभावे साधनाभावः' इस व्यतिरेकनिश्चय का निमित्त नहीं बन सकता ।

[भीमांसक मान्य अभाव प्रमाण मिथ्या है]

अभाव प्रमाण की उत्पत्ति में वस्त्वन्तर का ग्रहण और प्रतियोगि के स्मरण को निमित्त बताते हुए जो यह कहा जाता है कि-

“वस्तु (अन्य वस्तु) की सत्ता गृहीत होने पर प्रतियोगी के स्मरण से इन्द्रियनिरपेक्ष 'वह नहीं है' इस प्रकार का मानस ज्ञान होता है ।”

यहाँ दो विकल्प सगत नहीं होते । प्रथम विकल्प यह है कि जो अन्य वस्तु का ग्रहण होता है वह प्रतियोगिविशिष्ट रूप से या दूसरा विकल्प-प्रतियोगि अविशिष्ट रूप से ? प्रथम का स्वीकार अयुक्त है क्योंकि प्रतियोगि सहित अन्य वस्तु (भूतलादि) का प्रत्यक्ष से ग्रहण होने पर अन्य वस्तु में प्रत्यक्ष से प्रतियोगी का ही ग्रहण हो गया फिर उसके अभाव को ग्रहण करने में अभावनामक प्रमाण की प्रवृत्ति कैसे ? अगर प्रवृत्ति होगी और प्रतियोगी के रहने पर भी उससे प्रतियोगी के अभाव का ग्रहण होगा तो कहना होगा कि वह अणवग्रहण मिथ्या है इसलिये उसमें प्रामाण्य ही नहीं है । दूसरे विकल्प का स्वीकार भी युक्त नहीं है क्योंकि प्रतियोगि से असंसृष्ट (=रहित) अन्यवस्तु का ग्रहण होने पर प्रत्यक्ष से ही प्रतियोगी का अभाव गृहीत हो गया फिर उसके ग्रहण में अभावनामक प्रमाण की प्रवृत्ति व्यर्थ हो जायेगी । यदि यह कहें कि-‘अन्य वस्तु में प्रतियोगी की असंसृष्टता प्रत्यक्ष से कहाँ गृहीत हुई है ? वह तो पहले भी अभाव प्रमाण से ही गृहीत हुयी है’-तो इस पर भी यही कहना है कि जैसे प्रस्तुत अभाव प्रमाण की प्रवृत्ति के पूर्व असंसृष्टता ग्राहक अभाव प्रमाण की प्रवृत्ति हुयी वैसे उस असंसृष्टताग्राहि अभावप्रमाण की प्रवृत्ति भी अन्य अभावप्रमाण से प्रतियोगी असंसृष्ट अन्य वस्तु के ग्रहण के बाद ही होगी । वहाँ भी प्रतियोगिअसंसृष्टता का बोध अन्य अभाव प्रमाण से करना होगा-इस प्रकार अनवस्था दुर्निवार है ।

योगिनो ग्रहणे तथाभूतस्य तस्य स्मरणं नान्यथा, प्रत्यक्षेण च पूर्वप्रवृत्तेन वस्तवन्तराऽसंसृष्ट-
प्रतियोगिग्रहणे पुनरप्यभावप्रमाणपरिकल्पनं व्यर्थम् । 'वस्तवसंकरसिद्धिश्च तत्प्राप्ताप्यसमाध्या ॥'
[श्लो० वा० सू० ३, अभाव ५० श्लो० २] इत्यभिधानात् तदर्थं तस्य परिकल्पनम्, तच्च प्रत्यक्षेणैव
कृतमिति तस्य व्यर्थता ।

अथाऽत्राप्यभावप्रमाणसंपाद्यः प्रतियोगिनोवस्तवन्तराऽसंसृष्टताग्रहस्तर्हि तथाभूतप्रतियोगि-
ग्रहणे तथाभूतस्य तस्य स्मरणम्, तत्सद्भावे चाऽभावप्रमाणप्रवृत्तिः, तत्प्रवृत्तौ च तस्याऽसंसृष्टताग्रहः,
तद्ग्रहे च स्मरणमित्येवं चक्रकबोधं भवन्तमनुब्रूयान्ति । नापि वस्तुमात्रस्य प्रत्यक्षेण ग्रहणमित्यभिधानं
शक्यम्, तथाभ्युपगमे तस्य वस्तवन्तरत्वासिद्धेः, प्रतियोगिनोऽपि प्रतियोगित्वस्य च, इति न प्रतियोगिनो
नियतरूपस्य स्मरणमिति सुतरामभावप्रमाणोत्पत्त्यभावः ।

[प्रतियोगिस्मरण से अभावप्रमाण की व्यवस्था दुर्घट]

प्रतियोगीस्मरण को निमित्त कहा गया है वहाँ भी दो विकल्प सावकाश है प्रथम विकल्प-
प्रतियोगी का स्मरण अन्य वस्तु (भूतलादि) से असंसृष्ट रूप में मानना ? या दूसरा विकल्प उस से
असंसृष्ट मानना ? अगर असंसृष्ट रूप में माना जाय तो पहले कहे गये अनुसार अभाव प्रमाण की
प्रवृत्ति ही अवश्य होगी । यदि असंसृष्ट का स्मरण माने तो यहाँ यह तो मानना ही होगा कि
प्रत्यक्ष से अन्य वस्तु से असंसृष्ट रूप में प्रतियोगी का ग्रहण होने पर ही वैसे स्मरण को अवकाश होगा,
अन्यथा नहीं । अब स्मृति से पूर्व प्रवृत्त प्रत्यक्ष से ही प्रतियोगी में अन्य वस्तु की असंसृष्टता का ग्रहण
हो गया तो फिर अभाव प्रमाण की व्यर्थ कल्पना क्यों की जाय ? श्लोक बार्त्तिक में-असकीर्ण वस्तु
की सिद्धि उसके ग्राहक प्रमाण के प्राप्ताप्य पर अवलम्बित है, ऐसा कहा गया है तो उस का तात्पर्य
यह है कि भावग्राहक प्रमाण प्रत्यक्षादि भावात्मक है तो अभावग्राहक प्रमाण अभावात्मक होना
चाहिये अन्यथा भाव और अभाव की सकीर्णता हो जायगी । इस से यह सिद्ध होता है कि अभाव-
प्रमाण की कल्पना अभाव ग्रहण के लिये की गयी है किन्तु पूर्वोक्त रीति से यदि उसका ग्रहण प्रत्यक्ष
से ही हो गया तो फिर अभावप्रमाण की व्यर्थता स्पष्ट है ।

[अभावप्रमाण पक्ष में चक्रकावतार]

प्रत्यक्ष से-प्रतियोगी में अन्यवस्तु से असंसृष्टता का ग्रहण न मान कर अभावप्रमाण से ही
माना जाय तो यहाँ चक्रक दोष का अनुबन्ध आपको लगेगा क्योंकि अन्यवस्तु से असंसृष्ट प्रतियोगी का
ग्रहण होने पर उस प्रकार का उस का स्मरण होगा, स्मरण के होने पर तन्निमित्तक अभावप्रमाण
की प्रवृत्ति होगी । अभावप्रमाण की प्रवृत्ति होने पर अन्यवस्तु की असंसृष्टता का ग्रहण होगा और यह
ग्रह होने पर स्मरण होगा । यह कहे कि-भूतलादि अन्य वस्तु का जो ग्रहण होता है वह केवल
तद्वस्तुरूप से ही होता है प्रतियोगी असंसृष्ट-असंसृष्टरूप से नहीं होता-तो यह अवश्य ही नहीं क्योंकि
तब वह भूतलादिअन्यवस्तुरूपता ही असिद्ध हो जायेगी, एवं प्रतियोगी घटादि केवल घटादिरूप से
ही ग्रहीत होगा तो उस का प्रतियोगित्व भी असिद्ध हो जायगा । इस का दुष्परिणाम यह होगा कि
अन्य वस्तु भूतलादि में अभाव के प्रतियोगीरूप में घटादि का नियताकार स्मरण ही नहीं होगा जो
अभावग्रह में अति जरूरी है । स्मरण न होने पर फिर अभावप्रमाण की उत्पत्ति का तो नितान्त
अभाव हो जायेगा ।

किंच, यदि अभावाख्यं प्रमाणमभावग्राहकमभ्युपगम्यते तदा तमेव प्रतिपादयतु, प्रतियोगिनस्तु निवृत्तिः कथं तेन प्रतिपादिता स्यात् ? अभावावप्रतिपत्तौ तन्निवृत्तिप्रतिपत्तिः । ननु सापि निवृत्तिः प्रतियोगिस्वरूपाऽसंस्पृशनी, ततश्च तत्प्रतिपत्तौ पुनरपि कथं प्रतियोगिनिवृत्तिसिद्धिः ? तन्निवृत्तिसिद्धेर ? [? द्वयेऽपर] तन्निवृत्तिसिद्धमभ्युपगमे अपरा तन्निवृत्तिस्तथाऽभ्युपगमनीयेत्यनवस्था ।

किंच अभावप्रतिपत्तौ प्रतियोगिस्वरूपं किमनुवर्तते व्यावर्तते वा ? अनुवर्तौ कथं प्रतियोगिनोऽभावः ? व्यावर्तौ कथं प्रतिषेधः प्रतिपादयितुं शक्यः ? 'तद्विविक्तप्रतिपत्तेस्तत्प्रतिषेधः' इति चेत् ? न, तवप्रतिभासने तद्विविक्तताया एव प्रतिपत्तुमशक्तेः । 'प्रतियोगिप्रतिभासाद् नायं दोषः' इति चेत् ? क्व तर्हि प्रतिभासः ? यदि प्रत्यक्षे, न युक्तः, तत्सद्भावसिद्ध्या तन्निवृत्त्यसिद्धेः । 'स्मरणे तस्य प्रतिभास' इति चेत् ? न, तत्रापि येन रूपेण प्रतिभाति न तेनाऽभावः, येन प्रतिभाति न तेन निषेधः । तदेवं यदि प्रतियोगिस्वरूपाऽहम्योऽभावस्तथापि तत्प्रतिपत्तौ न तन्निवृत्तिसिद्धिः । अनन्यद्वयेऽपि तत्प्रतिपत्तौ प्रतियोगिनः प्रतिपन्नत्वाद् न निषेधः ।

[अभाव प्रमाण से प्रतियोगिनिवृत्ति की असिद्धि]

नयी एक बात यह विचारणीय है कि अगर अभावनामक प्रमाण को अभाव का ग्राहक माना है तो उस से प्रतियोगी उल्लेख शून्य केवल अभाव का ही प्रतिपादन होना चाहिये, फिर उससे प्रतियोगी की निवृत्ति यानी प्रतियोगी गभित अभाव का प्रतिपादन कैसे होगा ? यदि कहा जाय कि अभाव का बोध होने पर बाद में उससे प्रतियोगी की निवृत्ति का बोध होता है तो यहाँ भी प्रतियोगी अस्पृशी केवल निवृत्ति का ही बोध मानना चाहिये । तब फिर से यही प्रश्न ऊठेगा कि अभावप्रमाण से केवल निवृत्ति का ही बोध हो सकता है तो प्रतियोगीनिवृत्ति की सिद्धि कैसे होगी ? इस निवृत्ति की सिद्धि के लिये अगर अन्य तथाभूत निवृत्ति का अंगीकार करे तो उस की भी सिद्धि के लिये अन्य तथाभूत निवृत्ति माननी पड़ेगी तो अनवस्था चलेगी ।

[अभाव गृहीत होने पर प्रतियोगी का निषेध कैसे ?]

अभावप्रमाण वादी को यह भी प्रश्न है कि अभावप्रमाण से अभावबोध होने पर प्रतियोगी के स्वरूप की अनुवृत्ति होती है या निवृत्ति ? अगर अनुवृत्ति होती है तो फिर उसका अभाव कैसे हो सकता है ? प्रतियोगी की अनुवृत्ति होने पर तो उसका सद् रूप से बोध होने की संभावना है किन्तु उसके अभाव का बोध नहीं हो सकता । अगर कहे अनुवृत्ति नहीं, निवृत्ति मानते हैं तो वहाँ प्रतियोगी का निषेध कैसे होगा ? प्रतियोगी के निषेध के लिये तो उसका भान आवश्यक है । 'प्रतियोगी से विविक्त यानी विरहित का बोध होता है इसलिये प्रतियोगी का निषेध करते हैं'—ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि प्रतियोगी के प्रतिभास के बिना प्रतियोगी विविक्तता का ग्रहण होना अशक्य है । यदि कहा जाय कि 'उस वस्तु प्रतियोगी का प्रतिभास होता है इसलिये विविक्तता के ग्रहण से निषेध शक्य है'—तो इस पर प्रश्न होगा कि कौनसे विज्ञान में वहाँ प्रतियोगी का प्रतिभास होता है, प्रत्यक्ष में या स्मरण में ? यदि प्रत्यक्ष में प्रतियोगी का प्रतिभास भाने तो वह अयुक्त है, क्योंकि प्रत्यक्ष से तो उसके सद्भाव की सिद्धि होने पर उसकी निवृत्ति ही असिद्ध हो जायगी । स्मरण में प्रतियोगी का प्रतिभास माना जाय तो वह ठीक नहीं है क्योंकि जिस अतीतादि रूप से उसका प्रतिभास होता है उस रूप से तो वहाँ उसका अभाव है ही नहीं और जिस वर्तमानादिरूप से उसका भान होता है

अपि च तद् अभावाख्यं प्रमाणं निश्चितं सत् प्रकृताभावनिश्चयनिमित्तत्वेनाऽभ्युपगम्यते ? आहो-
स्त्विद् अनिश्चितं ? इति विकल्पद्वयम् । यद्यनिश्चितमिति पक्षः, स न युक्तः, स्वयमन्यवस्थितस्य खरविषा-
णादेरिव अन्यनिश्चायकत्वाऽभोगात् । इन्द्रियादेस्त्वनिश्चितस्यापि रूपाविज्ञानं प्रति कारणत्वाद् निश्चा-
यकत्वं युक्तम् न पुनरभावप्रमाणस्य, तस्यापरिज्ञानं प्रति कारणत्वाऽसम्भवात्, तदसम्भवश्च प्रमाणा-
भावात्मकत्वेनाऽवस्तुत्वात् । वस्तुत्वेऽपि तस्यैव प्रमेयाभावनिश्चयरूपत्वेनाऽभ्युपगमाहर्त्वात् ।

नापि द्वितीयः पक्षः, यतस्तन्निश्चयोऽन्यस्मादभावाख्यात् प्रमाणादभ्युपगम्येत ? प्रमेयाभावाद्
वा ? तत्र यदि प्रथमपक्षः स न युक्तः, अनवस्थाप्रसंगाद् । तथाहि-अभावप्रमाणस्याभावप्रमाणाभिनिश्च-
ितस्याभावनिश्चायकत्वम्, तस्याप्यन्याभावप्रमाणाद्, इत्यनवस्था । अथ प्रमेयाभावात् तन्निश्चयः, सोऽपि
न युक्तः इतरेतराश्रयदोषप्रसंगात् । तथाहि-प्रमेयाभावनिश्चयात् प्रमाणाभावनिश्चयः, सोऽपि प्रमाणा-
भावनिश्चयाद् इति इतरेतराश्रयत्वम् । नापि स्वसंवेदनात् प्रमाणाभावनिश्चयः, तस्य भवताऽनभ्युपग-
मात् । तन्न अभावाख्यं प्रमाणं सम्भवति । सम्भवेऽपि न सत् प्रमाणचिन्ताहंमिति प्रतिपादितम्, प्रति-
पादयिष्यते च प्रमाणचिन्तावसरेऽत्रैव । तन्नाभावप्रमाणादपि विपक्षे साधनाभावनिश्चयः । अतो न
अवर्धननिमित्तोऽपि प्रकृतव्यतिरेकनिश्चयः, तदभावाद् न प्रकृतसाध्ये प्रकृतहेतोर्निवमलक्षणसंबन्धनिश्चयः ।

उस रूप से उसका निषेध नहीं हो सकता क्योंकि उस रूप से निषेध करने के लिये तो उस रूप से उसका
प्रतिमान जरूरी है । इसप्रकार यह फलित होता है कि प्रतियोगीस्वरूप से अभाव यदि भिन्न हो तो
भी उसका बोध होने पर प्रतियोगी की निवृत्ति सिद्ध नहीं हो सकती । यदि वह अभाव प्रतियोगी
स्वरूप से अभिन्न है तब तो अभाव का ग्रहण उस के प्रतियोगी के ही ग्रहणस्वरूप होने से उसका
निषेध अशक्य है ।

[स्वयं अनिश्चित अभावप्रमाण निरूपयोगी है]

अभावप्रमाण के अन्य भी दो विकल्प नहीं घट सकते । प्रथम विकल्प-अभावनामक प्रमाण
स्वयं निश्चित होकर प्रकृत अभावनिश्चय के निमित्तरूप में माना गया है ? या दूसरा विकल्प-स्वयं
अनिश्चित होकर ? स्वयं अनिश्चित होकर वह अभावनिश्चय का निमित्त बने यह प्रथम विकल्प
ठीक नहीं है क्योंकि जो अपने आप में व्यवस्थित यानी निश्चित नहीं है जैसे कि गंधे का सींग आदि,
वह अन्य पदार्थ का निश्चायक नहीं हो सकता । यद्यपि इन्द्रियादि अतीन्द्रिय पदार्थ स्वयं अज्ञात होते
हैं फिर भी वे यत् रूपादिज्ञान के कारणरूप में सिद्ध हैं अतः स्वयं अनिश्चित होने पर भी उस की
अन्यनिश्चायकता हो सकती है, किन्तु अभावप्रमाण की तो नहीं ही हो सकती । कारण, वह किसी भी
प्रकार के ज्ञान का कारण बनता हो यह सम्भवित नहीं है । सम्भवित इसलिये नहीं है कि वह स्वयं
प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाण के अभावरूप में माना गया है और अभाव नुच्छ होने से अवस्तुभूत है । अगर
वह वस्तुभूत हो तो उसे ही प्रमेयाभाव के निश्चयरूप में मान लेना उचित है न कि प्रमाण पचक-
निवृत्तिरूप ।

[अभावप्रमाण का निश्चय करने में अनवस्थादि]

अभावनामक प्रमाण स्वयं निश्चित होकर प्रकृत अभावनिश्चय का निमित्त बनता है- यह
द्वितीय पक्ष भी उचित नहीं है । क्योंकि स्वयं निश्चित रहने वाला वह अभावप्रमाण अन्य कोई
अभावनामक प्रमाण से निश्चित होता है या प्रमेयाभाव से ? यदि प्रथम पक्ष लिया जाय तो अनवस्था

न चान्वय-व्यतिरेकनिश्चयव्यतिरेकेणान्यतः कुतश्चित् तन्निश्चयः, नियमलक्षणस्य संबन्धस्य यथोक्तान्वयव्यतिरेकव्यतिरेकेणाऽसम्भवात् । तथाहि-य एव साधनस्य साध्यसङ्कावे एव भावः प्रथमेव तस्य साध्ये नियमः, साध्याभावे साधनस्यावश्यतयाऽभाव एव यः अथमेव वा तस्य तत्र नियमः । अतो यदेवान्वयव्यतिरेकयोरेकलक्षणयोर्निश्चायकं प्रमाणं तदेव नियमस्वरूपसम्बन्धनिश्चायकम्, तन्निश्चायकं च प्रकृतसाध्यसाधने हेतोर्न सम्भवतीति प्रतिपादितम् । तस्मानुमानादपि ज्ञातुव्यापारलक्षण-प्रमाणसिद्धिः ।

अथापि स्यात्-बाह्येषु कारकेषु व्यापारवस्तु फलं दृष्ट्यु, अन्यथा सिद्धस्वभावानां कारकाणा-मेकं धात्वर्थं साध्यमनङ्गीकृत्य कः परस्परं सम्बन्धः । अतस्तदन्तरालवर्तिनी सकलकारकनिष्पाद्या-

दोष का प्रसंग होने से वह युक्त नहीं है वह इस प्रकार-प्रकृताभावनिश्चायक अभावनामक प्रमाण का निश्चय अन्य अभावनामक प्रमाण से होगा । वह अन्य अभावनामक प्रमाण यदि स्वयं अनिश्चित रहेगा तो काम नहीं आयेगा इसलिये उसका निश्चायक अन्य अभावप्रमाण मानना होगा, इस रीति से अनवस्था चलेगी । 'प्रमेयाभाव से अभावप्रमाण का निश्चय होगा' यह दूसरा पक्ष इतरेतराश्रयदोष प्रसंग के कारण युक्त नहीं है । इतरेतराश्रय इस प्रकार-प्रमेयाभाव के निश्चय से प्रमाणाभाव का यानी प्रत्यक्षादिप्रमाण पञ्चकनिवृत्तिरूप अभावप्रमाण का निश्चय होगा और इस अभावप्रमाण का निश्चय होने पर उस प्रमेयाभाव का निश्चय होगा इस प्रकार अन्योन्याश्रय हो जाता है ।

प्रमाणाभाव यानी अभावप्रमाण स्वयं स्वनिश्चायक है अर्थात् स्वसंवेदन से ही उसका निश्चय होता है यह तो अभाव प्रमाणवादी भीमासक बोल भी नहीं सकता क्योंकि उसके मत में प्रमाण को स्वप्रकाश नहीं माना जाता । निष्कर्ष यह आया कि किसी भी रीति से अभावनामक प्रमाण का सभव नहीं है । कदाचित् सभव होने पर भी उपरोक्त रीति से वह असंगत होने से उसके विषय में प्रमाण-चिन्ता करने लायक नहीं है-यह कुछ अर्थ में तो कह दिया है और आगे चल कर इसी ग्रन्थ में कहा भी जायेगा जब प्रमाण चिन्ता का अवसर आयेगा । अभी तो प्रस्तुत में यह सिद्ध हुआ कि विपक्ष में साधनाभाव का निश्चय अभाव से नहीं होता । इसी लिये 'साध्याभाव होने पर साधनाभाव होता है । यह व्यतिरेक-निश्चय अदर्शन के निमित्त से भी नहीं होता है यह भी सिद्ध हुआ । और व्यतिरेक निश्चय अशक्य होने पर प्रकृत साध्य और प्रकृत हेतु का नियमात्मक सवध भी निश्चित नहीं होता है । [अभाव प्रमाण चर्चा समाप्त]

[नियमरूप संबंध का अन्य कोई निश्चायक नहीं है]

अन्वय निश्चय और व्यतिरेकनिश्चय के अभाव में अन्य कोई ऐसा साधन नहीं है जिससे नियम का निश्चय हो, क्योंकि पूर्वकथित अन्वय-व्यतिरेक निश्चय के अभाव में नियम रूप सम्बन्ध की कोई संभावना ही नहीं है । वह इस प्रकार-'साध्य का सङ्काव होने पर ही जो साधन का सङ्काव होता है यही 'साधन का साध्य में नियतभाव' यानी नियम है । तथा 'साध्य का अभाव होने पर जो साधन का अवश्यमेव अभाव होता है' यही साध्य का साधन के साथ नियम है । इस से यह स्पष्ट हो जाता है कि पूर्वकथितस्वरूप वाले अन्वय-व्यतिरेक का निश्चायक जो प्रमाण है वही नियमस्वरूप सम्बन्ध का भी निश्चायक है । यह तो पहले ही कह दिया है कि प्रकृत साध्य ज्ञातुव्यापार की सिद्ध करने के लिये अर्थप्रकाशन रूप हेतु में नियमसम्बन्ध निश्चायक कोई प्रमाण नहीं है । निष्कर्ष यह है कि द्वितीय मूल विकल्प में अनुमान से भी ज्ञातुव्यापार रूप प्रमाण की सिद्धि नहीं हो सकती ।

ऽनिमित्तफलजनिका व्यापारस्वरूपा क्रियाऽभ्युपगन्तव्या, इति प्रकृतेऽपि व्यापारसिद्धिरिति ।-एतद-
सम्बद्धं, विकल्पानुपपत्तेः । तथाहि-व्यापारोऽभ्युपगम्यमानः किं कारकजन्योऽभ्युपगम्यते आहोस्त्वद्
अजन्य इति विकल्पद्वयम् । तत्र यद्यजन्य इति पक्षः सोऽयुक्तः, यतोऽजन्योऽपि किं भावरूपोऽभ्युपगम्यते
आहोस्त्वद्भावस्वरूपः ? यद्यभावरूप इत्यभ्युपगमः, सोऽप्ययुक्तः, यतोऽभावरूपत्वे तस्याऽर्थप्रकाशक्षण-
फलजनकत्वं न स्यात्, तस्य फलजनकत्वविरोधात् । अविरोधे वा फलार्थिनः कारकान्वेषणं व्यर्थं
स्यात्, तत एवाभिमतफलनिष्पत्तेर्विश्वमदरिद्रं च स्यात् । तस्मात्भावरूपो व्यापारोऽभ्युपगन्तव्यः ।

अथ भावरूपोऽभ्युपगमविषयः, तदाऽत्रापि वक्तव्यम्-किमसौ नित्यः आहोस्त्वद् अनित्य
इति ? तत्र यदि नित्य इति पक्षः, सोऽसंगतः, नित्यभावरूपव्यापाराभ्युपगमेऽन्वादीनामप्यर्थ-
दर्शनप्रसंगः, सुप्ताद्यभावः, सर्वसर्वज्ञताभावप्रसंगश्च । कारकान्वेषणवैयर्थ्यं तु व्यक्तम् । अथाऽनित्य
इत्यभ्युपगमः, सोऽप्यलौकिकः, अजन्यस्य भावस्याऽनित्यत्वेन केनचिदनभ्युपगमात् । अथ बदेत्-
‘मयैवाभ्युपगतः’, तत्रापि वक्तव्यम्-किं कालान्तरस्थायी उत क्षणिकः ?

[व्यापार सिद्धि के लिये नविन कल्पनाएँ]

ज्ञातृव्यापार को सिद्ध करने के लिये यदि पुनः यह कहा जाय कि-‘कोई भी बाह्य कारक
उदासीन रहे तब तक कार्योत्पत्ति नहीं हो पाती किंतु उदासीनता को छोड़कर सक्रिय (=व्यापारवत्)
वने हुए बाह्य कारको के रहते ही फलोत्पत्ति देखी जाती है । ऐसा न माने तो यह प्रश्न दुरुत्तर हो
जायगा कि अपने अपने स्वभाव से सम्पन्न बाह्य कारक चक्र किसी एक ‘छिद्’ आदि बातु के छेदन
क्रियावि अर्थ को सिद्ध करने में उद्यत होगा तब उन कारको में परस्पर सबादी ऐसा कौन सम्बन्ध
होगा जिससे एक कार्य के साथ उन कारको का मेल बन सके ? इसलिये यही मानना होगा कि
कारको का सनिधान और छेदन क्रिया निष्पत्ति इनके बीच में सकल कारको से उत्पन्न वाञ्छित फल
निष्पादक कुठार की हड्ढ प्रहारादि कोई एक व्यापार स्वरूप क्रिया होती है । तो इसी प्रकार प्रस्तुत में
भी प्रमाणोत्पत्ति के पूर्व ज्ञाता का कोई न कोई व्यापार सिद्ध होता है ।’-

किंतु यह बात सवधरहित है क्योंकि इसके उपर, कोई विकल्प घटता नहीं है । जैसे कि-
प्रथम विकल्प, बीच में जिस व्यापार की कल्पना की जाती है वह कारको से उत्पन्न होता है या
(दूसरा विकल्प) उत्पन्न ही नहीं होता ? दूसरा विकल्प नहीं घट सकता, क्योंकि उसके उपर दो
प्रश्न हैं-(A) वह अजन्य व्यापार भावरूप मानते हैं ? या (B) अभावरूप ? अभावरूप का अगीकार
करेगे तो वह अयुक्त है यदि वह अभावरूप होगा तो उसमें अर्थप्रकाशन स्वरूप फल की जनकता नहीं
घटेगी, क्योंकि अभाव को किसी कार्य की उत्पादकता के साथ विरोध है । विरोध नहीं है
यह तो नहीं कह सकते क्योंकि तब तो फलार्थी की कारको की खोज व्यर्थ हो जायगी, कारण,
सर्वत्र सुलभ अभाव से ही वाञ्छित फल उत्पन्न हो जाने से विश्व में फिर कौन दरिद्र रहेगा । निष्कर्ष-
अभावरूप व्यापार नहीं माना जा सकता ।

[अजन्य भावरूप व्यापार नित्य है या अनित्य ?]

(A) अजन्य व्यापार को यदि भावस्वरूप माना जाय तो यहाँ भी कुछ कहना है-यथा वह
नित्य है या अनित्य ? अगर नित्य पक्ष माना जाय तो वह सगत नहीं है, क्योंकि कारक-व्यापार
को नित्यभाव रूप मानने पर अन्य पुरुष को भी पदार्थों का दर्शन होने की आपत्ति होगी, एवं सुषुप्ति

यदि कालान्तरस्थायी तदा “क्षणिका हि सा न कालान्तरमवतिष्ठते” [] इति वचः परित्यजेत : कारकान्वेषणं चात्रापि पक्षे फलार्थिनामसगतम्, कियत्कालस्थाय्यजन्यभावस्वरूपव्यापाराभ्युपगमे तत्कालं यावत् तत्फलस्यापि निष्पत्तेः आव्यापारविनाशमर्थप्रकाशलक्षणकार्यसद्भावाद्भवत्व-सूत्रार्थिनामभावः स्यात् ।

अथ क्षणिक इति पक्षः, सोपि न युक्तः, क्षणानन्तरं व्यापाराऽसत्त्वेनार्थप्रतिभासाभावाद् अपग-तार्थप्रतिभास सर्वं जगत् स्यात् । अथ स्वत एव द्वितीयाविक्षणेषु व्यापारोत्पत्तेर्नायं दोषः, अजन्यत्वं तु तस्यापरकारकजन्यत्वाभावेन । नैतदस्ति, कारकानायत्तस्य देश-कालस्वरूपप्रतिनियमाभावस्वभाव-तायाः प्रतिपादनात् । किञ्च, अनवरतक्षणिकाऽजन्यव्यापाराभ्युपगमे तद्वजःसार्थप्रतिभासस्यापि तथैव भावात् सुप्ताद्यभावदोषस्तदवस्थः । तन्नाजन्यव्यापाराभ्युपगमः श्रेयान् ।

दशा का अभाव हो जायगा, तथा सभी लोग सर्वज्ञ बन जाने की आपत्ति होगी । कारको की खोज की निरर्थकता तो स्पष्ट है क्योंकि भावरूप व्यापार से प्रमाणफलधारा सतत बहती रहेगी तो सुप्ति में ज्ञानाभाव कैसे होगा ?

अगर कहे कि अजन्य भावात्मक व्यापार अनित्य है यह हम मानते हैं—तो वह भी लोकबाह्य है, क्योंकि अजन्य भाव को कोई भी बुद्धिमान् लोक अनित्य नहीं मानते । अब आप कहेंगे कि—हम अजन्यभाव को अनित्य मानते हैं—तो उस पर भी दो प्रश्न हैं—C क्या वह अन्यकाल में [कुछ क्षणों तक] रहने वाला अनित्य है ? या D सर्वथा क्षणिक है ?

[व्यापार कालान्तरस्थायी नहीं हो सकता]

C यदि अजन्य भावात्मक अनित्य व्यापार को कालान्तरस्थायी माना जाय तो आपका यह वचन निरर्थक होगा कि “वह (क्रिया) क्षणिक होने के नाते अन्य काल में अवस्थित नहीं रहती” । तथा इस पक्ष में भी फलार्थियों द्वारा कारको की खोज व्यर्थ हो जाने की आपत्ति दुर्निवार है, क्योंकि व्यापार कारकजन्य नहीं है । तथा, कुछ समय तक जीने वाले अजन्य भावात्मक व्यापार को मानने में अन्धापन और बेहोशी का भी अभाव हो जाने की आपत्ति होगी क्योंकि जितने काल वह जीने वाला है उतने काल में तो उसके फल की निष्पत्ति निर्वचिरूप से हो जायेगी, अर्थात् व्यापार नष्ट हो जाय तब तक तो (नाश के पहले) अर्थप्रकाश स्वरूप कार्य हो ही जायगा फिर अन्धा किसको कहना, बेहोश किसको बताना ? ।

[क्षणिक अजन्य व्यापार दक्ष भी अयुक्त है]

(B) यदि अजन्य भावात्मक अनित्य व्यापार क्षणिक होने का पक्ष किया जाय तो वह भी अयुक्त है, क्योंकि एक ही क्षण के बाद त्वरित व्यापारध्वंस हो जाने से अर्थ का किसी को भी प्रतिभास ही नहीं होगा तो सारे जगत् में अर्थ प्रतिभास का दुष्काल पड़ जायेगा । यदि यह कहे कि—दूसरे क्षण में नये नये व्यापार की उत्पत्ति हो जाने से कोई दुष्काल आदि दोष नहीं होगा एवं इस उत्पत्ति के साथ पूर्वकथित अजन्यत्व को कोई विरोध होने की भी सम्भावना नहीं है क्योंकि नया नया व्यापार अपने आप ही उत्पन्न हो जाता है, अन्य कारको को पराधीन जन्यता उसमें नहीं है ।—तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि पहले यह कह आये है कि जो कारकाधीन नहीं होता उसका स्वभाव किसी देश-काल या स्वरूप के बन्धन में नहीं होता । दूसरा एक दोष यह है—नित्य नये नये व्यापार

अथ जन्यो व्यापार इति पक्षः कक्षीक्रियते, तदाऽत्रापि विकल्पद्वयम्-किमसौ जन्यो व्यापारः क्रियात्मक उत तवनात्मक इति ? तत्र यदि प्रथमः पक्षः स न युक्तः, अत्रापि विकल्पद्वयानतिवृत्तेः । तथाहि-सापि क्रिया किं स्पन्दात्मिका उत अस्पन्दात्मिका ? यदि स्पन्दात्मिका तदाऽऽत्मनो निश्चलत्वाद् अन्येषां कारकाणां व्यापारसङ्घातेऽपि व्यापारो न स्यात्, यदर्थाज्यं प्रयासस्तदेव स्थितं भवतैवमभ्युपगच्छता । अथाऽपरिस्पन्दात्मिका क्रिया व्यापारस्वभावा । न, तथाभूतायाः परिस्पन्दाऽभावरूपतया फलजनकत्वायोगात्, अभावस्य जनकत्वविरोधात् । न च क्रिया कारणफलापान्तरालवर्तिनी परिस्पन्दास्वभावा तद्विपरीतस्वभावा वा प्रमाणगोचरधारिणी इति न तस्याः सद्व्यवहारविषयत्वमभ्युपगन्तुं युक्तम् । इति न क्रियात्मको व्यापारः ।

नापि तदनात्मको व्यापारो अंगीकर्तुं युक्तः, तत्रापि विकल्पद्वयप्रवृत्तेः । तथाहि-किमसाव-क्रियाऽऽत्मको व्यापारो बोधस्वरूपः, अबोधस्वरूपो वा ? यदि बोधस्वरूपः, प्रमातृवन्न प्रमाणान्तरगम्यताऽभ्युपगन्तुं युक्ता । अथाऽबोधस्वभावः, नायमपि पक्षः, बोधात्मकज्ञातुव्यापारस्याऽबोधात्मकत्वासंसम्भवात् । न हि बिभ्रूपस्याऽबिभ्रूवो व्यापारो युक्तः, 'जानाति' इति च ज्ञातुव्यापारस्य बोधात्मकस्यैवाभिधानात् । तन्न अबोधस्वभावोऽपि व्यापारः ।

की उत्पत्ति मानने पर उससे जन्य नया नया अर्थप्रतिभास भी आप को मानना पड़ेगा, तो पूर्ववत् सुषुप्ति आदि के अभाव की आपत्ति दुनिवार रहेगी । निष्कर्ष-अजन्य व्यापार का अंगीकार किसी भी तरह कल्याणकर नहीं है ।

[जन्य व्यापार किरारूप है या अक्रियारूप ?]

व्यापार कारकजन्य है यह पक्ष माना जाय तो यहा भी दो विकल्प को अवकाश है-[१] यह जन्य व्यापार क्या क्रियात्मक है, [२] या क्रियानात्मक है ? यदि प्रथम का पक्ष क्रिया जाय तो वह भी युक्त नहीं है क्योंकि यहाँ दो विकल्प का अतिक्रम शक्य नहीं है, [A] क्रियात्मक व्यापार पक्ष में क्रिया का स्वरूप स्पन्दात्मक है, [B] या अस्पन्दात्मक ? अगर कहे-[A] स्पन्दात्मक मानते हैं, तब तो अन्य कारकों के व्यापार का अस्तित्व सम्व होने पर भी आत्मा निश्चल-अक्रिय होने से उसमें क्रियात्मक व्यापार की संगति नहीं होगी । क्या अच्छा किया आपने ? । ज्ञाता के व्यापार को सिद्ध करने के लिये तो यह उपक्रम किया और यहा आकर उसी का त्याग कर दिया ।

[B] यदि अस्पन्दात्मक क्रिया को व्यापार स्वभाव माना जाय तो यह उचित नहीं, क्योंकि व्यापार स्वभाव अस्पन्दात्मक क्रिया का अर्थ हुआ परिस्पन्दाभावरूप क्रिया । ऐसी क्रिया फलोत्पादक नहीं हो सकती क्योंकि अभाव का उत्पादकता के साथ विरोध है ।

क्रिया चाहे स्पन्दात्मक हो या उससे विपरीत स्वभाव वाली हो, कारणों का सनिधान और कार्योत्पत्ति के बीच किसी भी रूप में वह क्रिया प्रमाणपथ सचरणशीला ज्ञानी प्रमाण से गृहीत नहीं होती, अतः सद्व्यवहार के विषयरूप में उस क्रिया का अंगीकार युक्त नहीं है । निष्कर्ष, व्यापार किरारूप नहीं हो सकता ।

[अक्रियात्मक व्यापार ज्ञानरूप है या अज्ञानरूप ?]

व्यापार को अक्रियात्मक रूप में मान लेना भी युक्त नहीं है । कारण, यहाँ भी दो विकल्प सामने आयेंगे, (१) क्रियानात्मक व्यापार क्या बोधस्वरूप है या (२) अबोधस्वरूप है (१) यदि

किं च, असौ ज्ञातृव्यापारो धर्मस्वभावः, उत धर्मस्वभावः ? इति पुनरपि कल्पनाद्वयम् । धर्म-स्वरूपत्वे ज्ञातृवक्ष प्रमाणान्तरगम्यत्वमित्युक्तम् । धर्मस्वभावत्वेऽपि धर्मसो ज्ञातृव्यतिरिक्तो व्यापारः, अव्यतिरिक्तः, उभयम्, अनुभवं चेति चत्वारो विकल्पाः । न तावद् व्यतिरिक्त, तत्त्वे संबन्धाभावेन 'ज्ञातृव्यापारः' इति व्यपदेशाऽयोगात् । अव्यतिरेके ज्ञातेव तत्स्वरूपवद् नापरो व्यापारः । उभयपक्षस्तु विरोधमपरिहृत्य नाम्युपगमनीयः । अनुभयपक्षस्तु अन्यान्यव्यवच्छेदरूपाणामेकविधानेनापरनिषेधा-द्युक्तः इति प्रतिपादितम् ।

किं च व्यापारस्य कारकजन्यत्वाभ्युपगमे तज्जनने प्रवर्तमानानि कारकाणि किमपरव्यापार-भाञ्जि प्रवर्तन्ते, उत तन्निरपेक्षाणि ? इति विकल्पद्वयम् । यन्नाद्यो विकल्पः, तदा तद्व्यापारजननेऽपि तैरपरव्यापारभाञ्जिः प्रवर्तितव्यम्, तज्जननेऽप्यपरव्यापारयुग्मिः प्रवर्तितव्यमित्यनवस्थितेन फल-जननव्यापारोद्भूतिरिति तत्फलस्याप्यनुत्पत्तिप्रसङ्गाद् न व्यापारपरिकल्पनं श्रेयः । अथ अपरव्यापार-मन्तरेणापि फलजनकव्यापारजनने प्रवर्तन्ते इति नायं दोषः, तर्हि प्रकृतव्यापारमन्तरेणापि फलजनने प्रवर्तितव्यन्त इति किमनुपलभ्यमानव्यापारकल्पनप्रयासेन ?

वह बोधस्वरूप होगा तो प्रमाता को जैसे अन्य कोई प्रमाण का विषय नहीं मानते है उस प्रकार बोधात्मक व्यापार को भी अन्य प्रमाण का विषय मानना युक्त नहीं होगा । (२) अबोधस्वभाव व्यापार का पक्ष भी युक्त नहीं है, क्योंकि ज्ञाता का व्यापार बोधात्मक ही होने से उसकी अबोधस्वरूपता का समभव नहीं है । ज्ञाता स्वयं ज्ञानमय है इसलिये उसके व्यापार को अज्ञानमय मानना अयुक्त है । 'ज्ञानता है' इस प्रकार बोधात्मक ही ज्ञातृव्यापार बोला जाता है । फलित यह होता है कि ज्ञातृ-व्यापार अबोधस्वरूप नहीं हो सकता ।

[ज्ञातृव्यापार धर्मरूप है या धर्मिरूप ?]

यह भी विचार करने योग्य है कि यह ज्ञातृव्यापार स्वयं धर्मिरूप है या धर्मरूप ? धर्मिरूप होने पर तो ज्ञाता जैसे प्रमाणान्तर गम्य नहीं है वैसे व्यापार भी प्रमाणान्तर गम्य न होगा यह तो अभी ही बोधस्वभाव विकल्प में कह दिया । धर्मरूप व्यापार पक्ष में चार विकल्प हैं (१) धर्मिरूप ज्ञाता से वह व्यापार भिन्न है, (२) या अभिन्न है, (३) अथवा भिन्नाभिन्न उभयरूप है, (४) या फिर दोनों में से एक भी नहीं ? भिन्न है—यह प्रथम पक्ष ठीक नहीं है क्योंकि तब उसका धर्मों के साथ कोई संबंध न होने से 'ज्ञाता का व्यापार' इस प्रकार नहीं बोल सकेंगे । यदि अभिन्न माना जाय तो वह ज्ञातारूप ही हुआ, जैसे उस ज्ञाता का स्वरूप उससे अभिन्न होता है तो वह ज्ञातारूप ही होता है इसलिये व्यापार धर्मों से कोई अलग तत्त्व नहीं हुआ । भिन्नाभिन्न उभय पक्ष विरोध का परिहार किये बिना नहीं माना जा सकता क्योंकि भिन्न और अभिन्न परस्पर विरोधी होने से एकरूप नहीं हो सकता । 'भिन्न-अभिन्न दोनों में से एक भी नहीं' यह चौथे विकल्प के ऊपर ता पहले भी कहा है कि जो अन्योन्य व्यवच्छेद स्वरूप होते हैं उनमें से एक का विधान करे तो दूसरे का निषेध बलाद् हो जाता है । इसलिये चौथा विकल्प अयुक्त ही है ।

[व्यापार की उत्पत्ति में अन्य व्यापार की अपेक्षा है या नहीं ?]

व्यापार को कारकजन्य मानने के पक्ष में यह भी दो विकल्प उठाने योग्य हैं—[१] व्यापारोत्पत्ति में उपयुज्यमान कारक अन्य कोई व्यापार से सहकृत होकर प्रवृत्त होते है ? या [२] उसकी

- किं चासौ व्यापारः फलजनने प्रवर्तमानः किमपरव्यापारसम्बन्धः ? अथ निरपेक्षः ? इत्यत्रापि कल्पनाद्वयम् । तत्र यथाश्चा कल्पना, सा न युक्ता, अपरापरव्यापारजननक्षीणशक्तित्वेन व्यापारस्यापि फलजनकत्वाऽयोगात् । अथ व्यापारान्तरानपेक्षः एव फलजनने प्रवर्तते तर्हि कारकाणामपि व्यापारनिरपेक्षाणां फलजनने प्रवृत्तौ न कश्चिच्छक्तिव्याघातः सम्भाव्यते । अथ व्यापारस्य व्यापारस्वरूपत्वाभावापरव्यापारापेक्षा, कारकाणां त्वव्यापाररूपत्वात् तदपेक्षा । का पुनरियं व्यापारस्य व्यापारस्वभावता ? यदि फलजनकत्वम्, तद् विहितप्रतिक्रियम् । अथ कारकाश्रितत्वम्, तदपि भिन्नस्य तज्जन्यत्व विहाय न सम्भवतीत्युक्तम् । अथ कारकपरतन्त्रत्वम्, तदपि न, अनुत्पन्नस्याऽसत्त्वात् । नाप्युत्पन्नस्य, अन्यानपेक्षत्वात्, तथापि तत्परतन्त्रत्वे कारकाणामपि व्यापारपरतन्त्रता स्यात् ।

अपेक्षा किये बिना ही प्रवृत्त होते है ? अगर प्रथम विकल्प माना जाय, तो उस द्वितीय व्यापार के उत्पादन में उपयुज्यमान कारको अन्य कोई तृतीय व्यापार से सहकृत होकर प्रवृत्त होने चाहिये, तृतीय व्यापार के उत्पादन में भी एव अन्य व्यापार सहकृत होकर कारको की प्रवृत्ति होगी । इस प्रकार अनवस्था चलेगी तो प्रस्तुत फलोत्पादक व्यापार का जन्म ही न हो सकेगा । तब प्रस्तुत फल की उत्पत्ति ही न होने की आपत्ति आने से व्यापार की कल्पना में किसी का श्रेय नहीं है । यदि दूसरे विकल्प के पक्ष में कहें कि अन्य कोई व्यापार के सहकार बिना ही कारकसमूह प्रस्तुत व्यापारोत्पत्ति में प्रवृत्त होंगे तो उक्त अनवस्था दोष नहीं होगा ।-तो प्रस्तुत व्यापार की अपेक्षा बिना ही कारक समूह अर्थप्रकाशनरूप फल में प्रवृत्त होगा, फिर जिसका उपलब्ध ही नहीं है वैसे व्यापार की कल्पना का कष्ट क्यों उठाया जाय ? !

[व्यापार को अन्य व्यापार की अपेक्षा है या नहीं ?]

व्यापार के विषय में अन्य भी दो कल्पनाएँ सावकाश हैं, (१) फलोत्पत्ति में प्रवर्तने वाले व्यापार को अन्य व्यापार की अपेक्षा रहती है ? (२) या नहीं रहती है ? आद्य कल्पना का यदि स्वीकार करें तो वह अयुक्त है । कारण, उस दूसरे व्यापार को भी नये अन्य व्यापार की अपेक्षा रहेगी, उस को भी नये अन्य व्यापार की, इस प्रकार अन्त ही नहीं आयेगा तो प्रस्तुत व्यापार की शक्ति तो अन्य अन्य नये व्यापार के उत्पादन में ही क्षीण हो जायेगी, उससे अर्थप्रकाशनरूप फल की उत्पत्ति न हो सकेगी । दूसरी कल्पना में, अन्य व्यापार की अपेक्षा माने बिना ही फलोत्पत्ति में प्रवृत्ति मानी जाय तो यह भी संभावना हो सकती है कि कारकसमूह भी व्यापार की अपेक्षा किये बिना ही फलोत्पत्ति में प्रवृत्त हो सकने से उसकी भी शक्ति का व्याघात नहीं होगा ।

यदि यह कहा जाय कि- 'व्यापार तो स्वयं व्यापारस्वरूप है' इसलिये उसको अन्य व्यापार की अपेक्षा न होना सहज है, किन्तु कारकसमूह व्यापारात्मक नहीं है इसलिये उसको व्यापार की अपेक्षा हो सकती है ।-तो इस पर प्रश्न है कि 'व्यापार की व्यापारस्वभावता' यानी क्या ? यदि व्यापारस्वभावता को फलजनकत्वरूप माने तो उसके प्रतिकार में 'अन्य कारको की व्यर्थता' हो जाने की आपत्ति पहले बता चुके हैं । यदि व्यापारस्वभावता को 'कारकाश्रितता' रूप यानी 'कारकों में आश्रित होना' इस स्वरूप में मानी जाय तो इस सम्बन्ध में भी पहले कारको की शक्ति के विषय में कहा है कि- कारको से भिन्नता होने पर यदि वे कारकजन्य नहीं होंगे तो कारको से आश्रित नहीं हो सकते क्योंकि तज्जन्यत्व के बिना और कोई सम्बन्ध वहाँ संगत नहीं होता इत्यादि । यदि व्यापारों-

अथैवं पर्यनुयोगः सर्वभावप्रतिनियतस्वभावव्यावर्त्तक इत्युक्तः । तथाहि-एवमपि पर्यनुयोगः सम्भवति-बह्वैवाहकस्वभावत्वे आकाशस्यापि स स्यात्, इतरथा बह्वैरपि स न स्यादिति ।-स्यावेतत् यदि प्रत्यक्षसिद्धो व्यापारस्वभावो भवेत्, स च न तथेति प्रतिपादितम् । तत एवोक्तम्—

स्वभावेऽप्यक्षतः सिद्धे यदि पर्यनुयुज्यते । तत्रोत्तरमिदं युक्तं न दृष्टेऽनुपपन्नता ॥ [] -

तत्र व्यापारो नाम कश्चिद् यथाम्युपगत परः ।

‘अथानुमानग्राह्यत्वे स्यादयं दोष, अत एवार्थापत्तिसमधिगम्यता तस्याभ्युपगता’ । ननु दृष्टः श्रुतो वाऽर्थोऽन्यथा नोपपद्यते इत्यदृष्टकल्पनाऽर्थापत्तिः तत्र कः पुनरसी भावो व्यापारव्यतिरेकेण नोपपद्यते ओ व्यापारं कल्पयति ? ‘अर्थ’ इति चेत् ? का पुनरस्य तेन विनाऽनुपपद्यमानता ? नोत्पत्तिः, स्वहेतुतस्तस्या भावात् ।

स्वभावता को कारकपराधीनता रूप मानी जाय तो यह भी असंगत है क्योंकि अनुत्पन्न व्यापार असत् होने से कारको का पराधीन नहीं हो सकता और उसे उत्पन्न मानने पर फिर अन्य की पराधीनता क्यों होगी ? उत्पत्ति के बाद भी कारको की पराधीनता कहते हैं तो उसके विपरीत, कारकसमूह को ही व्यापारपराधीन क्यों न माना जाय ?

[वस्तु स्वरूप के अनिश्रय की आपत्ति अशक्य]

पूर्वपक्षी:- व्यापारस्वभावता के ऊपर आपने जो विविध प्रश्न किये, ऐसे प्रश्न हर चीज पर करते रहेंगे तो उन प्रश्नों से सभी पदार्थों के विशिष्ट स्वभाव का निर्वर्त्तन हो जायगा, यानी किसी भी पदार्थ का कुछ भी स्वरूप ही निश्चित न हो सकेगा । इसलिये ऐसे प्रश्न अयुक्त हैं । जैसे, कोई प्रश्न करे कि क्या अग्नि दाहक स्वभाव हो सकता है ? नहीं हो सकता, क्योंकि तब तो आकाश भी दाहकस्वभाव मानना पड़ेगा, उसको दाहक स्वभाव न मानना हो तो अग्नि को भी दाहक स्वभाव क्यों माने ? इत्यादि, तो अग्नि का स्वभाव अनिश्चित रहेगा ।

उत्तरपक्षी - हो सकता है, यदि अग्नि के दाहकस्वभाव की भाँति व्यापारस्वभाव भी प्रत्यक्षसिद्ध होता । किंतु वह प्रत्यक्षसिद्ध नहीं है यह बात तो पहले ही हो गयी है । तात्पर्य यह है कि प्रत्यक्ष से जो सिद्ध नहीं होता उसी के विषय में तथोक्त प्रश्नों को अवकाश है, जो प्रत्यक्षसिद्ध है उसके विषय में नहीं, क्योंकि कहा गया है— “स्वभाव प्रत्यक्ष सिद्ध होने पर भी उसके ऊपर प्रश्न कोई करे तो उसका यही स्पष्ट उत्तर है कि जो बात दृष्ट यानी प्रत्यक्षसिद्ध है उसमें कोई अनुपपत्ति नहीं होती ।”

निष्कर्ष- अन्य वादीओ ने जैसे व्यापार को माना है वैसे कोई व्यापार है नहीं ।

[व्यापार अर्थापत्तिगम्य होने का कथन अयुक्त]

व्यापारवादी:- व्यापार प्रत्यक्षसिद्ध न होने से पूर्वोक्त विकल्पो की सभावना और उसमें दोषपरम्परा का प्रवेश व्यापार को यदि हम अनुमानसिद्ध माने तब तो ठीक है किंतु इसीलिये व्यापार को हम अनुमानबोध्य न मान कर अर्थापत्तिप्रमाणबोध्य मानते हैं जिससे वे सब दोष निरवकाश बने ।

उत्तरपक्षी:- अर्थापत्ति से अदृष्टभाव की कल्पना वहाँ होती है जहाँ दृष्ट या श्रुत किसी एक पदार्थ की उपपत्ति उस अदृष्ट भाव के विना शक्य न हो । प्रस्तुत में वह कौनसा भाव है जो व्यापार के अभाव में अनुपपन्न होने से व्यापार की कल्पना करनी पड़े ?

किं च, प्रसादर्थः किम् एकज्ञातृव्यापारमन्तरेणानुपपन्नमानस्तं कल्पयति ? उत सर्वज्ञातृव्यापार-
मन्तरेण ? इति वक्तव्यम् । तत्र यदि सकलज्ञातृव्यापारमन्तरेणेति पक्षः तदान्वयानामपि रूपदर्शनं
स्यात्, तद्व्यापारमन्तरेणार्थाभावात् सर्वज्ञताप्रसंगश्च । अथ एकज्ञातृव्यापारमन्तरेणानुपपत्तिरिति
यावदर्थसद्भावास्तावत् तस्यार्थदर्शनमिति सुप्ताहभावः ।

अथ अर्थधर्मोऽर्थप्रकाशतालक्षणो व्यापारमन्तरेणानुपपन्नमानः तं कल्पयति । ननु साऽप्यर्थ-
प्रकाशताऽर्थधर्मो यद्यर्थ एव तदाऽर्थपक्षोक्तो दोषः, अथ तद्व्यतिरिक्तः, तदा तस्य स्वरूपं वक्तव्यम् ।
'तस्यानुभूयमानता सा' इति चेत् ? न, पर्यायभात्रमेतत् न तत्स्वरूपप्रतिपत्तिरिति स एव प्रश्नः ।
किं च प्रकाशोऽनुभवश्च ज्ञानमेव, तदनवगमे तत्कर्मतायाः सुतरामनवगम इत्यर्थप्रकाशता-प्रनुभूयमानते
स्वरूपेणानवगते कथं ज्ञातृव्यापारपरिकल्पिके ?

व्यापारबाधो.— अर्थ ही ऐसा है जिसकी व्यापार के बिना उपपत्ति नहीं ।

उत्तरपक्षोः— व्यापार के बिना अर्थ की अनुपपत्ति का क्या मतलब है ? 'व्यापार के बिना
अर्थ उत्पन्न नहीं होता' ऐसा आशय अयुक्त है क्योंकि अर्थ की उत्पत्ति तो अपने कारणों से ही होती है,
व्यापार से नहीं ।

[एकज्ञातृव्यापार और सर्वज्ञातृव्यापार अर्थापत्तिगम्य कैसे ?]

दूसरी बात— आपको यह कहना होगा कि अर्थ की अनुपपत्ति क्या एक ज्ञाता के व्यापार के
बिना होती है ? या सकलज्ञाताओं के व्यापार के बिना ? यदि दूसरा विकल्प सकलज्ञाताओं के व्यापार
के बिना अर्थानुपपत्ति को मानेंगे तब तो एक आपत्ति यह होगी कि अन्व पुरुष को भी रूप का दर्शन
होगा, क्योंकि वह भी सकलज्ञाताओं में अन्तर्गत है, अतः उसके व्यापार के बिना भी अर्थ अनुपपन्न ही
रहेगा, फलतः अर्थ की उपपत्ति से अन्व पुरुष का भी रूपग्रहणानुकूल व्यापार आपको मानना पड़ेगा,
तो फिर अन्वपुरुष को रूपदर्शन क्यों नहीं होगा ? दूसरी आपत्ति यह होगी कि सकल ज्ञाता सर्वज्ञ
बन जायेंगे, क्योंकि किसी भी अर्थ की उपपत्ति ही तभी होगी जब उसमें सकलज्ञाता का व्यापार माना
जायेगा, तो फिर कोई भी अर्थ किसी भी ज्ञाता को अज्ञात न रहेगा ।

यदि प्रथम विकल्प-एकज्ञाता के व्यापार बिना अर्थ की अनुपपत्ति मानी जाय तो जब तक
अर्थ की सत्ता रहेगी वहाँ तक उस एक ज्ञाता का सतत व्यापार भी मानना होगा क्योंकि उस के बिना
वह अनुपपन्न है । व्यापार सतत रहेगा तो तज्जन्य अर्थदर्शन भी सतत चालु रहेगा, तो वह ज्ञाता कभी
सो नहीं पायेगा, उसका आराम ही हराम हो जायेगा, क्योंकि अर्थदर्शन चालु रहने पर कभी भी
नीद नहीं आती ।

[अर्थप्रकाशता की अनुपपत्ति से ज्ञातृव्यापार की सिद्धि असंभव]

व्यापारबाधोः— अर्थ की अनुपपत्ति से अर्थप्रकाशतारूप अर्थधर्म की अनुपपत्ति अभिप्रेत है ।
आशय यह है कि ज्ञातृव्यापार के बिना अर्थ की प्रकाशता (यानी ज्ञानविषयता) उपपन्न न होने से
ज्ञातृव्यापार की कल्पना होती है ।

उत्तरपक्षोः— वह अर्थप्रकाशतारूप अर्थधर्म क्या अर्थरूप ही है या उससे भिन्नस्वरूप है ? यदि
अर्थरूप ही हो तब तो अर्थपक्ष में जो दोष बताया गया वह लगेगा । यदि अर्थ से भिन्नरूप
अर्थप्रकाशता है तो उसका क्या स्वरूप है यह बताओ ।

किं च, अर्थप्रकाशतालक्षणोऽर्थधर्मोऽन्यथानुपपन्नत्वेनाऽनिश्चितः तं कल्पयति ? आहोस्त्विद् निश्चितः ? इति । तत्र यथाह कल्प, स न युक्तः, प्रतिप्रसङ्गात् । तथाहि-यद्यनिश्चितोऽपि तथात्वेन स तं परिकल्पयति तदा यथा तं परिकल्पयति तथा येन विनाऽपि स उपपद्यते तमपि किं न कल्पयति विशेषाभावात् ? अथाऽनिश्चितोऽपि तेन विनाऽनुपपद्यमानत्वेन निश्चितः स तं परिकल्पयति तर्हि लिंगस्यापि नियतत्वेनाऽनिश्चितस्यापि स्वसाध्यगमकत्वं स्यात्, तथा चार्थापत्तिरेव परोक्षार्थनिश्चायिका नानुमानमिति पट्प्रमाणवादानुपपन्नो विधीयते ।

अथान्यथानुपपद्यमानत्वेन निश्चितः स धर्मस्तं परिकल्पयति तदा वक्तव्यम्-यव तस्यान्यथानुपपन्नत्वनिश्चयः ? यदि दृष्टान्तवमिति तदा लिंगस्यापि तत्र नियतत्वनिश्चयोऽस्तीत्यनुमानमेवार्थापत्तिः स्यात् । एवं चार्थापत्तिरनुमानेऽन्तर्भूतेति पुनरपि प्रमाणवद्काम्युपगमो विधीयते ।

व्यापारवादीः- अर्थप्रकाशता यह अर्थ की अनुभूयमानता (यानी अनुभवविषयतारूप) है ।

उत्तरपक्षीः- यह गलत है, क्योंकि अर्थप्रकाशता का स्वरूप हमने पूछा उसके उत्तर में आपने केवल पर्यायवाची शब्द ही दिया, स्वरूप का कुछ भी स्पष्टीकरण नहीं किया । इसलिये वह तो अप्रतिपन्न ही रहा । तो उसकी प्रतिपत्ति के लिये फिर से आपको वही प्रश्न करना होगा कि अर्थप्रकाशता का क्या स्वरूप है ?

दूसरी बात यह है कि प्रकाशता और अनुभूयमानता का अर्थ होगा क्रमशः प्रकाश का कर्म तथा अनुभव का कर्म । इसमें प्रकाश और अनुभव तो ज्ञानात्मक ही है । जब तक वे दोनों अज्ञात रहेंगे तब तक उसकी कर्मता तो बेशक अज्ञात ही रहेगी । तात्पर्य, अर्थप्रकाशता और अनुभूयमानता ही स्वरूप से अज्ञात रहेगी तो उसकी अन्यथा अनुपपत्ति से ज्ञातव्यापार की कल्पना की तो बात ही कहाँ ?

[अर्थप्रकाशता धर्म निश्चित रहेगा या अनिश्चित ?]

व्यापारवादी को अन्य भी दो विकल्पो का सामना करना होगा- (१) वह अर्थप्रकाशात्स्वरूप अर्थधर्म व्यापार के विना अनुपपद्यमान है इस प्रकार निश्चित न होने पर भी व्यापार की कल्पना करायेगा ? या (२) निश्चित होने पर ही ? (१) इसमें यदि प्रथम कल्प माना जाय तो वह अयुक्त है क्योंकि इसमें यह अतिप्रसंग होगा- अगर व्यापार के विना अनुपपद्यमान है इस प्रकार निश्चित न होने पर भी अर्थधर्म व्यापार की कल्पना करायेगा तो जैसे उसकी कल्पना कराता है वैसे ही-जिसके विना वह उपपद्यमान है ऐसे घट-पटादि की भी कल्पना क्यों न करायेगा ? जबकि दोनों में कोई मुख्य भेद तो है नहीं । दूसरा दोष यह है कि अगर 'अर्थधर्म व्यापार के विना अनुपपद्यमान है' । इस प्रकार निश्चित न होने पर भी अर्थधर्म ज्ञातव्यापार की कल्पना करायेगा तो अनुमान में लिंग (हेतु) भी 'साध्य होने पर ही हेतु होता है' इस प्रकार साध्य के साथ नियतरूप से जब निश्चित नहीं होगा तब भी अपने साध्य का बोध उत्पन्न कर देगा । ऐसा होने पर अर्थापत्ति ही परोक्षार्थनिर्णय को उत्पन्न कर देगी, तो अनुमानप्रमाण की आवश्यकता न रहने से भीमासक्त का 'छ. प्रमाण होते हैं' इस वाद का स्वीकार हत-प्रहत हो जायेगा ।

[अर्थापत्ति-अनुमान का भेद समाप्त होने की आपत्ति]

व्यापारवादी - (२) दूसरा कल्प हम मान लेते कि 'अर्थप्रकाशतास्वरूप अर्थधर्म व्यापार के विना अनुपपद्यमान है' ऐसा निश्चित होने पर ही वह अर्थधर्म व्यापार की कल्पना कराता है ।

अथ साध्यधर्मिणि तन्निश्चय इत्यनुमानात् पृथगर्थपत्तिः ? तदाऽत्रापि वक्तव्यम्-कुतः प्रमाणात् सत्यं तन्निश्चयः ? यदि विपक्षेऽनुपलम्भात्, तत्र युक्तम्, सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्यासिद्धत्व-प्रतिपादनात् । आत्मसंबन्धिनस्तु अनैकान्तिकत्वादिति नान्यथानुपपन्नमानत्वनिश्चयः ।

किं च अर्थपत्त्युपस्थापकस्यार्थानुसूयमानतालक्षणस्यार्थधर्मस्य य एव स्वप्रकल्प्यार्थभावेऽवश्यं-तयाऽनुपपन्नमानत्वनिश्चयः, स एव स्वप्रकल्प्यार्थसद्भावे एवोपपन्नमानत्वनिश्चय इत्यर्थपत्त्युपस्थापक-स्यार्थस्य स्वसाध्यानुपापकस्य च लिंगस्य न कश्चिद्विशेष इत्यनुमाननिरासेऽर्थापत्तेरपि निरासः कृत एवेति नार्थापत्तेरपि ज्ञातृव्यापारलक्षणप्रमाणनिश्चायकत्वम् ।

उत्तरपक्षीः-यहाँ भी आपके सामने दो विकल्प हैं- आपको कहना होगा कि अर्थधर्म की अन्यथानुपपत्ति का निश्चय आपने कहाँ किया ? [A] छद्धान्त के धर्मों में ? (या [B] साध्यधर्मों में ?) A यदि छद्धान्त में जिस का धर्मरूप से निर्देश किया जाता है वहाँ अन्यथानुपपत्ति का निश्चय होने का कहेंगे तो ऐसा ही अनुमान में होता है, अर्थात् अनुमान में भी छद्धान्तधर्मों में ही लिंग का साध्य के साथ नियतत्व का निश्चय होता है तो आपकी अर्थापत्ति अनुमानरूप ही बन गयी । अर्थात् अनुमान के गुह में अर्थापत्ति चली आयी, अनुमान से पृथक् न रही, तो फिर से एक बार आपका षट्प्रमाणवाद का स्वीकार हत-प्रहत हो जायेगा ।

[साध्यधर्मों में अन्यथानुपपत्ति का निश्चय किस प्रमाण से ?]

[B] यदि कहे कि- साध्य को जहाँ सिद्ध करना है उस धर्मों में अर्थधर्म की अन्यथानुपपत्ति का निश्चय वाला दूसरा पक्ष मानेंगे, इसलिये अर्थापत्ति अनुमान से पृथक् होगी-तो यहाँ भी व्यापारवादी को उत्तर देना होगा कि साध्यधर्मों में किस प्रमाण से अन्यथानुपपत्ति का निश्चय किया ? इसके उत्तर में यह कहना युक्त नहीं है कि विपक्ष में यानी साध्यशून्य स्थल में अर्थधर्म का अनुपलम्भ होने से उसकी अन्यथानुपपत्ति का निर्णय हुआ । युक्त इसलिये नहीं है कि साध्यशून्य विपक्ष में सभी प्रमाता को अर्थधर्म के अनुपलम्भ का निश्चय होता है यह कहना शक्य न होने से वह असिद्ध है यह कहा गया है । व्यापारवादी के ही केवल विपक्ष में अनुपलम्भ से अन्यथानुपपत्ति का निश्चय नहीं माना जा सकता क्योंकि विपक्ष में अर्थधर्म की सत्ता होने पर भी किसी दोष वश उसका उपलम्भ व्यापारवादी को न होने से व्यापारवादी का अनुपलम्भ अनैकान्तिकदोष से घिरा हुआ है ।

[अर्थापत्तिस्थापक अर्थ और लिंग में तात्त्विकभेद का अभाव]

दूसरी बात यह है कि-‘अर्थापत्ति का उत्थान करने वाला अर्थानुसूयमानतास्वरूप अर्थधर्म अपने द्वारा कल्पनीय व्यापाररूप अर्थ के विना नियमतः अनुपपन्नमान है’ इस प्रकार का निश्चय और दूसरी ओर, ‘वह अर्थधर्म अपने द्वारा कल्पनीय व्यापाररूप अर्थ के होने पर ही उपपन्नमान है’ इस रीति का निश्चय, इन दो निश्चयों में एक निश्चय व्यतिरेक भुखी है और दूसरा अन्यभुखी है किन्तु दोनों एक ही अर्थ के निश्चायक होने से उन दोनों में कोई भेद नहीं है-दोनों एक ही हैं । तथा अपने साध्य को सिद्ध करने वाला लिंग भी उपरोक्त प्रकार से अन्य-व्यतिरेक आधार पर अवलम्बित है । तो अर्थापत्ति का उत्थान करने वाला अर्थ (अर्थानुसूयमानता) और अपने साध्य को सिद्ध करने वाला लिंग [हेतु] इन दोनों के बीच क्या अन्तर रहा ? कुछ नहीं । अतः ज्ञातृव्यापार ग्राहक अनुमान का ही जब खडन हो चुका है तो अर्थापत्ति का भी खडन हो ही जाता है ।

येऽपि 'संवित्याख्यं फलं ज्ञातृव्यापारसद्भावे सामान्यतोदृष्टं' लिंगम्' आहुः, तन्मतमप्य-
सम्यक्, यतः संवेदनाख्यस्य लिंगस्य किम् अर्थप्रतिभासस्वभावत्वम् ? उत तद्विपरीतत्वम् ? इति
कल्पनाद्वयम् । तत्रार्थप्रतिभासस्वभावत्वे किमपरेण ज्ञातृव्यापारेण कथितेनेति वक्तव्यम् । 'तदुत्पत्ति-
स्तेन विना न संभवति' इति चेत् ? न, इन्द्रियादेस्तदुत्पादकस्य सद्भावाद् व्यर्थं तत्परिकल्पनम् ।
'क्रियामन्तरेण कारककलापात् फलाऽनिवृत्तेः तत्कल्पना' इति चेत् ? नन्विन्द्रियादिसामर्थ्यस्यैव
व्यापारः इति वक्तव्यम् । 'क्रियोत्पत्तौ' इति चेत् ? साऽपि क्रिया क्रियान्तरमन्तरेण कथं कारककलापा-
दुपजायत इति पुनरपि चोद्यम् । क्रियान्तरकल्पनेऽनवस्था प्राक् प्रतिपादितैव, तत्रार्थप्रतिभास-
स्वभावत्वेऽन्यो व्यापारः कल्पनीयः, निष्प्रयोजनत्वात् ।

साराशः, ज्ञातृव्यापारात्मक प्रमाणस्वरूप का निश्चय अर्थापत्ति से नहीं हो सकता ।

[अर्थसंवेदन रूप लिंग से ज्ञातृव्यापार की सिद्धि विकल्पग्रस्त]

जिन लोगों का कहना है कि- 'सवित्ति यानी अर्थसंवेदन नामक फल, ज्ञातृव्यापार की अनुमिति
में 'सामान्यतोदृष्ट' सन्नक लिंग है' । [सामान्यरूप से जिसमें अन्वय और व्यतिरेक दोनों व्याप्ति
उपलब्ध हो वह सामान्यतो दृष्ट लिंग कहा जाता है ।]-यह मत भी समीचीन नहीं है । कारण, इस
मत में बिरोधी दो कल्पनाएँ हैं-[१] संवेदन लिंग अर्थप्रतिभासस्वभाव है ? या [२] उससे विपरीत
है ? यदि संवेदन स्वयं ही अर्थप्रतिभासस्वभाव हो तब उसीको प्रमाण मान लेना चाहिये, दूसरे ज्ञातृ-
व्यापार के कथन की फिर क्या जरूरत यह बताओ !

व्यापारवादीः ज्ञातृव्यापार के बिना संवेदन की उत्पत्ति नहीं होती, इसलिये ज्ञातृव्यापार
की बात कहने योग्य है ।

उत्तरपक्षीः-यह बात असंगत है । संवेदन के उत्पादक इन्द्रियादि हैं और वे विद्यमान हैं तब
ज्ञातृव्यापार की कल्पना निरर्थक है ।

व्यापारवादी-इन्द्रियादि कारकवृत्त निष्क्रिय होने पर संवेदन की उत्पत्ति नहीं होती है ।
तात्पर्य, क्रिया के बिना कारकवृत्त से संवेदनफल की उत्पत्ति न होने से बीच में क्रियारूप व्यापार की
कल्पना होती है ।

उत्तरपक्षीः-यदि क्रिया से फल निष्पत्ति होती है तो इन्द्रियादि सामग्री क्या निरूपयोगी
है या किसी कार्य में उसका भी व्यापार है ? यह बताओ ।

व्यापारवादीः-इन्द्रियादि सामग्री का व्यापार क्रिया की उत्पत्ति में है इसलिये वह निरर्थक
नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-इसमें और एक प्रश्न होगा कि इन्द्रियादि से जैसे क्रिया के बिना संवेदन की
सीधे ही उत्पत्ति नहीं होती तो इन्द्रियादि से अन्य क्रिया के बिना वह प्रथम क्रिया भी कैसे उत्पन्न
होगी ? यदि प्रथम क्रिया की उत्पत्ति के लिये दूसरी क्रिया मानेंगे तो फिर तीसरी-चौथी भी माननी
होगी और इस प्रकार अनवस्था होगी यह तो पहले भी क्रिया पक्ष में कह आये हैं । सारांश, संवेदन
यदि अर्थप्रतिभासरूप हो तो दूसरे कोई व्यापार की कल्पना नहीं हो सकती क्योंकि उसका कोई
प्रयोजन नहीं है ।

अथ द्वितीया कल्पनाऽभ्युपगम्यते, सापि न युक्ता । यतोऽर्थस्य संवेदनं तद् भवज्जातृव्यापार-
लिंगतां समासादयति, सा च तदसंवेदनस्वभावस्य कथं संगता ? शेषं तु पूर्वमेव निर्णीतमिति न
पुनरुच्यते ।

किं च, अर्थप्रतिभासस्वभावं संवेदनम्, ज्ञाता, तद्व्यापारश्च बोधात्मको नैतत् त्रितयं क्वचिदपि
प्रतिभाति । प्रथ-‘घटमहं जानामि’ इति प्रतिपत्तिरस्ति, न चेवा निह्नेतुं शक्या, नाप्यस्याः किञ्चिद्
बाधकमुपलभ्यते, तत् कथं न त्रितयसङ्भावः ? तथाहि-‘अहम्’ इति ज्ञातुः प्रतिभासः, ‘जानामि’
इति संवेदनस्य, ‘घटम्’ इति प्रत्यक्षस्यार्थस्य, व्यापारस्य त्वपरस्य प्रमाणात्तरतः प्रतिपत्तिरित्यभ्युप-
गमः ।-अयुक्तमेतत्, यतः कल्पनोद्भूतशब्दमात्रमेतत्, न पुनरेषवस्तुत्रयप्रतिभासः । अत एवोक्त-
माचार्येण-‘एकमेवेदं सविद्रूपं हर्ष-विषादाद्यनेकाकारविवर्तं समुत्पत्त्यामः, तत्र यथेष्टं संज्ञाः क्रियन्ताम्’ ।

[]

किं च, व्यापारनिमित्ते कारकसम्बन्धे विकल्पद्वयम्-किं पूर्वं व्यापारः पश्चात् संबन्धः ? उत

[अर्थाप्रतिभासस्वभाव संवेदन संभव ही नहीं है]

दूसरी कल्पना (अर्थप्रतिभासस्वभावविपरीतस्वभाव) का यदि स्वीकार करे तो वह भी
अयोग्य है । कारण, अर्थ का अप्रतिभास होते हुए यदि वह ज्ञातृव्यापार का लिंग बनता है तो उसकी
लिंगरूपता अर्थसंवेदनस्वभावता प्रयुक्त हुई । तात्पर्य यह है कि संवेदन और प्रतिभास शब्द में तो
नाम मात्र का अंतर है, अब यदि ज्ञातृव्यापार का लिंगभूत संवेदन अर्थसंबन्धी है तो वह
अर्थप्रतिभासरूप ही हुआ, अर्थात् अर्थप्रतिभासस्वभाव होने से ही वह ज्ञातृव्यापार का लिंग बना तो
अर्थाप्रतिभासस्वभावता यानी अर्थसंवेदनस्वभावता की कल्पना स्वीकारने पर संवेदन की लिंग-
रूपता ही कैसे संगत होगी ? शेष बात का निर्णय तो पहले ही हो गया है कि अन्वयनिश्चय और
व्यतिरेक निश्चय ज्ञातृव्यापार के सबंध में घटते नहीं हैं, इसलिये यहां पुनरुक्ति नहीं करेंगे ।

दूसरा यह भी ज्ञातव्य है कि अर्थप्रतिभासस्वभावसंवेदन, ज्ञाता और उसका बोधात्मक
[प्रमाणात्मक] व्यापार यह त्रैविध्य किसी भी अनुभव में प्रतिफलित नहीं होता, फिर संवेदनभिन्न
व्यापार को कैसे माना जाय ?

शंकाः-‘घटमहं जानामि’-‘मैं घट को जानता हूँ’ यह एक निर्वाच अनुभव है, इसका अप-
चाप नहीं हो सकता । उसमें कोई बाधक भी उपलब्ध नहीं है । तो इसमें त्रैविध्य का सङ्भाव क्यों
न माना जाय ? त्रैविध्य तो स्पष्ट ही है, जैसे-‘अहम्’ यह ज्ञाता का प्रतिभास है ‘जानामि’ यह
संवेदन का प्रतिभास हुआ, ‘घटम्’ यह प्रत्यक्षीभूत अर्थ का प्रतिभास है । हाँ एक व्यापार वाकी
रहा, किन्तु वह भी अन्य प्रमाण से ज्ञात होता है इसलिये उसका स्वीकार किया है । तो यह कैसे
कहा जाय कि-त्रैविध्य अनुभव में नहीं है ?

उत्तरः-यह प्रश्न अयुक्त है, क्योंकि जिन शब्दों से आपने त्रैविध्य का प्रतिपादन किया वे
केवल कल्पना का ही विज्ञापन है-अर्थशून्य है, वास्तव में उक्त रीति से तीन वस्तु का प्रतिभास होता
नहीं है । इसीलिये तो पूर्वकालीन आचार्य ने यह कहा है कि-‘संवेदनरूप यह (चैतन्य) एक ही है
जिसको हम कभी हर्ष में, कभी गहरे शोक में, इस प्रकार अन्य अन्य आकारों में पलटता हुआ देखते
हैं । चाहे उसकी ज्ञान, ज्ञाता आदि जो कुछ भी संज्ञा करनी है वह कर लो ।’

पूर्वं सम्बन्धः पश्चाद् व्यापारः ? पूर्वस्मिन् पक्षे न व्यापारार्थः सम्बन्धः, पूर्वमेव व्यापारसद्भावात् । उत्तरस्मिन् पुनर्विकल्पद्वयम्-संबन्धे संति किं परस्परसापेक्षीणां स्वव्यापारकर्तृत्वम् ? उत निरपेक्षाणां ? सापेक्षत्वे स्वव्यापारकर्तृत्वानुपपत्तिः, अनेकजन्यत्वात् तस्या । निरपेक्षत्वे किं मीलनेन ? ततश्च संसर्गविस्थायांमपि स्वव्यापारकरणादनवरतफलसिद्धिः, न चैतद् दृष्टमिष्टं वा । तस्य युक्तं व्यापार-स्त्राप्रतीयमानस्य कल्पनम् । को ह्यन्यथा संभवति फलेऽप्रतीयमानकल्पनेनाऽऽत्मानमायासयति ? अन्यथासंभवश्च इन्द्रियादिषु-सत्सु फलस्य प्रागेव दर्शितः, इन्द्रियादेः तवाभ्युपगमनीयत्वात् ।

इतीदृशं संवेदनाऽऽख्यं फलमपरोक्षं व्यापारानुमापकमयुक्तम्, स्वदर्शनव्याघातप्रसक्तं । तथाहि-भवता शून्यवादपरतः प्रामाण्यप्रसक्तिभयात् स्मृतिप्रमोषोऽभ्युपगतः, विपरीतव्याघातौ तयोरेवव्यभिचित्वात् । तथाहि-

१-तस्याभ्युपगम्यदेशकालोऽर्थस्तद्देशकालयोरसन् प्रतिभाति, न च उद्देशत्वाल्लसत्त्वस्यात्यन्ताऽ-सत्त्वस्य चासत्प्रतिभाते कश्चिद्विशेषः यथाऽन्यदेशावस्थितमाकारं कुतश्चिद् भ्रमनिमित्ताद् ज्ञानं दर्शयति तथा अविद्यावशादत्यन्तासन्तमपि किं न दर्शयति ? तथा च कथं शून्यवादाद् मुक्तिः ?

[व्यापार और कारक संबंध का पौर्वापर्य कैसे ?]

यह जो कहा गया था कि इन्द्रियादि सामग्री अन्तर्भूतकारको के मिलन की सार्थकता क्रियात्मक व्यापार को उत्पन्न करने में है-उस पर भी दो विकल्प हैं-[A] पहले व्यापार होता है और बाद में कारको का अन्योन्य मिलन होता है ? अथवा [B] पहले कारको का मिलन होने के बाद व्यापार उत्पन्न होता है ? [A] आद्य कल्प में कारको का मिलन व्यापार के लिये नहीं हुआ, क्योंकि उसके पहले ही व्यापार तो विद्यमान है ।

[B] दूसरे कल्प में फिर से दो विकल्प का सामना करना होगा । १-व्यापार के लिये कारको के मिलने पर वे सब कारक अन्योन्य की अपेक्षा से अपने व्यापार को जन्म देते हैं ? या २-अन्योन्य निरपेक्ष रह कर अपने व्यापार को जन्म देते हैं ? १-अन्योन्य की अपेक्षा करने पर तो स्वयं यानी स्वयं व्यापार के कर्ता ही नहीं हुये क्योंकि व्यापार कोई एककारक जन्य नहीं रहा किन्तु अनेक कारकजन्य हुआ । २-अन्योन्य की अपेक्षा न होने के दूसरे विकल्प में तो कारको के मिलन का प्रयोजन ही क्या ? जब मिलन निरर्थक हुआ तो उसका मतलब यह हुआ कि अन्य कारको की असंयम दर्शा में भी कारक अपने व्यापार को करता है । तात्पर्य, अगर उसको अन्य की अपेक्षा नहीं है तो जब तक कारक जीयेगा तब तक निरन्तर सवेदनरूप फल उत्पन्न होता रहेगा । न तो ऐसा किसी ने देखा है, न तो वह इच्छनीय है, इसलिये निष्कर्ष यह हुआ कि प्रतीति में न आने वाले व्यापार की कल्पना अयुक्त है । व्यापार के बिना भी यदि फलोत्पत्ति का संभव हो तो अप्रतीत व्यापार की कल्पना का कष्ट कौन करेगा ? इन्द्रियादि के रहने पर व्यापार बिना भी फलोत्पत्ति का संभव तो पहले-बिना है, तथा व्यापारवादी को भी इन्द्रियादि अवश्य मानना है ।

१. १. १. १.

[शून्यवादादि मय से स्मृतिप्रमोषाभ्युपगम]

किन्तु यह भी एक कारण अपने ही दर्शन का व्याघातरूप है जिससे मानना होगा कि संवेदनसंज्ञक अपरोक्ष फल से व्यापार की अनुमिति का होना अयुक्त ठहरेगा । वह इस प्रकार-शून्यवाद की आपत्ति ।

तथा परतः प्रामाण्यमपि मिथ्यात्वाशंकायां कस्यचिज्ज्ञानस्य बाधकाभावात्त्वेषणाद् वस्तुव्यम्, तदन्वेषणे च सापेक्षत्वं प्रमाणानामपरिहार्यं विपरीतख्यातौ । ततो न कस्यचिद् ज्ञानस्य मिथ्यात्वम्, तदभावात्तत्त्वदेशकालाकारार्थप्रतिभासः, नापि बाधकाभावापेक्षा । भ्रान्तामिमतेषु तु तथाव्यपदेशः स्मृतिप्रमोषात् । यत्र तु स्मृतिस्त्वेऽपि 'स्मरामि' इति रूपेऽप्रवेक्ष्यं कुतश्चित् कारणात् तत्र स्मृति-प्रमोषोऽभिधीयते ।

एव परतः प्रामाण्यस्वीकार के भय से आपने भ्रम स्थल में विपरीतख्याति न मानकर स्मृति का प्रमोष यानी स्मृतिवश में गुप्तता मानी है । यदि विपरीतख्याति मानें तो भ्रूत्यवाद की आपत्ति और परतः प्रामाण्य की आपत्ति निर्वाच होने वाली है ।

वह इस प्रकार- विपरीतख्याति में अन्य देश और अन्य काल में अवस्थित रजतादि वस्तु भुक्ति देश में उस काल में न होते हुये भी दिखाई देती है यह माना जाता है । अब यह सोचना चाहिये कि भासमान वस्तु का 'उस देश-काल में असत्त्व' माने या 'अत्यन्त असत्त्व' माने, चाहे जो कुछ माने, फिर भी असत्त्वरूप से उस वस्तु के प्रतिभास में कोई भेद नहीं होता । अगर ज्ञान अन्यदेश-वर्षा वस्तु के आकार को किसी भ्रान्तिनिमित्त से उस देश में दिखाता है तो अविद्यारूप भ्रान्तिनिमित्त से अत्यन्तासत् अर्थ को भी क्यों नहीं दिखा सकता ? ! इस प्रकार यदि असत् ही पदार्थ का भ्रम अविद्या से माना जाय तो भ्रूत्यवाद की आपत्ति से छूटकारा कैसे होगा ? क्योंकि भासमान समस्त वस्तु अत्यन्त असत् होने पर भी अविद्या से उसका प्रतिभास हो सकता है ।

[ज्ञानमिथ्यात्वपक्ष में परतः प्रामाण्यापत्ति]

परतः प्रामाण्य की आपत्ति भी विपरीतख्याति में सन्नव है । बाधक उपस्थित होने पर ज्ञान को भ्रमात्मक यानी विपरीत ख्यतिरूप माना जाता है । मान लो कि किसी ज्ञान में वह मिथ्या होने की शका का उदय हुआ । अब इस के निराकरण के लिये बाधकाभाव का अन्वेषण करना होगा, अर्थात् उस ज्ञान के प्रामाण्य का समर्थन बाधकाभाव प्रदर्शन से करना होगा तो परतः प्रामाण्य भी कहना होगा । इस प्रकार विपरीतख्याति में बाधकाभाव के अन्वेषण में प्रमाणों की सापेक्षता अनिवार्य हो जायगी । इससे बचने के लिये भीमासको ने यह माना है कि कोई भी ज्ञान मिथ्या नहीं होता । मिथ्या न होने से अन्यदेशकालवर्षा पदार्थ के आकार का प्रतिभास भी नहीं मानना पड़ेगा, इसलिये विपरीतख्याति और भ्रूत्यवाद की आपत्ति नहीं होगी । तथा बाधकाभाव की अपेक्षा न रहेगी, तब परतः प्रामाण्य स्वीकार की आपत्ति भी नहीं होगी ।

जिस ज्ञान को भ्रान्त माना जाता है वह वस्तुतः भ्रम न होने पर भी स्मृति अंश का प्रमोष होने से उसे भ्रान्त कहा जाता है वह इस प्रकार-'इदं रजतम्' यह एक भुक्तिस्थल में रजतावभासी प्रतीति है [जिस को भ्रम माना जाता है] इस प्रतीति में 'इदं' अर्थ से सामने पड़े हुये भुक्ति आदि वस्तु के प्रतिभास का उल्लेख होता है, 'रजतम्' इस अर्थ से पूर्वानुभूत रजत के साम्य आदि किसी निमित्त से होने वाले स्मरण का अर्थात् उस स्मृति में भासमान रजत का उल्लेख होता है । यद्यपि उसका स्मृतिविषयत्व रूप से उल्लेख नहीं होता, अर्थात् रजत स्मरण का स्मरणरूप से मान उसमें नहीं होता, उसी को स्मृतिप्रमोष कहा जाता है । तात्पर्य यह है कि जहाँ 'मैं-याद करता हूँ' इस प्रकार स्मरण की स्पष्ट प्रतीति होती है वहाँ स्मृति का अप्रमोष है यानी स्मृति अंश गुप्त नहीं रहता । किन्तु जहाँ 'मैं

अस्मिन् भते 'रजतम्' इति यत् फलसंवेदनं तत् किं प्रत्यक्षफलस्य सतः, किं वा स्मृतेः ? यदि प्रत्यक्षफलस्य तदा यथा 'इदम्' इति प्रत्यक्षफलं प्रतिभाति तथा 'रजतम्' इत्यपि, ततश्च तुल्ये प्रतिभासे 'एकं प्रत्यक्षम्-अपरं स्मरणं' इति किंकृतो विशेषः ? अथ उक्तम् 'स्मरणस्यापि सतस्तद्रूपानवगमात् तेनाकारेणावगमः' । तत् किं 'रजतम्' इत्यत्राप्रतिपत्तिरेव ? तस्यां चाभ्युपगम्यमानायां कथं स्मृति-प्रमोषः ? अन्यथा मूर्खसिद्धवस्थायामपि स्यात् । अथ 'इदम्' इति तत्र प्रत्ययाभावाभासौ । ननु 'इदम्' इत्यत्रापि वक्तव्यं-किमाभाति ? 'पुरोऽवस्थितं शुक्तिशकल' इति चेत् ? ननु किं प्रतिभासमानत्वेन तत् प्रतिभाति ? उत संनिहितत्वेन ?

प्रतिभासमानत्वेन तथाभ्युपगमे न स्मृतिप्रमोषः, शुक्तिकाशकले हि स्वगतधर्मविक्षिप्ते प्रतिभासमाने कुतो रजतस्मरणसंभावना ? न हि घटग्रहणे पटस्मरण संभवः । अथ शुक्तिका-रजतयोः साद-

याव करता है" इस प्रकार स्मृतिरूप का प्रवेदन किसी कारण से नहीं होता वहाँ स्मृति प्रमोष कहा जाता है, यानी वहाँ स्मृति अश्व गुप्त रहता है, इस लिये वह अनुभव में स्फुरित नहीं होता ।

['रजतम्' यह संवेदन प्रत्यक्षरूप या स्मृतिरूप ?]

[स्मृतिप्रमोषवादी के मत में अब स्वदर्शन व्याघातदोष होने से कैसे अपरोक्ष संवेदन नामक फल, व्यापार का अनुभाषक नहीं हो सकता इसकी मीमांसा का प्रारम्भ करते पहले, स्मृतिप्रमोष होने पर 'इदं रजतम्' ज्ञान की आलोचना की जाती है-] 'इदं रजतम्' इस ज्ञान में 'रजतम्' यह जो अपरोक्ष फल संवेदन है वह प्रत्यक्षात्मक फल का संवेदन है या स्मृतिरूप का संवेदन है ? अर्थात् 'रजतम्' इस संवेदन को प्रत्यक्षरूप मानते हैं या स्मृति रूप ? यदि प्रत्यक्षफल का संवेदन माना जाय तो यह प्रश्न उठेगा कि-जैसे 'इदम्' इसरूप से प्रत्यक्षफल का प्रतिभास होता है उसी प्रकार 'रजतम्' यह भी प्रत्यक्षफल का प्रतिभास होने पर, वह कौनसा विशेष फल है जिससे प्रतिभास दोनों स्थल में समान होने पर भी एक 'इदं' प्रतिभास को प्रत्यक्ष माना जाता है और दूसरे 'रजतम्' प्रतिभास को स्मरण माना जाय ?

प्रमोषवादी-हमने कहा तो है कि स्मरणात्मक वह संवेदन होते हुये भी स्मृतिस्वरूप का वेदन न होने से प्रत्यक्ष जैसे आकार से ही उसका बोध होता है ।

उत्तरपक्षी:-यहाँ प्रश्न है कि क्या 'रजतम्' इस अंश में कोई प्रतिपत्ति यानी बोध ही नहीं है ? यदि 'नहीं' है ऐसा मानेगे तो उस अंश में स्मृति का प्रमोष भी क्यों माना जाय ? कुछ बोध के न होने पर भी स्मृतिप्रमोष मानना हो तब तो वेदोश अवस्था में भी स्मृतिप्रमोष मानना होगा, क्योंकि उस वक्त कुछ बोध नहीं होता ।

प्रमोषवादी:-वेदोशी में 'इदं' इस प्रकार रजत के विषय में ज्ञान नहीं होता इस लिये स्मृति प्रमोष वहाँ नहीं मानते ।

उत्तरपक्षी:-यहाँ भी प्रश्न है कि 'इदं' इस अंश में भी क्या भासता है ? यह बताइये ।

प्रमोषवादी:-सामने पड़ा हुआ सीप का टुकड़ा ।

उत्तरपक्षी:-यहाँ भी दो प्रश्न हैं १-प्रतिभास होता है इसलिये सीप का वेदन होता है, या २-संनिहित होने से सीप का वेदन होता है ?

स्यात् शुक्तिप्रतिभासे रजतस्मरणम् । न, तस्य विद्यमानत्वेऽप्याकचित्करत्वात् । यदा हासाधारणधर्मा-
ध्यासितं शुक्तिस्वरूपं प्रतिभाति तदा कथं सदृशवस्तुस्मरणम् ? अन्यथा सर्वत्र स्यात् । सामान्यमात्र-
ग्रहणे हि तत् कदाचिद् भवेदपि, नाऽसाधारणस्वरूपप्रतिभासे । तत्र 'इदम्' इत्यत्र शुक्तिकाशकलस्य
प्रतिभासनात् तथा व्यपदेशः ।

सनिहितत्वेनाऽप्रतिभासमानस्यापि तद्विषयत्वाम्युपगमे इन्द्रियसम्बद्धानां तद्देशवर्तिनामण्वादी-
नामपि प्रतिभासः स्यात् । न चाऽप्रतिभासमानानामिन्द्रियादीनामिव प्रतीतिजनकानामपि तद्विषयता
संगच्छते । तत्र 'इदं' इत्यत्र शुक्तिकाशकलप्रतिभासः, नापि 'रजतम्' इत्यत्र स्मृतिवत्त्वेऽपि तस्याः स्व-
रूपेणानवगमात् 'प्रमोषः' इत्यभ्युपगमो युक्तः ।

[शुक्ति प्रतिभासमान होने पर स्मृतिप्रमोष दुर्घट है]

(१) प्रतिभासमान होने से यदि सीप का वेदन मानते हैं तो उससे रजतस्मृति का प्रमोष
मानने की जरूर ही नहीं है । यदि उस वक्त रजत के स्मरण का सम्भव होता तब तो स्मृति का
प्रमोष मानना जरूरी था किन्तु उस वक्त रजतस्मरण की कोई संभावना ही नहीं है जबकि अपने
मे रहे हुये धर्म से संवलित सीप का टुकड़ा ही भास रहा है । ऐसी संभावना की नहीं कि जाती कि
घट का ज्ञान हो रहा हो उस वक्त पट का स्मरण होवे ।

प्रमोषवादी-सीप और रजत में इतना साम्य है कि एक सीप का प्रतिभास होने पर रजत
का स्मरण हो आता है ।

उत्तरपक्षी-यह हम नहीं मानते, क्योंकि साम्य होने पर भी वह अकिंचित्कर होने से रजत-
स्मरण का संभव नहीं है । क्योंकि आपके मत में तो 'इदं' रूप से जब असाधारणधर्मविशिष्ट सीप
का स्वरूप ही भासता है तो वहाँ सद्यः वस्तु के स्मरण की संभावना कैसे की जाय ? अन्यथा हर
बीज के वेदन करते समय उनके सद्यः वस्तुओं का स्मरण होता ही रहेगा जो किसी को इष्ट या
साम्य नहीं है । हाँ ! यदि सीप का वेदन विशिष्टरूप से न मान कर केवल सामान्यरूप से माना जाय
तब तो सद्यःवस्तु के स्मरण की संभावना ठीक है । किन्तु जब आप उसका असाधारणरूप से ही
'इदं' इस प्रकार प्रतिभास मानते हैं तो सद्यःवस्तु के स्मरण की संभावना नहीं हो सकती । अतः
'इदम्' इस रूप से सीप खण्ड का प्रतिभास होता है इसलिये 'रजतम्' इस अर्थ में स्मृति प्रमोष का
व्यपदेश और भूछा में 'इदं' प्रतिभास न होने से स्मृति प्रमोष नहीं होता यह कथन उचित नहीं है ।

[सीप का प्रतिभास और रजत का स्मृतिप्रमोष अयुक्त है]

(२) यदि कहे कि प्रतिभासमान होने से नहीं किन्तु वहाँ सीपखण्ड सनिहित होने से ही
'इदं' इस ज्ञान को सीपखण्डविषयक मानते हैं तो सनिहित होने के कारण उस देश में विद्यमान और
इन्द्रिय से संबद्ध ऐसे अणु-धूलिकण आदि का भी प्रतिभास हो जायेगा । सब बात यह है कि जो
प्रतिभासमान नहीं होता वह प्रतीति का जनक होने पर भी उससे प्रतीतिविषयता मानना संगत
नहीं है जैसे इन्द्रियादि । इन्द्रियादि प्रतीति के कारण है फिर भी उसका प्रतिभास ज्ञान में न होने
से ज्ञान को तद्विषयक नहीं मानते हैं । उपरोक्त कथन का सार यह है कि-'इदं' इस रूप में सीपखण्ड
का प्रतिभास होता है और 'रजतम्' इस अर्थ में स्मरण होने पर भी स्मृति का स्वकीयरूप से बोध
न होने से स्मृति अर्थ में 'प्रमोष' होता है-यह आपकी मान्यता युक्त नहीं है ।

अथ स्मृतिरन्ध्रनुभवत्वेन प्रतिभातीति तत्प्रमोषोऽभ्युपगम्यते । नन्वेवं सैव शून्यवाद-परतः प्रामाण्यभयादनभ्युपगम्यमाना विपरीतख्यातिरापत्तिता । न चात्राऽप्रतिपत्तिरेव 'रजतं' इत्येवं स्मरण-स्यानुभवस्य वा प्रतिभासमानात् ।

इदमत्रैदम्पर्यम्-अर्थसंवेदनमपरोक्ष सामान्यतो हृष्टं लिङ्गं यदि ज्ञातृव्यापारानुमापकमभ्युपगम्यते तदा स्मृतिप्रमोषे 'रजतम्' इत्यत्र संवेदनम् ? उताऽसंवेदनम् ? प्रतिभासोत्पत्तेः संवेदनेऽपि रजत-मनुभूयमानतया न संवेद्यते, स्मृतिप्रमोषाभावप्रसंगत्, नापि स्मर्यमाणतया, प्रमोषाभ्युपगमात्, विपरीत-ख्यातिस्तु नाभ्युपगम्यते, तद् 'रजतम्' इत्यत्र संवेदनस्याऽपरोक्षत्वाभ्युपगमेऽपि प्रतिभासाभावः प्रसक्तः ।

किं च, स्मृतिप्रमोषः पूर्वोक्तदोषद्वयभयावभ्युपगता, तच्च तदभ्युपगमेऽपि समानम् । तथाहि-सम्यग् रजतप्रतिभासेऽपि आसक्तोत्पद्यते-किमेव स्मृतावपि स्मृतिप्रमोषः, उत सम्यगनुभवः' इति सापेक्षत्वाद् बाधकाभावो[?का]न्वेव परतः प्रामाण्यम्, तत्र च भवन्मतेनानवस्था प्रदर्शितैव । यत्र हि स्मृतिप्रमोषस्तत्रोत्तरकालभावी बाधकप्रत्ययः, यत्र तु तदभावस्तत्र स्मृतिप्रमोषाऽसंभव इति कथं न बाधकाभावापेक्षायां परतः प्रामाण्यदोषभयस्यावकाशः ?

[स्मृति की अनुभवरूप में प्रतीति में विपरीतख्याति प्रसंग]

अब 'स्मृति का ही अनुभवरूप में भासित होना' इसको स्मृतिप्रमोष कहा जाय तब तो विपरीतख्याति जिसका शून्यवाद और परतः प्रामाण्य आपत्ति के भय से आप स्वीकार करना नहीं चाहते-वही सामने आकर खड़ी हो जायगी । यह भी नहीं कह सकते कि-वहाँ केवल शुक्ति का 'इव' इस रूप से अनुभव होता है और कुछ भी अनुभव में नहीं आता-क्योंकि 'रजत' इस प्रकार रजत का प्रतिभास वहाँ निष्प्रतिबन्ध होता है, चाहे वह प्रतिभास स्मृतिरूप हो या अनुभवरूप हो-यह बात अलग है ।

[व्यापारवादी को स्वदर्शनन्यायात प्रसक्ति]

अब यह देखना है कि संवेदनात्मक फल को अपरोक्ष मानने हुये ज्ञातृव्यापार का अनुमापक मानने पर व्यापारवादी के अपने सिद्धान्त का व्याघात कैसे होता है-स्मृतिप्रमोष अपरोक्ष आपत्ति के भय से मानना होगा इत्यादि पूरे कथन का तात्पर्य यह है कि संवेदनरूप फल को अपरोक्ष मानना है और उसको सामान्यतोऽदृष्ट लिङ्ग बनाकर ज्ञातृव्यापार की अनुभूति को फलित करना है । किन्तु इसमें स्वदर्शन व्याघात प्रसक्त होगा । स्मृतिप्रमोष में जो 'रजतम्' यह संवेदन अपरोक्ष है यह सर्वविदित होने पर उसकी भीमासा करनी पड़ेगी कि वह वास्तव में संवेदनरूप है ? ऐसा प्रश्न इसलिये कि रजत प्रतिभास की उत्पत्ति होने से यदि वहाँ रजत का संवेदन माना जाय तो भी अनुभूयमानत्व यानी अनुभवविषयत्वरूप से वह संवेदन नहीं पड़ेगा क्योंकि तब तो वहाँ रजत का 'अनुभव' सिद्ध होने पर स्वदर्शन का व्याघात है । स्मर्यमाणरूप से वहाँ रजत का संवेदन भी नहीं माना जा सकता क्योंकि व्यापारवादी तो वहाँ स्मृति का प्रमोष मानता है, स्मृति का उल्लेख मानेगा तो पुनः स्वदर्शन व्याघात होगा । विपरीतख्याति मानने पर संवेदनरूपता घट सकती है किन्तु उसको मानना नहीं है । परिणाम यह हुआ कि 'रजतम्' इस संवेदन को अपरोक्ष मानने पर भी उसके प्रतिभास की अनुभूति या स्मृतिरूप से संगति न हो सकने के कारण उसका अभाव ही अन्त में प्रसक्त हुआ ।

शून्यवाददोषभयमपि स्मृतिप्रमोषाभ्युपगमेऽवश्यंभावि । तथाहि-स्वस्त्योर्हर्षाद्याकारः अनुत्पन्न-
शंखचक्रवर्त्याद्याकारश्च ज्ञाने यः प्रतिभाति सोऽवश्यं ज्ञानरचितोऽसन् प्रतिभाति, रजतादिस्मृतेरप्यसन्न-
हितरजताकारप्रतिभासस्वभावत्वात् तत्सत्त्वं तदुत्पत्तावसंनिहितं नोपयुज्यते इति असदर्थविषयत्वे
ज्ञानस्य कथं शून्यवादमयाद् भवतः स्मृतिप्रमोषवादिनो मुक्तिः ? तन्न स्मृतिप्रमोषः ।

कश्चायं स्मृतिप्रमोषः ? किं स्मृतेरभावः ? उतान्यावभासः ? आहोस्मिद् अन्याकारवेदित्वम् ?
इति विकल्पाः । तत्र नासौ स्मृतेरभावः, प्रतिभासभावप्रसंगत् । अन्यावभासोऽसौ तदाऽत्रापि वक्त-
व्यं-किं तत्कालोऽन्यावभासोऽसौ ? अथोत्तरकालभावी ? यदि तत्कालभावी अन्यावभासः स्मृतेः प्रमो-
षस्तदा शट्टाद्विज्ञानं तत्कालभावि तस्याः प्रमोषः स्यात् । अथोत्तरकालभाव्यसौ तस्याः प्रमोषः, तद-
प्युक्तम्, अतिप्रसंगात् । यदि नाथोत्तरकालमन्यावभासः समुत्पन्नः, पूर्वज्ञानस्य स्मृतिप्रमोषत्वेना-
भ्युपगतस्य तत्त्वे किमायातम् ? अन्यथा सर्वस्य पूर्वज्ञानस्य स्मृतिप्रमोषत्वप्रसंगः ।

[स्मृति प्रमोष के स्वीकार में भी परतःप्रामाण्य भय]

स्वदर्शन व्याघात उपरांत दूसरी बात यह है कि पूर्वोक्त दोषयुगल के भय से जो
स्मृतिप्रमोष माना है, उसको भानने पर भी वह भय तदवस्थ ही है । वह इस प्रकार-जब कभी
रजत का सच्चा प्रतिभास होगा वहां भी यह शका सभविता है कि 'क्या यहां रजत की स्मृति होने
पर भी वह गुप्त है या यह सच्ची अनुभूति ही है ?' इस शका को हटाने के लिये यदि बाघकाभाव
की घोष करेगे तो वह अपेक्षित होने से प्रामाण्य परतः हो जायगा, और इसमें तो आपके मतानुसार
अवस्था दिखाई गयी है । जहां स्मृतिप्रमोष होगा वहां उत्तरकाल में बाघकज्ञान उत्पन्न होगा,
और जहां बाघकज्ञान का अभाव रहेगा वहां उस ज्ञान के सत्य होने से स्मृतिप्रमोष का सभय नहीं
रहेगा-इस प्रकार बाघकाभाव की अपेक्षा रहने पर परतः प्रामाण्यदोष भय को अवकाश क्यों नहीं
मिलेगा ?

[स्मृतिप्रमोष स्वीकार में भी शून्यवाद भय]

स्मृति प्रमोष मानने पर शून्यवाददोष के भय से भी मुक्ति नहीं है । श्री हर्षादि आकार का
ध्वंस और शंखचक्रवर्त्ती आदि आकार की अनुत्पत्ति से विशिष्ट जो कुछ भी ज्ञान में प्रतिभासित होता
है वह केवल ज्ञान से ही रचित यानी ज्ञानमिश्र कोई उसका कारण न होने से असत् ही प्रतिभासित
होता है यह मानना जरूरी है, क्योंकि उसको स्मृति का विषय नहीं मान सकते । कारण, रजत
स्मृति से जो रजताकार प्रतिभास होगा वह असनिहित रजत का होगा किन्तु 'इद रजतम्' यहाँ
तो असनिहित रूप से रजतप्रतिभास होता है । इसलिये 'इद रजतम्' इस भ्रम ज्ञान में असनिहित
रजतस्वरूप का कोई उपयोग नहीं है । तात्पर्य 'इद रजत' ज्ञान का विषयभूत रजत असत् है । इस
प्रकार ज्ञान जब असदर्थ विषयक भी होगा तो किसी भी ज्ञान के विषय को परमार्थ सत्
मानने की आवश्यकता न रहने से शून्यवाद प्रसक्त होगा । ऐसा होने पर स्मृति प्रमोषवादी को
शून्यवाद के भय से भी मुक्ति कहाँ है ? सारांश, स्मृति का प्रमोष आदरणीय नहीं है ।

[स्मृतिप्रमोष के ऊपर विकल्पत्रयी]

स्मृतिप्रमोष के सम्बन्ध में और भी तीन विकल्प हैं-स्मृतिप्रमोष क्या ? (१) स्मृति का अभाव
है ? (२) अथवा अन्यावभास यानी अन्य ज्ञानरूप है ? (३) या अन्याकारवेदन है ?

अन्याकारवेदित्वं तस्या असौ, तदा विपरीतरूप्यातिः स्यात् न स्मृतिप्रमोहः । अत्रासौ विपरीत आकारस्तस्याः ? यदि स्फुटार्थावभासित्वम्, तदसौ प्रत्यक्षस्याकारः कथं स्मृतिसम्बन्धी ? तत्सम्बन्धित्वे वा तस्याः प्रत्यक्षरूपत्वे स्यात् न स्मृतिरूपता । अत एव शुक्तिकायां रजतप्रतिभासस्य न स्मृतिरूपता तत्प्रतिभासेन व्यवस्थाप्यते, तस्य प्रत्यक्षरूपतया प्रतिभासनात् ।

नापि बाधकप्रत्ययेन तस्याः स्मृतिरूपता व्यवस्थाप्यते, यतो बाधकप्रत्ययः तत्प्रतिभातस्यार्थ-स्याऽसद्रूपत्वावेदयति, न पुनस्तज्ज्ञानस्य स्मृतिरूपताम् । तथाहि-बाधकप्रत्यय एवं प्रवर्तते 'नेहं-रतजम्' । न पुनः 'रजतप्रतिभासः प्रकृत स्मृतिः' इति । तत्र स्मृतिप्रमोहरूपता भ्रान्तदृशामम्बुपङ्क्तुं युक्ता । अतो नायमपि सत्यक्षः ।

(१) स्मृति का अभाव यह तो स्मृति प्रमोह नहीं ही है क्योंकि तब प्रतिभास का ही अभाव आपन्न होगा । क्योंकि 'रजत' अब मे आप स्मृति के अलावा दूसरे ज्ञान को मानते नहीं ।

(२) अब कहिये कि वह अन्य ज्ञानात्मक है-अर्थात् 'रजत' यह ज्ञान होता है उस वक्त स्मृति-भिन्न किसी ज्ञान का होना यह स्मृतिप्रमोह है-तो यहाँ दो प्रश्न हैं [A] वह अन्यावभास 'रजत' इस ज्ञान का समानकालीन है ? या [B] उत्तरकाल भावी है ? A, अगर समानकालभाव अन्यावभासी ज्ञान को स्मृति का प्रमोह कहा जाय तब तो 'रजत' इस ज्ञान के काल में किसी को भी घंटादिज्ञान होगा वह स्मृति का प्रमोह बन जायगा । B, उत्तरकालीन अन्यावभास स्मृति का प्रमोह है तो यह भी युक्त नहीं है क्योंकि इसमें अतिप्रसंग इस प्रकार होगा-यदि उत्तरकाल में कोई भी अन्यावभास उत्पन्न हुआ तो उससे वह पूर्वकालीन ज्ञान सबब बिना ही स्मृतिप्रमोह रूप मान लेने में क्या सिद्ध हुआ ? यदि बिना सबब ही पूर्वज्ञान को स्मृतिप्रमोह कह देना है तो जिस जिस ज्ञान के उत्तरकाल में कोई अन्य ज्ञान उत्पन्न होगा वे सभी ज्ञान पूर्वकालीन ज्ञान ही जाने से स्मृति प्रमोहरूप कहना होगा-यही अतिप्रसङ्ग है ।

(३) तृतीय विकल्प में स्मृतिप्रमोह को अन्याकारवेदनरूप माना जाय तब तो वह स्मृति प्रमोह नहीं हुआ किन्तु स्पष्टरूप से विपरीत क्याति ही हुई । वहा यह भी प्रश्न होगा कि वह अन्याकार यानी विपरीत आकार कैसा है ? यदि स्फुट अर्थावभास को ही विपरीत आकार कहेंगे तो वह प्रत्यक्ष का ही आकार हुआ क्योंकि प्रत्यक्ष के अलावा किसी भी ज्ञान में स्फुटार्थावभास नहीं होता । फिर उसे स्मृतिसवधी क्यों मानते हो ? अथवा वह अन्याकार स्फुटार्थावभास रूप होकर यदि स्मृति सम्बन्धी होगा तो स्फुटावभासवाली होने से स्मृति भी प्रत्यक्षरूप ही हो जायगी, स्मृतिरूप नहीं रह सकेगी । यही कारण है कि शीघ्र में होने वाले रजतावभास में स्मृतिरूपता रजत प्रतिभास से ही सिद्ध नहीं की जा सकती क्योंकि रजतावभास वहाँ प्रत्यक्ष रूप ही प्रतीत होता है, वह स्मृति-रूपता में कैसे साक्षि होगा ।

अभज्ञानोत्तरभावी बाधकज्ञान से भी 'रजत' इस ज्ञान की स्मृतिरूपता सिद्ध नहीं होती क्योंकि बाधक प्रतीति से तो अभज्ञान में भासित रजत की असद्रूपता ही आवेदित होती है किन्तु अभज्ञान की स्मृतिरूपता का उससे आवेदन नहीं होता । वह इस प्रकार-बाधक प्रतीति 'यह रजत नहीं है' इस प्रकार ही उत्पन्न होती है, 'प्रस्तुत रजतप्रतिभास स्मृति है' इस रूप में उत्पन्न नहीं होती ।

तत्प्रार्थसंवेदनस्वरूपमप्यपरोक्षं सामान्यतो दृष्टं लिंगं प्राप्ताकरैरभ्युपगम्यमानं ज्ञातृव्यापार-
लक्षणप्रमाणानुमापकमिति, भीमासकमतेन प्रमाणस्यैवासिद्धत्वात् कथं यथावस्थितार्थपरिच्छेदशक्ति-
स्वभावस्य प्रामाण्यस्य स्वतः सिद्धिः ? न हि वर्मिणोऽसिद्धौ तद्वर्मस्य सिद्धिर्युक्ता । अतो न सर्वत्र
स्वतः प्रामाण्यसिद्धिरिति स्थितम् ।

इसलिये भ्रान्त दृष्टिवालों का भ्रमज्ञान स्मृतिप्रमोषगमित है यह मानना ठीक नहीं है । सारांश,
स्मृतिप्रमोष बाद यह कोई आदर योग्य पक्ष नहीं है ।

[अर्थसंवेदन से ज्ञातृव्यापारात्मक प्रमाण की असिद्धि]

उपरोक्त का सार यह निकला कि प्रभाकर के अनुगामीयों ने जो अपरोक्ष अर्थसंवेदन को
सामान्य तो दृष्ट लिंगरूप से मानकर उससे ज्ञातृव्यापारस्वरूप प्रमाण की अनुमिति का होना कहा है
वह नितान्त अयुक्त है । अरे ! जब भीमासक के मत में प्रमाणरूप से अभिमत ज्ञातृव्यापार ही असिद्ध
है तो यथावस्थितार्थ की परिच्छेदशक्ति रूप स्वतः प्रामाण्य की सिद्धि ही कैसे ? वर्मी प्रमाण ही जब
सिद्ध नहीं हो सकता तो स्वतः प्रामाण्यरूप उसके वर्म की सिद्धि युक्त नहीं हो सकती । इसलिए,
अन्ततः यही सिद्ध होता है कि उत्पत्ति आदि में कही भी स्वतः प्रामाण्य की सिद्धि नहीं है ।

[प्रामाण्यवाद समाप्त]



[वेदापौरुषेयतावादप्रारम्भः]

“शब्दसमुत्पत्त्यस्य तु अभिवेद्यविषयज्ञानस्य यदि प्रामाण्यमभ्युपगम्यते तदा अपौरुषेयत्वस्याऽसंभवाद् गुणवत्पुरुषप्रणीतस्तदुत्पादकः शब्दोऽभ्युपगम्यते, अथ तत्प्रणीतत्वं नाऽभ्युपगम्यते तदा तत्समुत्पत्तिज्ञानस्य प्रामाण्यमपि न स्यादिति”त्यभिप्रायवानाचार्यः प्राह—“जिनानाम्” । रागद्वेषमोहलक्षणां शत्रून् जितवन्त इति जिनास्तेषां ‘शासनं’ तदभ्युपगन्तव्यमिति प्रसङ्गसाधनम् ।

न चात्रेदं प्रेर्यम्—“यदि-जिनशासनं जिनप्रणीत्वेन सिद्धं=निश्चितप्रामाण्यमभ्युपगमनीयम्, अन्यथाप्रामाण्यस्याप्यनभ्युपगमनीयत्वात्—इति प्रसंगसाधनमत्र प्रतिपाद्यत्वेनाऽभिप्रेतम्—तत्किमिति बौद्धयुक्त्याऽऽहूतेन स्वयां स्वतः प्रामाण्यनिरासोऽभिहितः ?”—यतः सर्वसमयसमूहात्मकत्वमेवाचार्येण प्रतिपादयितुमभिप्रेतम् । यद् वक्ष्यत्यस्यैव प्रकरणस्य परिसमाप्तौ, यथा—

महं मिच्छद्दंसणसमूहमइयस्स भयसारास्स ।

जिणवयणस्स भगवो संविग्गसुहाहिग्गम्भस्स ॥ [सम्प्रति ० ३/७०]

इत्यादि । अयमेवार्थो बौद्धयुक्त्युपन्यासेन समर्थितः । अन्यत्राप्यन्यमतोपक्षेपेणान्यमतनिरासेऽयमेवामिप्रायो दृष्टव्यः, सर्वनयानां परस्परसापेक्षाणां सम्यग्मतत्वेन, विपरीतानां विपर्ययत्वेनाचार्येण स्पष्टत्वात् । अत एवोक्तमनेनैव द्वित्रिशिकायाम्—

उदवाचिव सर्वसिन्धवः समुदीर्णास्त्वयि नाथ ! दृष्टयः ।

न च तासु भवान् प्रव्रज्यते, प्रविभक्तासु सरित्स्विबोदधिः ॥ [४/१५]

[‘जिनानां’ पदप्रयोग की सार्थकता का प्रदर्शन]

प्रथम कारिका में जो ‘जिनानां शासन’ यह कहा है उसकी सार्थकता के लिये व्याख्याकार महर्षि एक प्रसंगापादन दिखलाते हैं—

“अगर शब्द से उत्पन्न अभिवेद्यविषयक ज्ञान को प्रमाण मानना है तो उस प्रमाणज्ञान का उत्पादक शब्द अपौरुषेय यानी पुरुषप्रयत्न से अजन्य तीन काल में भी सम्बन्धित न होने से गुणवान् पुरुष के प्रयत्न से जन्य ही मानना चाहिये । ” इस अभिप्राय को मनोयत रखकर आचार्य श्री सिद्धसेन दिवाकरजी ने ‘जिनानाम् शासन’ यह प्रयोग किया है । राग-द्वेष और मोह ये तीन आत्मा के अनादिकासीन शत्रु हैं, उन पर विजय पाने वाले प्रबुद्धात्मा को ‘जिन’ कहा जाता है । प्रमाणबोधजनक शब्दरूप ‘शासन’ उही का होता है यह मानना चाहिये । इस प्रकार यह प्रसंगसाधन हुआ ।

[बौद्धमतावलम्बन से स्वतः प्रामाण्य के प्रतीकार में अभिप्राय]

यह शक नही करनी चाहिये कि—“यदि आप जिनशासन को जिनप्रणीत यानी जिनोपदिष्ट होने के कारण सिद्ध यानी सुनिश्चितप्रामाण्यविशिष्ट मानते हो और ‘जिनप्रणीत न होने पर प्रामाण्य ही अस्वीकार्य हो जायगा’ इस प्रकार के प्रसंगसाधन को ‘जिनानां शासन’ इस प्रयोग से प्रतिपाद्य होने का अभिप्राय दिखलाते हो तो फिर आपने जो स्वतः प्रामाण्य का निराकरण, स्वयं आहूत=अरिहत् के मतानुगामी होने पर भी बौद्धप्रतिपादित युक्तियों से क्यों किया ?”

इस शका के निषेध का कारण यह है कि आचार्य दिवाकरजी ने यहाँ ‘सर्व दर्शनों के समूहा-

अथापि स्यात्—यदि प्रामाण्यापादकदोषाभावो गुणनिमित्त एव भवेत् तदा स्यादेतत् प्रसङ्ग-साधनम्, यावताऽपौरुषेयत्वेनापि तस्य सम्भवात् कथं प्रसङ्गसाधनस्यावकाशः ?

असदेतत्—अपौरुषेयत्वस्याऽसिद्धत्वात् । तथाहि—किमपौरुषेत्वं शासनस्य A प्रसज्यप्रतिषेधरूप-मभ्युपगम्यते ? उत B पर्युदासरूपम् ? तत्र यदि A प्रसज्यरूपं तदा किं C सदुपलम्भकप्रमाणग्राह्यम् ? D उत अभावप्रमाणवेद्यम् ? यदि C सदुपलम्भकप्रमाणग्राह्यम्, तदयुक्तम्, सदुपलम्भकप्रमाणविषय-स्थाभावेत्वानुपपत्तेः, अभावत्वे वा न तद्विषयत्वम्, तस्य तद्विषयत्वविरोधाद्, अनभ्युपगमाच्च ।

रमक ही जैन दर्शन है' यही प्रतिपादन करने का अभिप्राय रखा है । वे स्वयं ही इस सम्मतिप्रकरण की समाप्ति में कहेंगे—

‘संविन्नजनो के लिये सुखबोध्य, मिथ्यादर्शनों के समूहात्मक, सुषानिष्यन्दतुल्य, ऐश्वर्यसमृद्ध जिनवचन का कल्याण हो !’ इत्यादि..... ।

हमने जो बौद्धयुक्ति के उपन्यास से स्वतः प्रामाण्यवाद का प्रतिवाद किया इस में भी उपरोक्त अर्थ का ही समर्थन किया गया है । अन्यत्र भी इस ग्रन्थ में जहाँ जहाँ एक मत की युक्ति से अन्यमत का खण्डन किया गया है उसमें अंतर्निहित आशय यही है कि परस्पर निरपेक्ष सभी नयवाद मिथ्या है और अन्योन्यापेक्ष समूहात्मक सभी नयवाद ही जिनशासनरूप यानी प्रमाणभूत-सम्यक् है । आचार्य श्री को भी यही इष्ट है । जैसा कि उन्होंने ही द्वात्रिंशिका ग्रन्थ में कहा है—

‘हि नाथ ! जैसे समुद्र में सर्व सरिताओं का मिलन होता है वैसे आप में भी दृष्टिओं का मिलन हुआ है । हाँ, उन एक एक दृष्टि में आपका दर्शन नहीं होता, जैसे कि पृथक् सरिताओं में समुद्र का भी दर्शन नहीं होता ।’ [ग्रन्थकार विरचित द्वात्रिंशिकाप्रकरणो में चौथी द्वा० श्लो० १५]

[दोषाभावापादक अपौरुषेयत्व ही असिद्ध है]

यदि यह कहा जाय कि—किसी वाक्य में प्रामाण्य का अपवाद दोषप्रयुक्त होता है, दोष न रहने पर वाक्य स्वतः प्रमाण होता है । दोष का विरह गुण के होने पर ही हो ऐसा यदि कोई नियम होता तब तो आपने जो प्रसंगसाधन दिखाया है वह ठीक था किन्तु वाक्य को अपौरुषेय मानने पर भी दोष विरह का पूर्ण संभव है । तो आपके प्रसंगसाधन को अब कहाँ अवकाश रहेगा ?—

तो यह ठीक नहीं है । क्योंकि अपौरुषेय शासन ही सर्वथा असिद्ध है । वह इस प्रकार—शासन में जो अपौरुषेयत्व अभिप्रेत है उसमें पौरुषेयत्व का प्रतिषेध [A] प्रसज्यप्रतिषेधरूप मानते हैं या [B] पर्युदासरूप ? प्रसज्यप्रतिषेध मानने पर यह अर्थ होगा कि वेदशास्त्र पुरुष के प्रयत्न विना ही उत्पन्न है । तो यहाँ पुरुषप्रयत्नाभाव किस प्रमाण से ग्राह्य है—[C] सद्वस्तु के उपलम्भक प्रमाण से ? या [D] अभाव प्रमाण से ग्राह्य है ? वेदापौरुषेयवादी मीमांसक के मत में प्रत्यक्ष से अर्थापत्ति तक पाँच सदुपलम्भक प्रमाण हैं और अभावप्रमाण अभावग्राही है । इनमें से [C] सदुपल-म्भकप्रमाण से वाक्यजनक पुरुषाभाव को ग्राह्य बताना अयुक्त है, क्योंकि सदुपलम्भकप्रमाण का विषय कभी भी अभावात्मक नहीं घटता, अथवा अभाव में सदुपलम्भकप्रमाण की विषयता नहीं घट सकती । क्योंकि अभाव में सदुपलम्भकप्रमाण की विषयता विरुद्ध है और आप उसे मानते भी नहीं है ।

अभावप्रमाणग्राह्यत्वाम्युपगमेऽपि वक्तव्यम्-किमभावप्रमाणं ज्ञानविनिर्मुक्तात्मलक्षणम् ? उत अन्यज्ञानस्वरूपम् ? प्रथमपक्षेऽपि किं सर्वथा ज्ञानविनिर्मुक्तात्मस्वरूपम् ? आहोस्विद् निषेध्य-विषयप्रमाणपंचकविनिर्मुक्तात्मलक्षणम् ? इति । प्रथमपक्षे नाऽभावपरिच्छेदकत्वम्, परिच्छेदस्य ज्ञानधर्मत्वात्, सर्वथा ज्ञानविनिर्मुक्तात्मनि च तदभावात् । निषेध्यविषयप्रमाणपंचकविनिर्मुक्ता-त्नोऽपि नाभावव्यवस्थापकत्वम्, आगमान्तरेऽपि तस्य सद्भावेन व्यभिचारात् । तदन्यज्ञानमपि यदि तदन्यसत्ताविषयं स्यात् नाभावप्रमाणं स्यात्, तस्य सद्विषयत्वविरोधात् ।

‘पौलषेयत्वाद्वन्यस्तदभावस्तद्विषयज्ञानं तदन्यज्ञानम् अभावप्रमाणमिति चेत् ? अत्रापि वक्त-व्यम्-किमस्योत्थापकम् ? प्रमाणपंचकाभावत्वेत् ? नन्वत्रापि वक्तव्यम्-किमात्मसंबन्धी, सर्वसंबन्धी वा प्रमाणपंचकाभावस्तदुत्थापकः ? न सर्वसंबन्धी, तस्याऽसिद्धत्वात् । नात्मसंबन्धी, तस्या-गमान्तरेऽपि सद्भावेन व्यभिचारित्वात् । ‘आगमान्तरे परेण पुरुषसद्भावाभ्युपगमात् प्रमाणपंचका-भावो नाभावप्रमाणसमुत्थापक’ इति चेत् ? न, पराभ्युपगमस्य भवतोऽप्रमणत्वात् । प्रमाणत्वे वा वेदेऽपि नाभावप्रमाणप्रवृत्तिः, परेण तत्रापि कर्तुं पुरुषसद्भावाभ्युपगमात्, प्रवृत्तौ चाऽऽगमान्तरेऽपि स्यात्, अविशेषात् । न च वेदे पुरुषाभ्युपगमः परस्य मिथ्या, अन्यत्रापि तन्मिथ्यात्वप्रसवतेः ।

[पुरुषाभावग्राहक अभावप्रमाण के संभवित विकल्पों का निराकरण]

[D] पुरुषाभाव को अभावप्रमाणग्राह्य मानने पर कहिये कि-[E] वह अभावप्रमाण ज्ञान-यूय आत्मपरिणाम रूप है ? या [F] अन्यवस्तु के ज्ञानरूप है ? [छो० वा अभावपरिच्छेद के ११ वे श्लोकानुसार ये दो विकल्प किये गये हैं] प्रथम पक्ष [E] में भी दो विकल्प हैं-[G] सर्वथा ज्ञानयूय आत्मस्वभाव रूप है ? या [H] जिसका निषेध अभिहित है उसके विषय में प्रत्यक्षादि पाँच प्रमाण ज्ञान से रहित आत्मस्वभावरूप है ? प्रथम विकल्प में [G] वैसा सर्वज्ञानयूय आत्मपदार्थ अभाव का परिच्छेदक नहीं होगा क्योंकि परिच्छेद वह ज्ञान का धर्म है और सर्वथा ज्ञानयूय आत्मा में परिच्छेद रूप ज्ञान धर्म का तो अभाव है । [H] निषेध्य विषयक प्रत्यक्षादि प्रमाणपंचकरहित आत्मा से भी अभाव की व्यवस्था दुर्घट है क्योंकि वेदमित्र बौद्धादि आगम में भी कर्तुं पुरुष के विषय में प्रत्यक्षादि किसी प्रमाण की गति न होने से बौद्धागम में निषेध्यविषय प्रमाणपंचकरहित आत्मस्वरूप अभावप्रमाण है किन्तु अपौलषेयत्व को वहाँ आप नहीं मानते हैं-तो वैसा अभाव प्रमाण व्यभिचारी हुआ, अर्थात् वह वेदवाक्य में पुरुषाभाव का साधक न रहा । [F] अन्य वस्तु के ज्ञान रूप अभावप्रमाण यदि अन्य वस्तु की सत्ता को विषय करने वाला होगा तो वह अभाव प्रमाण ही नहीं होगा क्योंकि अभावप्रमाण का सद्विषयत्व के साथ तीव्र विरोध है । आशय यह है कि पुरुषाभाव के साधक अभावप्रमाण को किसी अन्य वस्तु के ज्ञान रूप माना जायेगा तो वह अन्य वस्तु जो भी होगी उसकी सत्ता का वह ग्राहक अवश्य होगा । ऐसा होने पर उसका अपना स्वरूप ही भित जायेगा । क्योंकि सत्ता के ग्राहक प्रमाण प्रत्यक्षादि पांच ही होते हैं-अभाव प्रमाण नहीं ।

[पौलषेयत्वाभावविषयक ज्ञान अभावप्रमाणरूप घट नहीं सकता]

अपौलषेयवादी-अन्य ज्ञानरूप अभावप्रमाण का आशय यह है कि-पौलषेयत्व से अन्य जो उसी का अभाव, उसको विषय करने वाला ज्ञान । तात्पर्य, पौलषेयत्वाभावविषयक ज्ञान ही अभाव-प्रमाण है ।

किं च, प्रमाणपंचकाभावः किं ज्ञातोऽभावप्रमाणजनकः ? उताज्ञातः ? यदि ज्ञातः तदा न तस्यापरप्रमाणपंचकाभावाद्भ्रष्टिः, अनवस्थाप्रसङ्गात् । नाऽपि प्रमेयाभावात्, इतरेतराश्रयदोषात् । अथाज्ञातस्तत्जनकः, न, समयानभिज्ञस्यापि तत्जनकत्वप्रसङ्गात्, न चाज्ञातः प्रमाणपंचकाभावोऽभाव-ज्ञानजनकः, 'कृतयत्नस्यैव प्रमाणपंचकाभावोऽभावज्ञापकः' इत्यभिधानात् । न चेन्निग्रयादेरिव अज्ञात-स्यापि प्रमाणपंचकाभावस्याभावज्ञानजनकत्वम्, अभावस्य सर्वशक्तिरहितस्य जनकत्वविरोधात् । अविरोधे वा भावेऽपि 'अभाव' इति नाम कृतं स्यात् ।

उत्तरपक्षी.—इस प्रकार के अभाव प्रमाण का कौन उपस्थापक है यह कहो !

अपौरुषेयवादीः—प्रत्यक्षादि पांच प्रमाण का अभाव ।

उत्तरपक्षीः—यह बताइये कि आत्मसंबंधी प्रमाणपंचकाभाव उसका उत्पापक है ? या सर्व-संबंधी ? तात्पर्य, प्रमाणपंचक की उपलब्धि केवल आपको ही नहीं है ? या सभी को नहीं है ? 'सभी को नहीं है' यह बात तो असिद्ध है । 'केवल आपको नहीं है' इतने से वेद में पुरुषाभाव सिद्ध नहीं हो सकता क्योंकि इसमें अनैकान्तिक दोष है, अन्य बौद्धादि आगम के प्रणेता पुरुष के विषय में भी आपको प्रमाणपंचक की उपलब्धि नहीं है किंतु आप उसे अपौरुषेय नहीं मानते हैं ।

अपौरुषेयवादीः—अन्य बौद्धादिवादीयो उनके आगमों को तो पुरुषप्रणीत मानते हैं इसलिये वहाँ प्रमाणपंचकाभाव कोई अभावप्रमाण का प्रयोजक नहीं होगा ।

उत्तरपक्षीः—अन्यवादियों का मन्तव्य आपके लिये प्रमाणभूत न होने से आप ऐसा नहीं कह सकते । यदि आप अन्यवादी के मन्तव्य को प्रमाण मानते हैं तब तो वेद में भी अभावप्रमाण प्रवृत्ति अशक्य है क्योंकि अन्यवादी तो वेद के भी कर्त्ता पुरुष को मानते हैं । इस तथ्य की ओर आख मुद कर भी आप वेद में अभावप्रमाण की प्रवृत्ति मानेंगे तो अन्य बौद्धादि आगम में भी अभाव प्रमाण की प्रवृत्ति अनिवार्य होगी क्योंकि दोनों के आगम में कोई विशेष अन्तर नहीं है ।

अपौरुषेयवादीः—वेद पुरुषरचित होने की अन्यवादीयो की मान्यता मिथ्या है इसलिये अभावप्रमाण की प्रवृत्ति निर्वाध होगी ।

उत्तरपक्षीः—तब तो अन्यवादीयो की उनके आगम में पुरुषप्रणीतत्व की मान्यता में भी मिथ्यात्व का प्रसंग होगा और तब उनके आगम को भी अपौरुषेय मानने की आपत्ति होगी ।

[प्रमाणपंचकाभाव के संभवित विकल्पों का निराकरण]

यह भी विचारणीय है कि—(१) प्रमाणपंचक का अभाव प्रगट रह कर अभावप्रमाण का उपस्थापक होगा ? या (२) गुप्त रह कर ? (१) यदि 'प्रगट रह कर' ऐसा कहेगे तो उसका ज्ञान किससे होगा ? अन्य प्रमाणपंचकाभाव से उसका ज्ञान नहीं मान सकेंगे क्योंकि उस अन्य प्रमाण-पंचकाभाव को भी प्रगट होकर उसके ज्ञापक मानने पर अनवस्था चलती रहेगी । प्रमेय के अभाव से प्रमाणपंचकाभाव की ज्ञप्ति नहीं मानी जा सकेगी क्योंकि, प्रमेयाभाव का ज्ञान प्रमाणपंचकाभाव से और प्रमाणपंचकाभाव का ज्ञान प्रमेयाभाव से इस तरह अन्योन्याश्रय दोष लगेगा ।

(२) गुप्त रहकर प्रमाणपंचकाभाव अभावप्रमाण का उपस्थापक नहीं हो सकता क्योंकि [श्लोकवार्तिक ५-३८ में] आपने ही पहले यह कहा है कि 'जब प्रयत्न करने पर भी पांच में से किसी

‘न तुच्छास्तदभावात् तदभावज्ञानम्’ किन्तु प्रमाणपंचकरहितादात्मन’ इति चेत् ? न, आगमान्तरेऽपि तथाभूतस्यात्मन सम्भवादभावज्ञानोत्पत्तिः स्यात् । ‘प्रमेयाभावोऽपि तद्वेतुस्तदभावाद् नागमान्तरेऽभावज्ञानं’-इति चेत् ? न, अभावाभावः प्रमेयसद्भावः, तस्य प्रत्यक्षाद्यन्यतमप्रमाणेनाऽ-निश्चये कथमभावाभावप्रतिपत्तिः ? ‘अभावज्ञानाभावात् तत्प्रतिपत्तिर्न सदुपलम्भप्रमाणसद्भावाद्’ इति चेत् ? न, अभावज्ञानस्य प्रमेयाभावकार्यत्वात् तदभावाद् नाभावावगतिः, कार्याभावस्य कारण-भावव्यभिचारात् । अप्रतिबद्धसामर्थ्यस्याभावप्रतीतावपि नेष्टसिद्धिः ।

प्रमाण की प्रमेय में प्रवृत्ति न हो तभी प्रमाणपंचक का अभाव उस प्रमेय के अभाव का ज्ञापक हो सकता है ।-प्रमाणपंचकाभाव को गुप्त मानने पर यह कथन विरुद्ध होगा ।

यह नहीं कहा जा सकता कि-जैसे इन्द्रिय गुप्त रह कर भी ज्ञानजनक होती है उसी प्रकार प्रमाणपंचकाभाव भी गुप्त रह कर अभाव ज्ञान को उत्पन्न क्यों नहीं करेगा ?-क्योंकि प्रमाणपंचका-भावभावात्मक न होने से, उसमें कोई भी शक्ति ही नहीं है । शक्तिहीन अभाव में कायजनकता विरोधग्रस्त है । विरोध न होने पर तो वह भाव ही होना चाहिये फिर ‘अभाव’ शब्द तो उसके लिये नाममात्र का रहेगा ।

[प्रमाणपंचकरहित आत्मा से पुरुषाभाव का ज्ञान अतिव्याप्त है]

अपौरुषेयवादी:-हम यह नहीं कहते कि तुच्छतापन्न प्रमाणपंचकाभाव से पुरुषाभाव का ज्ञान होता है, किन्तु हमारा कहना है कि प्रमाणपंचकाभावविशिष्ट आत्मा से अभावज्ञान होता है ।

उत्तरपक्षी:-अन्य बौद्धादि आगम में भी प्रमाणपंचकाभावविशिष्ट आत्मा का सद्भाव होने से, तथाभूत आत्मा से अन्य आगमों में भी पुरुषाभाव के ज्ञान की उत्पत्ति होगी तो क्या आप उनको अपौरुषेय मानेंगे ?

अपौरुषेयवादी:-केवल तथाभूत आत्मा ही अभावज्ञान का हेतु नहीं है किन्तु जिस प्रमेय का अभावज्ञान करना हो उस प्रमेय का अभाव भी उसमें हेतु है । अन्य आगमों में रचयिता पुरुषात्मक प्रमेयाभाव रूप हेतु का अभाव होने से अन्य आगमों में पुरुषाभाव का यानी अपौरुषेयता का ज्ञान दुःशक्य है ।

उत्तरपक्षी:-यह कथन ठीक नहीं है क्योंकि प्रमेयाभावरूप हेतु के अभाव का अर्थ है प्रमेय का सद्भाव । बौद्धादि के आगम रचयिता पुरुषात्मक प्रमेय का सद्भाव प्रत्यक्षादि किसी भी प्रमाण से निर्णीत नहीं है, तो आपने अन्य आगम में रचयिता पुरुषात्मक प्रमेय के अभाव के अभाव का ज्ञान कैसे कर लिया ?

अपौरुषेयवादी:-हमने प्रमेयाभावाभाव यानी प्रमेय का ज्ञान सदुपलम्भक किसी प्रत्यक्षादि प्रमाण के सद्भाव से नहीं किया है किन्तु ‘अन्य आगम में रचयिता पुरुष का अभाव है’ इस प्रकार के ज्ञान के न होने से किया है ।

उत्तरपक्षी:-यह गलत बात है, अन्य आगम में प्रमेयाभाव का ज्ञान तो प्रमेयाभाव का कार्य है इसलिये प्रमेयाभाव के ज्ञान के अभाव से प्रमेयाभाव यानी प्रमेय का बोध हो नहीं सकता । क्योंकि प्रमेयाभाव के ज्ञान का अभाव यह कार्याभावरूप है और प्रमेयाभाव उस

क्वचित् प्रदेशे घटाभावप्रतिपत्तिस्तु न घटज्ञानाभावात् कित्वेकज्ञानसंसर्गिपदार्थान्तरोपलम्भात् । न च पुरुषाभावाभावप्रतिपत्तावयं न्यायः, तदेकज्ञानसंसर्गिण कस्यचिदप्यभावात् । न पुरुष एव तदेकज्ञानसंसर्गी, पुरुषाभावाभावयोर्विरोधेनैकज्ञानसंसर्गित्वाऽऽसम्भवात्, सम्भवेऽपि न पुरुषोपलम्भाभावात् तदभावाभावप्रतिपत्तिः, तदुपलम्भस्यैव तत्प्रतिपत्तिरूपत्वात्, अत एव विरुद्धविधिरप्यत्र न प्रवर्तत इति ।

किं च कस्याभावज्ञानाभावात् प्रमेयाभावाभावः-वादिनः ? प्रतिवादिनः ? सर्वस्य वा ? यादि वादिनोऽभावज्ञानाभावाज्ञानान्तरे प्रमेयाभावः, वेदेऽपि नास्ति, तथापि प्रतिवादिनोऽभावज्ञानाभावस्याविशेषात् । अथागमान्तरे वादि-प्रतिवादिनोरप्यभावज्ञानाभावाच्च प्रमेयाभावः, वेदे तु प्रतिवादिनोऽभावज्ञानाभावेऽपि वादिनोऽभावज्ञानसंज्ञाभावात् । न, वादिनो यदभावज्ञानं तत् सांकेतिकम्, नाभावबलोरपन्नं; आगमान्तरे प्रतिवादिनोऽप्राप्त्याभावाज्ञानवत् । न च सांकेतिकादभावज्ञानावभावेऽसिद्धिः, अन्यथाऽऽगमान्तरेऽपि ततोऽप्राप्त्याभावावसिद्धिप्रसंगः । तस्मागमान्तरे वादिनो-

कार्य का कारण है, कारण होने पर भी कभी अन्य सहकारी के अभाव में कार्याभाव हो सकता है इसलिये कार्याभावरूप प्रमेयाभावज्ञानाभाव यह प्रमेयाभावरूप कारण के अभाव का व्यभिचारी होने से कारण के अभाव का यानी प्रमेयाभाव का अर्थात् प्रमेय का बोधक नहीं हो सकता । 'प्रमेयाभावज्ञानरूप कार्य का अभाव होने पर प्रमेयाभावरूपकारण का अभाव अवश्य होना चाहिये' इस प्रकार का प्रतिबन्ध [=व्याप्ति] रूप सामर्थ्य अगर कार्याभाव में होता तब तो ठीक था लेकिन उस प्रकार के सामर्थ्य से शून्य 'प्रमेयाभावज्ञान का अभाव' प्रतीत होने पर भी आपकी इष्टसिद्धि यानी प्रमेयाभावरूप कारण के अभाव की सिद्धि [अर्थात् अन्यजागम में पुरुष की सिद्धि] नहीं हो सकती ।

[घटाभावबोध और पुरुषाभावाभावबोध में न्याय समान नहीं है]

किसी भूतलादि प्रदेश में जो घटाभाव का बोध होता है वह केवल घटज्ञान के न होने मात्र से नहीं होता किन्तु घट के होने पर उसके साथ समानज्ञान का संसर्गी यानी तुल्यवित्तिवैद्य भूतलरूप पदार्थान्तर के उपलम्भ से होता है पुरुषाभावाभाव का बोध इस न्याय से नहीं किया जा सकता, क्योंकि पुरुषाभावाभाव का कोई एकज्ञानसंसर्गि अन्य किसी पदार्थ का ही अभाव है । पुरुष ही पुरुषाभाव का एकज्ञानसंसर्गी नहीं माना जा सकता जिससे केवल पुरुष उपलब्ध होने पर पुरुषाभाव का अभाव ज्ञात हो सके । कारण, पुरुष का भाव और अभाव परस्पर विरुद्ध होने से पुरुष और पुरुषाभाव कभी एकज्ञानसंसर्गी नहीं हो सकते । कदाचित् इसका समझ मानने तो भी पुरुष के उपलम्भ से पुरुषाभावाभाव का बोध नहीं मान सकते क्योंकि पुरुष का उपलम्भ पुरुषाभावाभाव का ही उपलम्भ है, अर्थात् दोनों में ऐक्य होने से अन्य-जनक भाव नहीं है । यही कारण है कि यहाँ विरुद्ध विधि का प्रवर्तन नहीं है । परस्पर में विरोध होने पर एक के अभाव में उसके विरोधी का विधान शक्य होता है किन्तु यहाँ ऐसा कोई विरोध नहीं है ।

[वादि-प्रतिवादी के या किसी के भी अभावज्ञानाभाव से प्रमेयाभावाभावसिद्धि अशक्य]

यह भी विचारणीय है कि किसके अभावज्ञानाभाव से प्रमेयाभावाभाव मानेंगे ? [१] वादी के ? [२] प्रतिवादी के ? [३] या सभी के ? [१] यदि वादी को यानी अपौरुषेयवेदवादी को अन्य

ऽभावज्ञानाभावाद् भतिः । नापि प्रतिवादिनोऽभावज्ञानाभावात् तत्र तद्गतिः, वेदेऽपि तत्प्रसंगाद् । अत एव न सर्वस्याभावज्ञानाभावात् । असिद्धञ्च सर्वस्याभावज्ञानाभावः, तस्मात्मा प्रमाणपंचकविलि-
भुक्तोऽभावज्ञानजनकः ।

अथ वेदानादिसत्त्वमभावज्ञानोत्थापकम् । नन्वत्रापि वक्तव्यम्-ज्ञातभज्ञातं वा तत् तदुत्थाप-
कम् । न ज्ञातम्, तज्ज्ञानाऽसम्भवात्, प्रत्यक्षादेस्तज्ज्ञापकत्वेनाप्रवृत्तेः, प्रवृत्तौ वा तत एव पुरुषा-
भावसिद्धेरभावप्रमाणवैयर्थ्यम्, अनादिसत्त्वसिद्धेः पुरुषाभावज्ञाननान्तरीयकत्वात् । नाप्यज्ञातं तत्
तदुत्थापकम्, अगृहीतसमयस्यापि तत्र तदुत्पत्तिप्रसंगात् केनचित् प्रत्यासत्ति-विप्रकर्षाभावात् । तत्र
अनादिसत्त्वमपि तदुत्थापकमिति नाभावप्रमाणात् पुरुषाभावसिद्धिः । न चाभावप्रमाणस्य प्रामाण्यम्,
प्राक् प्रतिषिद्धत्वात् प्रतिषेत्स्यमानत्वाच्च ।

बौद्धादि आगम मे प्रमेयाभाव का निषेध यानी प्रमेय को माना जाय तो उसी प्रकार, प्रतिवादि को
स्वागम से भिन्न वेदागम मे अभावज्ञान का अभाव होने से वेद मे भी प्रमेयाभाव नहीं होगा अर्थात्
रचयिता पुरुषात्मक प्रमेय का निषेध नहीं होगा । क्योंकि वेद मे प्रतिवादि को जो अभावज्ञानाभाव
है वह अन्य आगम मे जैसा वादी को है वैसा ही है, कोई अन्तर उसमे नहीं है ।

अपौरुषेयवादीः-अन्य बौद्धादि आगम मे हमे वादी को और प्रतिवादी को, दोनों को रचयिता
पुरुष के अभाव का ज्ञान नहीं है, इसलिये उसमे प्रमेयाभाव नहीं है, अर्थात् प्रमेय-पुरुष का सद्भाव
मान सकते हैं । किन्तु वेद मे ऐसा नहीं है, यहाँ प्रतिवादी को अभावज्ञान का अभाव होने पर भी
हमे वादी को अभावज्ञान है ही । यही दोनों मे विशेष अन्तर है ।

उत्तरपक्षीः-यह कोई तात्त्विक अन्तर नहीं है क्योंकि वादी को जो वेद मे अभावज्ञान है वह
अभाव के बल से यानी वास्तव मे अभाव है इस हेतु से नहीं हुआ है किन्तु साकेतिक है, यानी वादी
को अपनी परम्परा शक्ति से यह वासना बन गयी है कि वेद मे रचयिता पुरुष का अभाव है । जैसे
कि-अन्य बौद्धादि आगम मे प्रतिवादी को अप्रामाण्य के अभाव का ज्ञान अपनी पारपरिकवासना से
रहता है । इस प्रकार के साकेतिक अभावज्ञान से वस्तु का अभाव कभी सिद्ध नहीं होता, अन्यथा
प्रतिवादी के आगम मे भी प्रतिवादी के अप्रामाण्याभावज्ञान से अप्रामाण्याभाव यानी प्रामाण्य सिद्ध
होगा । निष्कर्ष, वादी के अभावज्ञानाभाव से प्रमेयाभावाभाव का बोध शक्य नहीं है ।

[२] प्रतिवादी के अभावज्ञानाभाव से भी आगम मे प्रमेयाभावाभाव का बोध नहीं माना
जा सकता, क्योंकि प्रतिवादी को वेद मे अभावज्ञान न होने से वेद मे भी प्रमेयाभावाभाव यानी
प्रमेय-रचयिता पुरुष के सद्भाव की आपत्ति होगी [३] जब वादी-प्रतिवादी के अभावज्ञानाभाव से
प्रमेयाभावाभाव की सिद्धि नहीं मानी जा सकती तो सभी के अभावज्ञानाभाव से प्रमेयाभावाभाव की
सिद्धि होने की समावना ही नहीं है । दूसरी बात यह है कि सर्वसवन्धी अभावज्ञानाभाव हो भी नहीं
सकता । सारांश, प्रमाणपंचकरहित आत्मा वेद मे पुरुषाभावज्ञान का जनक नहीं बन सकता ।

[अनादि वेदसत्त्व अभावज्ञान प्रयोजक नहीं है]

अपौरुषेयवादीः-वेद की सत्ता अनादिकापीन है' यही वेदरचयिता पुरुष के अभावज्ञान
का उत्थापक मान लो ।

अथ पयुंदासरूपमपौरुषेयत्वम् । किं तत् पौरुषेयत्वादन्यत् सत्त्वम् ? तस्यास्मासिरप्यभ्युपगमात् । नाज्ञादिसत्त्वम्, तद्ग्राहकप्रमाणभावात् । तथाहि—न तावत् तद्ग्राहकं प्रत्यक्षम्, अक्षानुसारितया तथाव्यपेक्षात्, अक्षाणां चानादिकालीनसंगत्यभावेन तत्सम्बद्धतत्सत्त्वेनाप्यसम्बन्धाद् न तत्पूर्वकप्रत्यक्षस्य तथा प्रवृत्तिः । प्रवृत्तौ वा तद्वद् अनागतकालसम्बद्धधर्मस्वरूपग्राहकत्वेनापि प्रवृत्तेर्न धर्मज्ञानिवेषः । तथा, “सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्म तत् प्रत्यक्षमनिमित्तम्, विद्यमानोपलभ्यन्तत्वात्” [जैमि०सू० १-१-४] इति सूत्रम्; “भविष्यति न दृष्टं च, प्रत्यक्षस्य मनागपि । सामर्थ्यं” [श्लो० वा० सू० २ श्लो० ११५] इति च वार्तिकं व्याहृतं स्यादिति न प्रत्यक्षात् तत्सिद्धिः ।

उत्तरपक्षोः—यहाँ भी बताइये कि (१) अनादिसत्त्व ज्ञात होकर अभावज्ञानोत्थापक होगा ? या (२) अज्ञात रह कर भी ? [१] ज्ञात रह कर अभावज्ञानोत्थापक नहीं हो सकता । कारण, वेद के अनादिसत्त्व का ज्ञान होना ही असंभव है । प्रत्यक्षादि कोई प्रमाण उसके ज्ञापक रूप में प्रवर्तमान नहीं है और यदि कदाचित् प्रत्यक्षादि की प्रवृत्ति हो तब अभाव प्रमाण ही निरर्थक हो जायेगा क्योंकि उससे ही पुरुष का अभाव अनुमान से सिद्ध हो जायेगा, वेद में अनादिसत्त्व यह वेदकर्तृपुरुषाभावज्ञान रूप साध्य का नान्तरायक यानी अविनाभावी हेतु है, इसलिये हेतु से साध्यसिद्धि दुष्कर नहीं है । [२] अज्ञात अनादि सत्त्व अभावप्रमाणजनक नहीं हो सकता, क्योंकि जिन लोगों को समय का यानी ‘वेद अनादि है’ इस प्रकार के पारस्परिक संकेत का ज्ञान नहीं है उन सब को भी वेद में पुरुषाभावज्ञान की उत्पत्ति हो जायेगी । कारण, बादी को जैसे प्रत्यासत्ति का विप्रकर्ष यानी सनिकर्ष का अभाव नहीं है वैसे सभी को भी नहीं है । अर्थात् बादी को जैसे वेद का अनादि सत्त्व अज्ञात है वैसे सभी को अज्ञात है । सारांश, अनादिसत्त्व किसी भी प्रकार अभावज्ञानोत्थापक न होने से अभावप्रमाण से वेदकर्ता पुरुष का अभाव सिद्ध नहीं हो सकता । अभावप्रमाण यह कोई वास्तव में प्रमाण भी नहीं है क्योंकि पहले उसके प्रामाण्य का खटन किया गया है, एव आगे भी किया जायेगा । [प्रसज्यप्रतिषेध रूप अपौरुषेयत्व का A विकल्प समाप्त]

[B] प्रसज्यप्रतिषेध विकल्प का त्याग कर यदि दूसरा विकल्प—अपौरुषेयत्व में पयुंदास प्रतिषेध है—यह स्वीकार लिया जाय तो उस पर प्रश्न है—वह क्या पौरुषेयत्व से अन्य सत्त्व रूप है ? ऐसा अपौरुषेयत्व तो हम भी मानते हैं किन्तु इससे वेदप्रणेता का अभाव कैसे सिद्ध होगा ? ‘अपौरुषेयत्व अनादिसत्त्वरूप है’ ऐसा पयुंदास नहीं मान सकते क्योंकि इस प्रकार के अपौरुषेयत्व का यानी वेद में अनादिसत्त्व का ग्राहक कोई प्रमाण नहीं है । वह इस प्रकार—प्रत्यक्ष तो उसका ग्राहक नहीं है, क्योंकि जो इन्द्रिय यानी अक्ष का अनुसरण करे उसकी प्रत्यक्ष सजा की जाती है । इन्द्रिय का अनादिकाल के साथ सम्बन्ध न होने पर अनादिकाल से सम्बद्ध वेदसत्त्व के साथ भी सम्बन्ध न घटने से इन्द्रिया नुसारी प्रत्यक्ष की वहा प्रवृत्ति नहीं हो सकेगी । यदि अतीतकाल में प्रवृत्ति जन्म हो तो फिर भविष्य काल से सम्बद्ध धर्म के स्वरूप को ग्रहण करने में भी उसकी प्रवृत्ति शक्य है—तो फिर आप धर्मज्ञ का निषेध नहीं कर सकेगे । आशय यह है कि भीमासक धर्मसत्त्व का ज्ञान केवल वेद के विधि-वाक्य से ही जन्म मानते हैं । कारणभूत-भविष्यकालीन धर्मसत्त्व के साथ इन्द्रिय सम्बन्ध न होने से धर्म का कोई प्रत्यक्ष ज्ञाता [= धर्मज्ञ] नहीं हो सकता । जैसे कि जैमिनी सूत्र में कहा है [सत्सम्प्रयोगे .. इत्यादि]—“इन्द्रियो का सद् विषय के साथ सवध होने पर जिस बुद्धि का जन्म होता है वह प्रत्यक्ष है । यह धर्मज्ञान में निमित्त नहीं हो सकता क्योंकि विद्यमान=वर्तमान वस्तु का ही

नाप्यनुमानात्, तस्याभावात् । अथ-

अतीतानागतौ कालो वेदकारविवर्जितौ । कालत्वात्, तद्यथा कालो वर्तमानः समीक्ष्यते । [] इत्यतोऽनुमानात् तत्सिद्धिः । न, अस्य हेतोरागमान्तरेऽपि समानत्वात् । किंच, यथाभूतो वेदकरणाऽसमर्थपुरुषयुक्त इदानीं तत्कर्तृपुरुषरहितः काल उपलब्धः, अतीतोऽनागतो वा तथाभूतः कालत्वात् साध्यते ? उत अन्यथाभूतः ? यत्ति तथाभूतस्तदा सिद्धसाध्यता । अथान्यथाभूतस्तदा संनिवेशादिवदप्रयोजको हेतुः ।

तथाहि-यथाभूतानाभिनवकूपप्रासादादीनां सन्निवेशादि बुद्धिभत्कारणपूर्वकत्वेन व्याप्तपुप-लब्धं तथाभूतानामेव जीर्णकूप-प्रासादादीनां तद् बुद्धिभत्कारणत्वप्रयोजकत्वानन्यथाभूतानाम् [? प्रयोजक नान्यथाभूतानाम्] यदि पुनरन्यथाभूतस्याप्यतीतस्यानागतस्य कालस्य तद्वहितत्वं साधयेत् कालत्वम्, तदाऽन्यथाभूतानामपि भूधरादीनां सन्निवेशादि बुद्धिभत्कारणपूर्वकत्वं साधयेत्, न तस्य [? ततश्च] सर्वजगत्तातुः कर्तृव्येदवरस्य सिद्धेऽन्यथाभूतकालभावसिद्धिरतीवास [? दरेतीवास] पौरुषेयत्वसाधनं च वेदानामनवसरम् ।

इन्द्रिय से उपलब्ध होता है ।" ऐसा अर्थवाला जेमिनी सूत्र [१-१-४] तथा उस ग्रन्थ की टीका श्लोकवार्तिक में कहा है- [भविष्यति न कृत् च....इत्यादि]-"भावि धर्मरूप अर्थ के ग्रहण में प्रत्यक्ष का लेख भी सामर्थ्य देखा नहीं गया ।" अब अनादिसत्त्व के विषय में यदि प्रत्यक्ष प्रवृत्ति मानने तो सूत्र और वृत्ति वचन का व्याघात होगा ।

[वेद का अनादिसत्त्व अनुमान से सिद्ध नहीं]

अनुमान से भी वेद का अनादि सत्त्व सिद्ध नहीं है क्योंकि तत्साधक कोई अनुमान नहीं है । अपौरुषेयवादी:-इस अनुमान से अपौरुषेयत्व की सिद्धि हो सकती है-"अतीत और अनागत काल वेदकर्ता से शून्य है, क्योंकि वे कालात्मक है-जैसा कि वर्तमान काल वेदकर्ता से शून्य देखा जाता है ।"

उत्तरपक्षी:-इस अनुमान से अपौरुषेयत्व की सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि वेद से इतर बौद्धादि आगम का भी वर्तमानकाल तो कर्तृशून्य देखा जाता है इसलिये समान हेतु से अन्य आगम में भी अतीतानागतकालीन कर्तृशून्यता सिद्ध होने की आपत्ति होगी ।

दूसरी बात यह है कि-(१) वर्तमान में वेदरचना में असमर्थ पुरुषवाला जैसा काल वेदकर्ता रहित उपलब्ध होता है, क्या वैसा ही यानी वेदरचना में असमर्थपुरुषविशिष्ट ही अतीत-अनागत काल कर्तृशून्यतया सिद्ध करना है ? या (२) इससे विपरीत यानी वेदरचनासमर्थपुरुष सहित काल कर्तृशून्यतया सिद्ध करना चाहते हैं ? (१) यदि वेद रचना में असमर्थपुरुषविशिष्ट काल कर्तृशून्यतया सिद्ध करना है तो यहाँ जो हमारे मत से भी सिद्ध है उसी को आप साध्य बना रहे हो, अर्थात् आपका परिश्रम व्यर्थ है ।

(२) यदि उससे विपरीत काल में कर्तृविरह सिद्ध करना है तो कालत्व हेतु अप्रयोजक यानी असमर्थ हो जायगा जैसे कि सन्निवेशादि हेतु न्यायमत में अप्रयोजक बन जाता है ।

[कालत्व हेतु की अप्रयोजकता]

संनिवेश हेतु की अप्रयोजकता इस प्रकार है-संनिवेश यानी अवयवों की रचना विशेष को हेतु करके

अथ तथाभूतस्यवातीतस्यानागतस्य वा कालस्य तद्वहितत्वं साध्यते । न च सिद्धसाध्यता, अन्यथाभूतस्य कालस्याभावात् । न, 'अन्यथाभूतः कालो नास्ति' इति कुतः प्रमाणादवगतम् ? यद्यन्यतः तत् एवापीरूपेयत्वसिद्धिः, किमनेन ? 'अतोऽनुमानात्' चेत् ? न, 'अन्यथाभूतकालाभावात् अतोऽनुमानात् तद्वहितत्वसिद्धिस्तत्सिद्धेस्तत्सिद्धिः' इतीतरेतराभयदोषप्रसंगात् । तदेवमन्यथाभूतकालस्याभावासिद्धेस्तथाभूतस्य तद्वहितत्वसाधने सिद्धसाधनमिति ।

नापि शब्दास्तत्सिद्धिः, इतरेतराभयदोषप्रसंगः [? गात्,] तदेवमन्यथा कथं वेदवचनमस्ति [? न चेवं वेदवचनमस्ति] नापि विधिवाक्यादपरस्य भवद्भिः प्रामाण्यमभ्युपगम्यते । अभ्युपगमे वा पीरूपेयत्वमेव स्यात् । तथाहि तत्प्रतिपादकानि वेदवर्चांसि भूयन्ते-“हिरण्यगर्भः समवत्तंताये”

नैयायिक भूषरादि मे जब ईश्वर कर्तृत्वसिद्ध करना चाहता है तब उसको यह कहा जाता है कि सनिवेश हेतु सकल भूषरादि मे बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व का ज्ञापक नहीं है, किन्तु नये किये गये कूप-प्रासादादि मे जैसे 'यह किसी का बनाया हुआ है' यह बुद्धि होती है इस प्रकार की कृतबुद्धि जिस जीर्णकूपादि मे हो उसी मे बुद्धिमत्पूर्वकत्व के साथ सनिवेश की व्याप्ति होने से जीर्णकूपादि में ही कर्तृत्व की सिद्धि होती है, भूषरादि मे तथाप्रकार की कृतबुद्धि का उदय न होने से, सनिवेश हेतु तथा प्रकार के बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व के साथ व्याप्त न होने से भूषरादि मे बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व की सिद्धि नहीं होती । अब यदि वेदकारणाऽसमर्थपुरुषयुक्त काल से विपरीत काल मे भी कालत्व हेतु पुरुषाभाव का साधक होगा तो कृतबुद्धि जहाँ नहीं होती ऐसे भूषरादि मे अव्याप्त भी सनिवेशादि हेतु बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व को सिद्ध कर देगा । भूषरादि मे बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व सिद्ध होने पर तो अगतकर्ता और अखिल विश्वज्ञाता ईश्वर सिद्ध हो जाने पर वेदकरणसमर्थपुरुषयुक्त कालरूप भावी की सिद्धि हो जाने से अर्थात् वेदकर्ता पुरुष ईश्वर सिद्ध हो जाने से मीमांसकों का वेद मे अपौरुषेयत्व सिद्ध करने का प्रयास अतीत-अत्यंत अवसर अनुचित हो जायगा ।

[अन्यथा भूतकाल का असम्भव सिद्ध नहीं है]

अपीरूपेयवादी:- वेदकरणासमर्थपुरुष विशिष्ट अतीत और अनागत काल मे ही हम अपौरुषेयत्व वेद मे सिद्ध करते है । इसमे जो सिद्धसाध्यता दोष बतलाया, वह ठीक नहीं है, क्योंकि उससे विपरीत काल की सम्भावना कर के आप सिद्ध साध्यता कहते हैं किन्तु उससे विपरीत काल ही नहीं है ।

उत्तरपक्षी:- 'उससे विपरीत काल नहीं है । यह आपने किस प्रमाण से जान लिया ? अगर प्रस्तुतानुमान से भिन्न किसी प्रमाण से आपने यह जाना है तो उसी प्रमाण से वेद मे अतीतानागत काल मे अपौरुषेयत्व सिद्ध हो जायगा, तो प्रस्तुत अनुमान का क्या प्रयोजन ? यदि कहे कि 'प्रस्तुत अनुमान से ही 'उस से विपरीत काल के अभाव का पता लगाया'- तो यह असंगत है क्योंकि उससे विपरीत काल का अभाव सिद्ध होने पर प्रस्तुत अनुमान से अतीतादिकाल मे पुरपरहितत्व सिद्ध होगा और पुरुषरहितत्व सिद्ध होने पर 'उससे विपरीत काल का अभाव' सिद्ध होगा-इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष लगेगा । तो इस प्रकार वेदकरणासमर्थपुरुष विशिष्ट अतीतादि काल से विपरीत

॥ एतद्विषये प्रमेयकमलमार्तडे “न चापीरूपेयत्वप्रतिपादक वेदवाक्यमस्ति, नापि विधिवाक्यादपरस्य परं ग्रामा-
यमिष्यते” [पृ ३६६ पक्ति १५-१६] इति पाठ ।

[ऋग्वेद अष्ट ० ८, मं० १०, सू० १२१] “तस्यैव चैतानि निःश्वसितानि” [बृह० उ० अ० २, ब्रा० ४, सू० १०] “याज्ञवल्क्य इति होवाच” [बृह० उ० अ० २, ब्रा० ४, सू० १], तत्र शब्दावपि तत्सिद्धिः ।

नाप्युपमानात् तत्सिद्धिः । यदि हि चोदनासदृशं वाक्यमपौरुषेयत्वेन किञ्चित् सिद्धं स्यात् तदा तत्सादृश्योपमानेन वेदस्यापौरुषेयत्वमुपमानात् सिद्धं स्यात्, न च तत्सिद्धेश्च, इत्युपमानादपि न तत्सिद्धिः ।

माप्यर्थापत्तेः । अपौरुषेयत्वव्यतिरेकेणानुपपन्नमानस्य वेदे कस्यचिद्धर्मस्याभावात् । नाऽप्रमाण्याभावलक्षणो धर्मोऽनुपपन्नमानो वेदस्याऽपौरुषेयत्वं परिकल्पयति, प्रागमान्तरेऽपि तस्य धर्मस्य भावादपौरुषेयत्वं स्यात् । न चासौ तत्र भिन्ना, वेदेऽपि तन्निष्पत्त्यप्रसंगात् ।

अथागमान्तरे पुरुषस्य कर्तुरभ्युपगमात् पुरुषार्था च सर्वेषामपि प्रागमादिषु रक्तत्वात् तद्द्वेष [? दोष] जनितस्याऽ-प्रामाण्यस्य तत्र सभवाद् नाऽप्रामा-याभावलक्षणो धर्मस्तत्र सत्यः, वेदे त्वप्रामा-ण्यजनकदोषास्पदस्य पुरुषस्य कर्तुरभावात्प्रामाण्याभावलक्षणो धर्मः सत्यः ।

यानी वेदकरणसमर्थपुरुषविशिष्ट अतीतादि काल का अभाव जब सिद्ध नहीं है तो वेदकरणासमर्थ-पुरुषविशिष्ट अतीतादि काल मे कालत्व हेतु से वेद रचयितापुरुषाभाव को सिद्ध करने मे सिद्ध साध्यता दोष अनिवार्य है ।

[अपौरुषेयत्वसाधक कोई शब्दप्रमाण नहीं है]

शब्दप्रमाण से भी अपौरुषेयत्व सिद्ध नहीं हो सकता क्योंकि यहाँ अन्योग्याश्रय दोष बैठा है—शब्द प्रामाण्य सिद्ध होने पर वेद का अपौरुषेयत्व सिद्ध होगा और अपौरुषेयत्व सिद्ध होने पर तत्प्रतिपादक शब्द का प्रामाण्य सिद्ध होगा । दूसरी बात यह है कि “वेद अपौरुषेय है” ऐसा कोई वेदवचन भी नहीं है । यह भी उल्लेखनीय है कि आप वेद मे भी जो विधिवाक्य हैं केवल उन्हीं को प्रमाण मानते हैं, अनुवाद परक वाक्यों को प्रमाण नहीं मानते । यदि उनको भी प्रमाण मान ले तब तो वेद पौरुषेय सिद्ध होगे । जैसे कि- वेद कर्ता के सूचक अनेक वचन उपलब्ध होते हैं—

१— हिरण्यगर्भ समवर्त्ततामे ।

२— तस्यैव चैतानि नि श्वसितानि ।

३— याज्ञवल्क्य इतिहोवाच ।

इन वाक्यों से हिरण्यगर्भ और याज्ञवल्क्य की वेदकर्तृता स्पष्ट सूचित हो रही है । निष्कर्ष—शब्द प्रमाण से वेद का अपौरुषेयत्व सिद्ध नहीं है ।

[उपमान से अपौरुषेयत्व की असिद्धि]

उपमान प्रमाण से भी अपौरुषेयत्व की सिद्धि दूर है । प्रेरणावाक्य को अपौरुषेय सिद्ध करने के लिये उनके जैसा अन्य कोई वाक्य अपौरुषेय मानना चाहिये जिसके सादृश्य रूप उपमान से प्रेरणा-वाक्य की अपौरुषेयता सिद्ध की जाय । किन्तु ऐसा कोई भी अन्य वाक्य शोभासक को अपौरुषेय रूप मे स्वीकार्य ही नहीं है— सिद्ध भी नहीं है । इस लिये उपमान प्रमाण से भी उसकी सिद्धि नहीं है ।

कुतः पुनस्तत्र पुरुषाभावः निश्चितः ? 'अन्यतः प्रमाणादिति चेत् ? तदेवोच्यताम्, किमर्थ-
पर्या ? 'अर्थापत्तिरित्येत् ? न, इतरेतराश्रयदोषप्रसङ्गात् । तथाहि-अर्थापत्तिः पुरुषाभावासिद्धाव-
प्रामाण्याऽ[भाव]सिद्धिः, एतत्सिद्धौ चार्थापत्तिः पुरुषाभावासिद्धिरितरेतराश्रयत्वम् । चक्रकचोद्यं
चाऽत्रापि-तथाहि, यद्यप्रामाण्याभावलक्षणो धर्मोऽनुपपद्यमानो वेदेऽपीरूपेयत्वं कल्पयति, आगमान्तरे-
ऽप्यसौ धर्मस्तत् किं न कल्पयति ? तत्र पुरुषदोषसम्भवादसौ धर्मो मिथ्या, तेन तत्र तत्र कल्पयति,
वेदे कुतः पुरुषाभावः ? अर्थापत्तेरित्येत्, तदागमान्तरे स स्याद्, इत्यादि तदेवावर्तते इति चक्रकानुपरमः ।

नाप्यतीन्द्रियार्थप्रतिपादनलक्षणो धर्मोऽनुपपद्यमानो वेदे पुरुषाभावं कल्पयति, आगमान्तरेऽपि
समानत्वात् । न चाऽप्रामाण्याभावे पुरुषाभावः सिध्यति, कार्याभावस्य कारणाभावं प्रति व्यभिचारित्वे-

[अर्थापत्ति से अपौरूपेयत्व की असिद्धि]

अर्थापत्ति प्रमाण से भी अपौरूपेयत्व सिद्ध नहीं है । कारण, वेद में कोई ऐसा धर्म नहीं है जो
वेद अपौरूपेय न माने तो न घट सके ।

अपीरूपेयबाधः-अप्रामाण्याभाव यह ऐसा धर्म है जो वेद को अपौरूपेय न मानने पर नहीं घट
सकता, इसलिये वह अपौरूपेयत्व की कल्पना करवाता है ।

उत्तरपक्षीः-यह गलत बात है क्योंकि अन्य बौद्धादि आगम में भी अप्रामाण्याभावरूप धर्म
सम्वित होने से अन्य आगम को भी अपौरूपेय मानना पड़ेगा । अन्य आगम में अप्रामाण्याभावरूप
धर्म मिथ्या नहीं मान सकते, अन्यथा वेद में भी अप्रामाण्याभावरूप धर्म मिथ्या मानना पड़ेगा ।

अपीरूपेयबाधीः-अन्य आगमों में पुरुष को कर्त्ता माना है । पुरुष तो सब अपने अपने आगमों
में सरागी होने से उन पुरुषों के दोषों से उनके आगमों में अप्रामाण्य का जन्म सम्भव होने से वहाँ
अप्रामाण्याभावरूप धर्म वास्तव में सत्य नहीं है । जब कि वेद का अप्रामाण्यापादकदोषयुक्त कोई
कर्त्ता पुरुष न होने से उसमें अप्रामाण्याभावस्वरूप धर्म सत्य है ।

[पुरुषाभावनियम में कोई प्रमाण नहीं]

उत्तरपक्षीः-वेद में पुरुष का अभाव कैसे निश्चित किया ? यदि दूसरे किसी प्रमाण से वेद में
पुरुष के अभाव का निश्चय किया है तो उस प्रमाण का ही उपन्यास करो, अर्थापत्ति की क्या जरूर ?
अर्थापत्ति से यदि उसका निर्णय मानेंगे तो इतरेतराश्रय दोष होगा जैसे, अर्थापत्ति से पुरुषाभाव सिद्ध
होने पर वेद में अप्रामाण्याभाव सिद्ध होगा और वह सिद्ध होने पर अर्थापत्ति से पुरुषाभाव सिद्ध
करेगा । इस प्रकार स्पष्ट अन्योन्याश्रय दोष है ।

चक्रक दोष का भी यहाँ भय होगा-जैसे, अगर अप्रामाण्य अभावरूप धर्म अनुपपन्न हो कर
वेद में पुरुषाभाव की कल्पना करायेंगे तो अन्य आगम में भी वह धर्म पुरुषाभाव की कल्पना करा-
येगा ? इस प्रश्न के उत्तर में आपको कहना पड़ेगा कि अन्यत्र पुरुष दोष का सम्भव होने से अप्रा-
माण्याभावरूप धर्म मिथ्या हो गया इसलिये अन्य आगम में अप्रामाण्याभावरूप धर्म पुरुषाभाव की
कल्पना नहीं करायेंगे । तो इस पर पुनः यह प्रश्न आयेगा-वेद में पुरुषाभाव कैसे निश्चित किया ?
तो इसके उत्तर में आप अर्थापत्ति को प्रस्तुत करेंगे, तब फिर से यही बात आयेगी कि अन्यत्र आगम में
भी अर्थापत्ति से पुरुषाभाव का निश्चय हो जायगा इत्यादि वही का वही चक्र घुमता रहेगा उसका
अन्त नहीं आयेगा ।

नान्यथानुपपन्नत्वात्संभवात् । अप्रतिबद्धाऽसमर्थस्य पुरुषस्याभावसिद्धावपि न सर्वथा पुरुषाभावसिद्धिः, पुरुषमात्रस्यापि [? स्यात्] निराकरणात् । इष्टसिद्धिश्च अप्रामाण्यकरणस्य तत्कृतृत्वेनास्माकमप्य-
निष्ठत्वात् । नापि प्रामाण्यवर्जोऽन्यथानुपपन्नमानो वेदे पुरुषाभावं साधयति, आगमान्तरेऽपि
सुल्यत्वात् । शेषमत्र चित्तितमिति न पुनरुच्यते ।

[शब्दनित्यत्वसिद्धिपूर्वपक्षः]

‘परायणवाक्योच्चारणान्यथाऽनुपपत्तस्तत्प्रतिपत्तिरिति चेत् ? अयमर्थः—स्वार्थेनावगतसंबन्धः
शब्दः स्वार्थं प्रतिपादयति, अन्यथाऽगृहीतसकेतस्यापि पुंसस्ततो वाच्यार्थप्रतिपत्तिः स्यात् । स च
संबन्धावगमः प्रमाणत्रयसंपाद्यः । तथाहि—यदैको वृद्धोऽन्यस्मै प्रतिपन्नसंगतये प्रतिपादयति—
‘देवदत्त ! गामस्याज एनां शुक्लां वण्डेन’ इति—तदा पार्श्वस्थितोऽन्युत्पन्नसकेतः शब्दाद्यौ प्रत्यक्षतः
प्रतिपद्यते, ओतुश्च तद्विषयक्षेपणादिवेष्यावर्शनाद् अनुमानतो गवादिविषयां प्रतिपत्तिमवगच्छति,
तत्प्रतीत्यन्यथाऽनुपपत्त्या शब्दस्य च तत्र बाधिकां शक्तितं स एव परिकल्पयति । स च प्रमाणत्रयसं-
पाद्योऽपि संगत्यवगमो न सकृद्वाक्यप्रयोगात् संभवति, व्याख्यात् संनृग्वार्थप्रतिपत्ताववयवशक्तेरावापोद्वा-
पाभ्यां निश्चयाद् । तदभावे नान्य-व्यतिरेकाभ्यां बाधकशक्त्यवगमः, तदसत्त्वाद् न प्रेक्षावद्भिः
परावबोधाय वाक्यमुच्चार्यम् । उच्चार्यन्ते च परावबोधाय वाक्यम्, अतः परार्थवाक्योच्चारणान्य-
थानुपपत्त्या निश्चीयते धर्मादिरव गृहीतसंबन्धोऽर्थप्रतिपादकः शब्दो नित्यः । तदुक्तम्—“दर्शनस्य
परायणत्वासित्यः शब्द” इति ।

[अतीन्द्रियार्थप्रतिपादन अपौरुषेयत्वसाधक नहीं है]

अपौरुषेयवादीः—वेद मे ऐसे अर्थ दिखाये हैं जो अतीन्द्रिय हैं, तो ‘अतीन्द्रियार्थप्रतिपादन’
रूप धर्म अर्थापत्ति से पुरुषाभाव की कल्पना करायेगा क्योंकि उसके बिना वह अनुपपन्न है ।

उत्तरपक्षी—यह अनुचित है, क्योंकि अन्य आगम के लिये भी यही बात समानरूप से कही
जा सकती है । दूसरा यह भी ज्ञातव्य है कि वेद मे अप्रामाण्य न होने पर भी पुरुषाभाव सिद्ध नहीं हो
सकता क्योंकि—अप्रामाण्य पुरुष का कार्य है, कार्याभाव होने पर कारण का अवश्य अभाव रहे यह
कोई नियम न होने से कार्याभाव कारणाभाव का व्यभिचारी है—अतः पुरुषाभाव के बिना अप्रामाण्या-
भाव की अनुपपत्ति का कोई संभव ही नहीं है । हाँ, जिस पुरुष का वेद के साथ कोई प्रतिबन्ध यानी
संबन्ध ही नहीं है अथवा जो वेद की रचना मे समर्थ नहीं है ऐसे पुरुष का अभाव किसी प्रमाण से
सिद्ध हो सकता है किन्तु सर्वथा पुरुषकृतृत्व का अभाव किसी भी प्रकार सिद्ध नहीं है । क्योंकि पुरुष-
मात्र का किसी भी प्रमाण से निराकरण नहीं होता । ऐसा वेद कर्त्ता जो अप्रामाण्योत्पत्ति का असा-
धारण कारण हो वह तो हमे भी इष्ट न होने से वैसे पुरुष की अभाव सिद्धि मे तो हमारी भी इष्ट
सिद्धि ही है ।

यह बात भी नहीं है कि वेद का प्रामाण्य पुरुषाभाव के बिना न घट सकेने से प्रामाण्य पुरुषा-
भाव को सिद्ध कर सके, क्योंकि तब अन्य आगम मे भी समानरूप से प्रामाण्यद्वारक पुरुषाभाव
सिद्धि होगी । ‘अन्य आगम मे प्रामाण्य मिथ्या है । इत्यादि चर्चा पूर्ववत् ही की जा सकती है इस
लिये पुनरुक्ति करना व्यर्थ होगा ।

“वेदापौरुषेयत्व निराकरण समाप्त”

अथ मतम्-सूयोभूय उच्चार्यमाणः शब्दः सादृश्यादेकत्वेन निश्चीयमानोऽर्थप्रतिपत्तिं विदधाति, न पुननित्यत्वाद्, तन्न किंचित्प्रत्ययपरिकल्पनेन प्रमाणवाचितेन । तदयुक्तम्, सादृश्येन शब्दादर्थः-प्रतिपत्तेः । न हि सदृशतया शब्दः प्रतीयमानो वाचकत्वेनाध्यवसीयते, किंत्वेकत्वेन । तथा ह्येवं प्रतिपत्तिः 'य एव संबन्धग्रहणसमये मया प्रतिपन्नः शब्दः स एवायम्' इति ।

[अनित्यपक्ष में शब्द के परार्थोच्चारण का असंभव]

शब्द को नित्य सिद्ध करने के लिये भीमासक अपने पक्ष की विस्तार से प्रतिष्ठा करता है-

शब्द का अनादिसत्त्व परार्थवाक्योच्चारण की अन्यथानुपपत्ति से गृहीत हो सकता है । कहने का भाव यह है-शब्द से अपने अर्थ का प्रतिपादन तभी होता है जब अपने अर्थ के साथ उसका सकेत-रूप सबध श्रोता को ज्ञात हो । अन्यथा जिस पुरुष को सकेतज्ञान नहीं है उसको भी शब्द से वाच्यार्थ का बोध हो जायेगा । यह सकेतज्ञान तीन प्रमाणों से संपन्न होता है-जैसे, जब कोई वृद्ध पुरुष अन्य किसी सकेतज्ञ को यह सूचन करता है-हे देवदत्त ! दड से उस श्वेत गाय को यहाँ लाओ ! इस वक्त निकट में अवस्थित सकेतज्ञान रहित पुरुष इन शब्दों का प्रत्यक्षतः श्रवण करता है और उस वाक्य के अर्थ को भी प्रत्यक्ष देखता है । तथा सकेतज्ञ श्रोता की विषयक्षेपणादि यानी धेनु-आनयनादि चेष्टा को देखने से उस वाक्य के धेनु आदि अर्थबोध का अनुमान करता है । धेनु आदि अर्थ का बोध शब्दगत प्रतिपादनशक्ति के बिना अनुपपन्न हो कर अर्थापत्ति से उसकी कल्पना करवाता है । इस प्रकार प्रत्यक्ष, अनुमान और अर्थापत्ति तीन प्रमाणों से सकेतज्ञान केवल एकबार वाक्य सुन लेने से नहीं हो जाता । किन्तु एकबार वाक्य से समुच्चयार्थ यानी शब्दसमुदाय का अर्थ ज्ञात होने पर आवाप और उद्वाप से उस शब्दसमुदाय के अवयव शब्दों के अर्थ का निश्चय होता है । आवाप-उद्वाप यानी इन शब्दों में से कौन से शब्द का धेनु अर्थ हुआ और किस शब्द का आनयन अर्थ हुआ इत्यादि उद्घापोह । इस प्रकार के उद्घापोह बराबर उस वाक्य को सुन ने पर ही होता है । यदि शब्द अनित्य होगा तो उसका पुनः पुनः उच्चारण असंभव हो जाने से अन्यत्र और व्यतिरेक से जो 'गो' शब्द की वाचकशक्ति का बोध होना चाहिये [जैसे कि पहले 'गो' शब्द के साथ आनयन क्रिया का प्रयोग सुनकर धेनु का आनयन किया किन्तु बाद में 'गो' के बदले 'अश्व' का प्रयोग होने पर 'गो' के बदले अश्व का आनयन हुआ किन्तु गो का आनयन नहीं हुआ-इस प्रकार के अन्यत्र-व्यतिरेक से गो शब्द की धेनु अर्थ में वाचकशक्ति का बोध होना चाहिये] वह नहीं होगा और सकेतज्ञान न होने पर दूसरे को प्रबोधित करने के लिये वृद्धिमन्तो को वाक्य प्रयोग ही नहीं करना होगा । किन्तु वे दूसरे को प्रबोधित करने के लिये वाक्यप्रयोग करते हैं-यह अनेक बार किया जाने वाला वाक्यप्रयोग शब्द की नित्यता के बिना अनुपपन्न होने से यह निश्चित होता है कि ध्रुमादि की भाँति व्याप्ति जैसा सबध [सकेत] ज्ञात रहने पर अग्नि आदि अर्थ का बोध कराने वाला शब्द नित्य है । कहा भी गया है कि 'वेद वाक्य का उपदेश दूसरे के लिये होता है इसलिये शब्द नित्य है ।'

[सादृश्य से शब्द में एकत्वनिश्चय से अर्थबोध का असंभव]

यदि यह कहा जाय कि-बार बार शब्द प्रयोग होने पर साम्य के कारण ऐक्यरूप से शब्द का निश्चय होता है और उसीसे अर्थ का बोध होता है । आशय यह है कि शब्द नित्य होने से अर्थ

किं च, सादृश्यादर्थप्रतिपत्ती भ्रान्तः शब्दादर्थप्रत्ययः स्यात् । नह्यस्मिन् गृहीतसंकेतोऽन्य-
स्मादर्थप्रत्ययोऽभ्रान्तः, यथा शोशब्दे गृहीतसम्बन्धेऽश्वशब्दाद् गवार्थप्रत्ययः । न च भूयोऽवयवसामा-
न्ययोगस्वरूपं सादृश्यं शब्दे संभवति, विशिष्टवर्णात्मकत्वाच्छब्दस्य, वर्णानां च निरवयवत्वात् । न
च समानस्थानकरणजन्यत्वलक्षण सादृश्यं प्रतिपत्तुं शक्यम्, परकीयस्थानकरणादेरतीन्द्रियत्वेन
तज्जन्य (न्यत्व) स्याद्यप्रतिपत्तेः । न च गत्वादिविशिष्टानां गादीनां वाचकत्वमन्युपगन्तुं युक्तम्,
गत्वादिसामान्यस्याभावात् । तदभावाच्च गादीनां नानात्वाऽयोगात्, तदयोगाच्च प्रत्यभिज्ञया गादीना-
मेकत्वनिश्चयात् । अत एव न सामान्यनिबन्धना गादिषु प्रत्यभिज्ञा, भेदनिबन्धनस्य सामान्यस्यैव गादि-
ष्वभावात्, कुतस्तन्निबन्धना गादिषु प्रत्यभिज्ञा ?

का बोध नहीं करवाता किन्तु साम्य के कारण एकत्वाध्यवसाय से अर्थ बोध होता है । इसलिये प्रमाण
बाधित नित्यत्व की कल्पना से क्या लाभ ? !'

यह बात अयुक्त है—कारण, साक्ष्य शब्दहेतुक अर्थबोध का हेतु न होने से उससे अर्थबोध
नहीं माना जा सकता । जिस शब्द की साम्यरूप से प्रतीति होती है उसका ऐक्यरूप से अध्यवसाय
हो सकता है, किंतु वाचक रूप से उसका अध्यवसाय होने का अनुभव नहीं है । साम्य के कारण
जो बोध होगा वह इस प्रकार होगा कि—'संकेत ज्ञान के काल में जिस शब्द का बोध किया था, यह
वही शब्द है ।' इसमें तो एकत्व का अनुभव है—वाचकत्व का नहीं । वाचकरूप से शब्द का अनुभव
न होने पर उससे अर्थबोध कैसे माना जाय ?

[सादृश्य से होने वाले शब्दबोध में भ्रान्तता आपत्ति]

यह भी सोचना चाहिये कि—यदि अर्थबोध शब्द से न होकर सादृश्य से मानेगे तो शब्द से
जो अर्थबोध होता है वह भ्रमात्मक हो जायेगा चूँकि जिसमें वाचकरूप संकेतज्ञान किया है उससे
अर्थबोध न होकर अन्य से होने वाला अर्थज्ञान भ्रममिश्र नहीं हो सकता है जैसे कि 'गो' शब्द में संकेत
ज्ञान होने के बाद अश्वशब्द से वेनुरूप अर्थ का ज्ञान भ्रममिश्र नहीं होता ।

दूसरी बात यह है कि सादृश्य का अर्थ है दो पदार्थों में अनेक समान अंशों का योग । ऐसे
सादृश्य का शब्द में संभव ही नहीं है । कारण, शब्द विशिष्ट प्रकार के वर्ण रूप है और वर्ण स्वयं
निरवयव होता है । निरवयव होने के कारण शब्द में अनेक समान अंशों का योग यागी सादृश्य का
संभव नहीं हो सकता । यदि कहे कि यहाँ 'समान तालु आदि स्थान और समान कारण से उत्पत्ति'
रूप सादृश्य विवक्षित है तो इसका शब्द में ग्रहण भी संभव नहीं है क्योंकि प्रयोग करने वाले पुरुष
का स्थान-करणादि सब अतीन्द्रिय है, इसलिये तज्जन्यत्व का ग्रहण असंभव है । यदि कहे कि—'संकेत
ज्ञानकाल में जो गकारादि व्यक्ति का श्रवण किया था उस वक्त उस गकारादिगत गत्वादि जाति
से विशिष्ट गकारादि में ही संकेत ज्ञान किया था इसलिये व्यवहारकाल में भी गत्वादि जाति विशिष्ट
ही गकारादि के श्रवण से अर्थबोध होने में कोई आपत्ति नहीं है—तो यह मानना ठीक नहीं है, क्योंकि
गत्वादि कोई जाति ही नहीं है । जाति तो अनेक व्यक्ति समवेत होती है जब कि गकारादि व्यक्तिओं
की विभिन्नता असिद्ध है । असिद्ध इसलिये कि—'यह वही गकार है' ऐसी प्रत्यभिज्ञा से गकारादि
का एकत्व सुनिश्चित है । यही कारण है कि वह प्रत्यभिज्ञा एक गत्वादिव्यवहारकाल में ही नहीं मानी

किं च, किं गत्वादीनां वाचकत्वम् उत गदिव्यक्तिनाम् ? न तावद् गत्वादीनाम्, नित्यत्वेनास्मदभ्युपगमाश्रयणप्रसङ्गात् । नापि गद्वीनां वाचकत्वम्, विकल्पानुपपत्तेः । तथाहि—किं गत्वादिविशिष्टं व्यक्तिमात्रं वाचकम्, उत गदिव्यक्तिविशेषः ? तत्र न तावद् गदिव्यक्तिविशेषः, सामान्यायुक्तस्यापि तस्यानन्वयात् । अनन्विताच्च नार्थप्रतिभासः । नापि गदिव्यक्तिमात्रम्, यतस्तदपि व्यक्तिमात्रं किं सामान्यान्तर्भूतम् उत व्यक्त्यन्तर्भूतम् ? इति कल्पनाद्वयम् । यदि सामान्यान्तःपाति तदा पुनरपि नित्यस्य वाचकत्वमित्यस्मत्प्रक्षेपदेशः । अथ व्यक्त्यन्तर्भूतमिति पक्षः तदाऽनन्वयदोषस्तदवस्थित इति ।

किं च, यद्यनित्यः शब्दः तदाऽऽलम्बनरहितान्धबद्धप्रतिभासमात्रादर्थप्रतिपत्तिरभ्युपगता स्यात् । तथाहि—शब्दश्रवणस्य, ततः संकेतकालानुभूतस्मरणस्य, ततः तत्सदृशत्वेनाध्यवसायः, न चैतावन्तं कालं शब्दस्यावस्थानं भवत्परिकल्पनया, तद् वाचकशून्यात् तत्प्रतिभासादर्थप्रतिपत्तिः स्यात् । अतोऽर्थप्रतिभासाभावप्रसंगाद् नानित्यत्वं शब्दस्य ॥

जा सकती क्योंकि व्यक्तिभेद असिद्ध होने से तन्मूलक गत्वादि जाति का गकारादि में सम्भव ही नहीं है तो गकारादि में 'यह वही गकार है' इस प्रत्यभिज्ञा को गत्वादिजातिगतएकत्वमूलक कैसे माना जाय ?

[गकारादि में वाचकता की अनुपपत्ति]

तदुपरात, आपको यह सीधा प्रश्न है कि आप गत्वादि को वाचक मानते हैं ? या गकारादि व्यक्ति को ? गत्वादि जाति को आप वाचक नहीं मानते हैं चूँकि तब तो जाति नित्य होने से 'नित्य शब्द वाचक है' इस हमारे पक्ष में आप को चले जाना पड़ेगा । गकारादि व्यक्ति इसलिये वाचक नहीं हैं कि उस पर लगाये जाने वाले विकल्प सगत नहीं होते । जैसे—गत्वादि जाति विशिष्ट व्यक्ति-मात्र वाचक है ? या कोई विशिष्ट गकारादि व्यक्ति ? द्वितीय विकल्प में विशिष्ट गदिव्यक्ति वाचक नहीं हो सकती क्योंकि वह गत्वादिसामान्य युक्त होने पर भी उसका कोई सवच अर्थ के साथ व्यक्ति आनन्त्य के कारण सम्भव नहीं है और सवच के बिना अर्थ का प्रतिभास शक्य नहीं है । गकारादि केवल व्यक्ति भी अर्थवाचक नहीं हो सकती चूँकि उसके ऊपर दो कल्पना होगी १—सामान्य में अन्तर्भूत व्यक्ति वाचक है ? २—व्यक्ति अन्तर्भूत व्यक्ति वाचक है ? इसमें प्रथम कल्पना सामान्यान्तःपाती व्यक्ति को वाचक माने तब तो सामान्यान्तर्भूत व्यक्ति सामान्यरूप होने से नित्य की ही वाचकता का दोष करने वाले हमारे मत में आप चले आये । दूसरी कल्पना—व्यक्ति में अन्तर्भूत व्यक्ति यानी जो जाति रूप नहीं है ऐसी व्यक्ति को वाचक माने तो ऐसी व्यक्ति अनत होने के कारण अर्थ के साथ उनके नियत सम्बन्ध की अनुपपत्ति का दोष तदवस्थ रहता है ।

तदुपरात—यदि शब्द को अनित्य यानी क्षणिक मानेंगे तो शब्द प्रतिभास काल में उसका आलम्बन शब्द तो रहेगा नहीं तो आलम्बनशून्य केवल शब्दप्रतिभास से ही अर्थबोध मानना पड़ेगा । वह इस प्रकार—सबसे पहले तो शब्द का श्रवण होगा, पश्चात् संकेतकाल में अनुभूत शब्द का स्मरण होगा, पश्चात् 'यह उसके समान है' ऐसा सादृश्याध्यवसाय होगा । इतने काल तक आप के मतानुसार शब्द का अवस्थान तो रहेगा नहीं । तो यही मानना पड़ेगा कि अर्थबोध वाचक शब्द से शून्य, केवल शब्द प्रतिभास से ही हुआ है । यह तो हो नहीं सकता कि वाचक शब्द बिना अर्थबोध हो जाय तात्पर्य, वाचक शब्द बिना अर्थबोध ही नहीं होगा, इसलिये शब्द को नित्य मानना चाहिये ।

[पूर्वं पक्ष समाप्त]

[शब्दानित्यत्वस्थापन-उत्तरपक्ष]

अत्र प्रतिविधीयते-यद्युक्तम् 'दर्शनस्य परार्थत्वाच्चित्तत्वं शब्दः, अनित्यत्वे पुनः पुनस्त्वारण-
ऽसम्भवाद् न समयग्रहः, तदभावे शब्दादर्थप्रतिपत्तिर्न स्यादिति परार्थशब्दोच्चारणानुपपत्तितः
शब्दः'-सद्युक्तम्, अनित्यस्यापि धूमादेरिवावगतसम्बन्धस्यार्थप्रत्यायकत्वसम्भवात् शब्दस्य । न हि
धूमादीनामप्येकं व्यक्तित्वमादिप्रतिपादिका किन्त्वन्यैव । न चानाश्रितसमानपरिणतोर्ना सर्वधूमादिभ्य-
क्तोनामवगृह्णा स्यसाध्येन सम्बन्धः शक्यो ग्रहीतुम्, असाधारणरूपेण सर्वधूमादिव्यक्तोनामवर्तनम् ।
न च लिङानुमेयसामान्ययोः तत्र सम्बन्धग्रहणं, शब्देऽप्यस्य न्यायस्य समानत्वात् ।

न च 'धूमत्वाद् स्या प्रतिपन्नोऽग्निः' इति प्रतिपत्तिः किन्तु धूमादिति । सा च सिगानुमेयोः
सामान्यविशिष्टव्यक्तिमात्रयोः सम्बन्धग्रहणे सति सामान्यविशिष्टाग्निव्यक्त्यवगमे युक्ता, न च धूमसा-
मान्यादितिसामान्यस्य । यथा च-सामान्यविशिष्टस्य विशेषस्य अनुमेयत्वं बाध्यत्वं वाऽभ्युपगमनोप-
पन्न्या सामान्यसाध्यस्य बाह्यार्थक्रियाऽजनकत्वे ज्ञानार्थक्रियायाञ्च सामान्यसाध्यास्तत्रैव सप्र-
सङ्गत्वेद्वाह्यार्थनामनुमेयबाध्यप्रतिभासात् प्रवृत्त्यभावेन लिङि-बाध्यप्रतिभासयोः प्रामाण्यप्रसङ्गः-न
धूमशब्दयोस्तद्विशिष्टयोः तत्त्वमभ्युपगन्तव्यम्, न्यायस्य समानत्वात् ।

[शब्द अनित्य होने पर भी अर्थबोध की उपपत्ति]

शब्दानित्यत्ववाद का अब प्रतीकार किया जाता है-पूर्वपक्षी ने जो यह कहा-"दर्शन गानी के
परावबोधार्थ होने से शब्द नित्य है । यदि वह अनित्य होगा तो उसका पुनश्चकारण शक्य न होने से
उत्तमे संकेतज्ञान न होगा । संकेतज्ञान के अभाव में शब्द से अर्थबोध नहीं होगा । इस प्रकार परार्थब-
धप्रयोग की अन्यथा अनुपपत्ति होने से शब्द नित्य सिद्ध होता है"-यह गलत है । जैसे धूमादि
अनित्य होने पर भी व्याप्तिसम्बन्धज्ञाता को अनिरूप अर्थ का बोध उत्पन्न करता है वैसे शब्द
अनित्य होने पर भी अर्थबोधक हो सकता है । यह बात नहीं है कि जब जब अग्निबोध होता है
तब एक ही धूमव्यक्ति हेतु होती है, किन्तु पृथक् पृथक् ही होती है । तथा, जिनकी समान परिपत्ति
का अवलम्बन नहीं किया गया है ऐसे सर्व धूमादि व्यक्तियों का अपने साध्य के साथ व्याप्तित्व
सबध ग्रहण वर्तमान दृष्टा के लिये शक्य नहीं है । क्योंकि वर्तमान दृष्टा को कभी समस्त धूमव्यक्तियों
का उनके असाधारणरूप से दर्शन ही नहीं होता तो उनका व्याप्तिरूप सम्बन्ध ग्रहण वह कैसे
करेगा ? यह नहीं कह सकते कि-'व्याप्तिरूप सम्बन्ध ग्रहण काल में व्यक्ति-व्यक्ति के बीच सबध ग्रहण
नहीं होता किन्तु लिङ सामान्य का साध्य सामान्य के साथ ही ग्रहण होता है'-क्योंकि ऐसा तो शब्द
के लिये भी कहा जा सकता है कि अर्थ सामान्य का शब्द सामान्य में ही संकेत ग्रह किया जाता है-
शब्द व्यक्ति में नहीं ।

[जातिविशिष्ट में ही व्याप्य-व्यापकभावसंगति]

दूसरी बात यह है कि धूम सामान्य से अग्नि सामान्य का बोध अनुभवविरुद्ध है क्योंकि-"जो
धूमत्व से अग्नि का बोध किया" ऐसा अनुभव नहीं होता किन्तु "धूम से मैंने अग्नि का बोध किया"
ऐसा अनुभव होता है । यह अनुभव तभी संगत हो सकता है जब पूर्व में धूमत्व जाति विशिष्ट और
अग्नित्वजातिविशिष्ट मात्र का व्याप्य-व्यापक भाव सबध गृहीत किया हो और अभी उस सबध के
स्मरण से अग्नित्व जाति विशिष्टाग्नि का बोध होता हो । उसके बदले केवल धूमसामान्य (धूमत्व)
से अग्नि सामान्य का बोध माने तो वह अनुभव संगत नहीं होगा ।

न चानुमेयत्व-वाच्यत्वसामान्यं व्यक्तिव्यतिरेकेणानुपपन्नमानं तां लक्षयतीति लक्षणाया प्रवृत्तिर्भविष्यतीति वक्तुं शक्यम्, क्रमप्रतीतिरभावात् । न हि लिंगवाचक-जनित-लिंगवाच्यप्रतिभासे प्राक् सामान्यप्रतिभासः पश्चाद् व्यक्तिप्रतिभासः-इति क्रमप्रतीत्यनुभवः । न च लक्षणा संभवतीति प्रपञ्चतः प्रतिपादयिष्यामः-इत्यास्तां तावत् ।

एवं सामान्यविशिष्टधूमादिलिङ्गस्य गमकत्ववद् गत्वादिविशिष्टगादिवाचकत्वे न किञ्चित्-त्यत्वेन, तदभावेऽपि धूमादिभ्य इवार्थप्रतिपत्तिसंभवात् ।

अथ धूमादौ सामान्यस्य संभवात् पूर्वोक्तेन न्यायेन गमकत्वमस्तु, शब्दे तु न किञ्चित् सामान्यमस्ति यद्विशिष्टस्य शब्दस्य वाचकभावः । 'शब्दत्वं' इति चेत् ? न, गोशब्दस्य शब्दत्वविशिष्टस्य स्ववाच्ये न संबंधग्रहः, न च शब्दत्वमपि गादिषु विद्यते, गोशब्दत्व-गत्वादीनां तु सत्त्वे का कथा ? । शब्दत्वादीनां स्वभावो वर्णान्तरग्रहणे वर्णान्तरानुसंधानाभावात् । यत्र सामान्यमस्ति तत्रैकग्रहणोपर-स्थानुसंधानं कृष्टम् यथा क्षाबलेयग्रहणे बाहुलेयस्य, वर्णान्तेरे च गादौ गूह्यभागे न कादीनानुसंधानम् । तन्न तत्र शब्दत्वाविसम्भवः । एतदयुक्तम्—

यह भी ज्ञातव्य है कि-जैसे सामान्य विशिष्ट विशेष यानी अग्नित्वविशिष्टाग्नि आदि को ही अनुमेय अथवा शब्दवाच्य मानना पड़ता है, यदि विशिष्ट को अनुमेय अथवा वाच्य न मान कर अग्नि सामान्य को ही अनुमेय अथवा वाच्य माने तो अग्नि सामान्य से दाहादिरूप अथक्रिया का जन्म न होने से, तथा अग्निसामान्यसाध्यज्ञानादिरूप अर्थक्रिया का तो उसी समय उद्भव होने से, तथा दाहादिके अर्थों को अग्नि का प्रतिभास न होकर केवल अग्निसामान्यरूप अनुमेय अथवा वाच्यार्थ का मान होने से, दाहादि में प्रवृत्ति न होगी और दाहादिप्रवृत्ति रूप अर्थक्रिया सिद्ध न होने से उस सामान्यरूप अनुमेय अथवा वाच्यार्थ के प्रतिभास को अप्रमाण मानने का अनिष्ट होगा-इस लिये विशिष्ट को ही अनुमेय अथवा वाच्य मानना आवश्यक है-[यह तो साम्य और वाच्य की बात हुई-अब हेतु और वाचक की बात-] उसी प्रकार, लिंग धूम और वाचक शब्द भी सामान्य रूप से वाचक न मान कर जातिविशिष्टरूप से ही लिंग अथवा वाचक मानना ही पड़ेगा-क्योंकि 'अन्यथा अप्रामाण्यापत्ति'रूप युक्ति दोनों ओर समान है । तात्पर्य, जातिविशिष्ट शब्द में ही संकेतज्ञान आवश्यक है, केवल जाति अथवा व्यक्ति में नहीं ।

यह भी नहीं कहा जा सकता कि-"शब्द अथवा लिंग वाच्यत्वसामान्य अथवा अनुमेयत्व-सामान्य को ही उपस्थित करता है, किन्तु व्यक्ति के बिना सामान्य की उपपत्ति न होने से व्यक्ति को भी लक्षित करता है यानी उपस्थापित करता है, इस प्रकार लक्षणा से व्यक्ति का बोध होने पर प्रवृत्ति भी उसमें ही संकेती"-इस कथन की अवाच्यता का कारण यह है-उक्त प्रकार की क्रमप्रतीति किसी को होती नहीं है । तात्पर्य, लिंग अथवा वाचकशब्द से प्रथम सामान्य का प्रतिभास पश्चात् व्यक्ति का प्रतिभास इस प्रकार के क्रम की प्रतीति का अनुभव लिंग और वाचक के प्रतिभास में किसी को भी नहीं होता । तथा, 'यहाँ लक्षणा का संभव भी नहीं है' यह विस्तार से आगे दिखाया जायेगा, अभी शांति रखो ।

उपरोक्त रीति से, यानी जैसे धूमत्वादि सामान्यविशिष्ट धूमादि लिंग अग्नित्वविशिष्ट अग्नि का बोध कराता है उस प्रकार, गत्वादिविशिष्ट गादि शब्द को अर्थ का वाचक भी माना जा

यत् किमिवमनुसंधानं भवतोऽभिप्रेतं यद् वर्णान्तरे गृह्यमाणे वर्णान्तरस्य नास्तीति प्रतिपाद्यते ? यदि गावो वर्णान्तरे गृह्यमाणे 'अयमपि वर्णः' इत्यनुसंधानाभावः-तदयुक्तम्-एवंभूतानुसंधानस्यानुभूयमानत्वेनाऽभावाऽसिद्धेः । अथ गावो वर्णान्तरे गृह्यमाणे 'अयमपि कादिः' इत्यनुसंधानाभावात् सामान्यसद्भावस्तदाऽत्यल्पमिदमुच्यते, ज्ञातव्यत्वादावपि व्यक्त्यन्तरे गृह्यमाणे 'अयमपि बाहुल्यः' इत्यनुसंधानाभावाद् गोत्वस्याप्यभावः प्रसक्तः । अथ तत्र 'गो गौः' इत्यनुगताकारप्रत्ययस्याऽबाधितस्य सद्भावाद् न गोत्वाऽसत्त्वम्-एतद्गादिष्वपि समानम् । तत्रापि 'वर्णो....वर्णः' इत्यनुगताकारस्याबाधितस्य प्रत्ययस्य सद्भावात् कथं न वर्णेषु वर्णत्वस्य, गादिषु गात्वादेः, शब्दे शब्दत्वस्य सम्भवः, निमित्तस्य समानत्वात् ?

सकता है तो फिर नित्यत्व से क्या प्रयोजन ? शब्द नित्य न होने पर भी अनित्य घूमादि से अग्नि-बोध की तरह अनित्य शब्द से अर्थबोध सरलता से हो सकता है ।

[शब्द में जाति का संभव ही न होने की शंका]

नित्यत्ववादी:-घूमादि में घूमत्व सामान्य का सम्भव है इस लिये पूर्वोक्त रीति से वह अग्नि-बोधक हो सकता है । किन्तु, शब्द तो सर्वथा सामान्यशून्य है तो सामान्यविशिष्ट हो कर शब्द का वाचकभाव कैसे माना जाय ? शब्द में शब्दत्वरूप सामान्य होने की शंका नहीं की जा सकती । चूँकि शब्दत्वजाति से विशिष्ट गोशब्द में किसी को भी धेनुअर्थ प्रतिपादक संकेत का ग्रह नहीं होता । [यदि शब्दत्व जात्यवच्छेदेन धेनुअर्थ का संकेत माना जाय तो शब्दत्व जाति सर्वशब्दसाधारण होने से प्रत्येक शब्द धेनु अर्थ का बोधक हो जायगा] दूसरी बात, गकारादि वर्णों में शब्दत्व जाति की भी विद्यमानता नहीं है तो तदव्याप्य गोशब्दत्व अथवा गत्व आदि जाति होने की बात ही कहाँ ? शब्दत्वादि जाति शब्द में न होने में तर्क यह है-यदि उसमें जाति होती तो एक वर्ण के ग्रहणकाल में अन्य वर्ण का भी अनुसंधान होता, किन्तु वह नहीं होता है । जैसे कि गोत्वादि जाति धेनु आदि में विद्यमान है तो एक चित्रवर्ण वाली धेनु को देखने पर अन्य श्यामादिवर्णविशिष्ट धेनु का भी सामान्यमूलक अनुसंधान होता है । तात्पर्य, जहाँ जाति होती है वहाँ एक व्यक्ति के ग्रहण काल में अन्य व्यक्तिओं का भी तन्मूलक अनुसंधान होता है, गकारादिवर्ण का अवगमन होने पर ककारादिवर्ण का अनुसंधान प्रतीत नहीं होता इसलिये उसमें कोई शब्दत्वादि जाति का सम्भव नहीं है ।

उत्तरपक्षी:-उपरोक्त कथन अयुक्त है ।

[वर्णान्तरानुसंधान की उपपत्ति]

[अयुक्त इस प्रकार-] वह कौन सा अनुसंधान आपको चाहिये जो एकवर्ण के ग्रहण काल में अन्य वर्ण का ग्रहण नहीं होने का आप कहते हैं ? गकारादि अन्य वर्ण गृहीत होने पर 'यह भी वर्ण है' इस प्रकार का अनुसंधान न होने की बात यदि करते हो तो यह ठीक नहीं, क्योंकि जब गकारादि वर्णान्तर का अनुभव होता है तब 'यह भी वर्ण है' इस प्रकार का अनुसंधान स्पष्टतः अनुभूत होने से उसका अभाव असिद्ध है ।

नित्यत्ववादी:-गकारादिवर्णान्तर का जब ग्रहण होता है तब 'यह भी ककारादि हैं' ऐसा अनुसंधान न होने से सामान्य की सत्ता नहीं है ।

उत्तरपक्षी:-यह तो आपने बहुत कम कहा, इस प्रकार के अनुसंधान की विवक्षा करने पर

तथाहि-समानाऽसमानरूपासु व्यक्तिषु क्वचित् 'समाना' इति प्रत्ययोऽन्वेति, अन्यत्र व्यावर्त्तते, यत्र च प्रत्ययानुवृत्तिस्तत्र सामान्यव्यवस्था, नान्यत्र । सा च प्रत्ययानुवृत्तिर्वादिष्वपिसमाना इति कथं न तत्र सामान्यव्यवस्था ? यदि पुनर्गोविष्वनुगताकारप्रत्ययसत्त्वेऽपि न गत्वाहिसामान्यमभ्युपगम्यते तर्हि शाबलेयाविष्वपि न गोत्वसामान्यमभ्युपगमनीयम्, न हि तत्रापि तथाभूतप्रत्ययानुवृत्तिमन्तरेण सामान्याभ्युपगमेऽन्यद् निमित्तमुत्पत्त्यामः । असन्नन्यत्वम्-अवाधितत्वादि च प्रत्ययस्योभयत्रापि विशेषः समानः । यदि चानुगताऽवाधिताऽक्षन्नप्रत्ययविशेषविषयस्ये सत्यपि गत्वादेरभावः, गादेरपि व्यावृत्ततथाभूतप्रत्ययविषयस्याभावः स्यात्, ततश्च कस्य दर्शनस्य परार्थत्वासित्यत्वं साध्येत ?

अथ गादौ ओत्रप्राहृत्यनिमित्तोऽनुगतः प्रत्ययो न सामान्यनिमित्तः । तदप्युक्तम्, ओत्रप्राहृत्यस्यातीन्द्रियत्वेनानवगमे निमित्ताऽग्रहणे तदग्रहणनिमित्तानुगतप्रत्ययस्य गादावभावाप्रसंगाद् ।

तो गोत्व का भी सद्भाव लुप्त हो जायगा, क्यों कि जब चित्र वर्णवाली बेनु रूप अन्य व्यक्ति का ग्रहण होता है तब 'यह भी व्यामवर्ण वाली है' ऐसा अनुसधान किसी को होता नहीं है ।

नित्यवादी:-बेनु मे तो 'गौ....गौ...' इस प्रकार अवाधित अनुगताकार प्रतीति होती है इसलिये उसका सत्त्व सुरक्षित रहेगा ।

उत्तरपक्षी:-गकारादि मे भी समान उत्तर है, वहाँ भी यह 'वर्ण... वर्ण....' इत्यादि अनुगताकार प्रतीति होती है जो अवाधित भी है तो वर्णों मे वर्णत्व सामान्य का, गकारादि मे गत्वादि-सामान्य का और शब्द मे शब्दत्व सामान्य का असंभव कैसे ? अनुगताकार प्रतीतिरूप निमित्त दोनों पक्ष मे समान है ।

[अनुगताकारप्रतीति के निमित्त का प्रदर्शन]

निमित्त समानता इस प्रकार है-गो-अश्व आदि अनेक प्रकार की व्यक्तियों के समुदाय मे कहीं कहीं तो 'ये सब समान हैं' इस प्रकार की प्रतीति होती है जैसे बेनु के समुदाय में, तथा कहीं कहीं 'ये सब समान हैं' ऐसी प्रतीति नहीं होती जैसे गो-अश्व-महिष आदि मे । जहाँ समानाकार प्रतीति होती है वहाँ उसके निमित्तभूत सामान्य की कल्पना की जाती है, अन्यत्र नहीं की जाती । यह समानाकार प्रतीति का अन्वय गकारादि वर्ण मे भी तुल्य है तो उसमे सामान्य की कल्पना क्यों न की जाय ? समानाकार प्रतीति होने पर भी अगर गकारादि मे सामान्य नहीं मानना है तो चित्रवर्ण वाली-व्याम-वर्णवाली आदि सकल बेनु मे एक गोत्व सामान्य की भी कल्पना मत करो । समानाकार प्रत्यय के अन्वय को छोड़ कर अन्य तो कोई निमित्त वहाँ दिखता नहीं है जो सामान्य को वहाँ मनावे । बेनु की समानाकार प्रतीति मे जैसे यह विशेषता है कि वह इन्द्रियसंनिर्कर्ष जन्य और अवाधित होती है वैसे गकारादि की प्रतीति मे भी यह विशेषता समान ही है । दूसरी बात यह है कि यदि समानाकार अवाधित इन्द्रियजन्य बुद्धिविशेष का विषय होते हुए भी वहाँ गत्वादि सामान्य को नहो माना जायेगा तो असमानाकार अवाधित इन्द्रियजन्य बुद्धिविशेष का विषय होते हुए भी वहाँ गकारादि की सत्ता न मानने की आपत्ति होगी, कारण-अवाधित-इन्द्रियजन्य बुद्धिविशेष की विषयता दोनों ओर तुल्य होने पर भी एक ओर गकारादि की सत्ता मानी जाय और दूसरी ओर गत्वादि की सत्ता न मानी जाय इसमे केवल स्वमताग्रह ही निमित्त हो सकता है । यदि उक्त रीति से गकारादि शब्द को भी नहीं माना जायगा तो शब्द के अभाव मे वेद के परार्थत्वरूप हेतु से आप किसका नित्यत्व सिद्ध करेंगे ? !

न च प्रत्यभिज्ञाया गादीनामेकत्वसिद्धेर्भेदनिबन्धनस्य तेषु गत्वादिसामान्यस्याभाव-इति युक्तसंभिधानम्, गाद्येकत्वप्राप्तिकाया लूनपुनर्जातिकेसनखादिष्विव तस्या भ्रान्तित्वात् । अथ दलितपुनरुदिते नखशिखरादी प्रत्यभिज्ञायाः बाधितत्वेन भ्रान्तत्वं न पुनर्गादी । ननु तत्र प्रत्यभिज्ञायाः किं बाधकम् ? 'अन्तराले-ऽदर्शनं' इति चेत् ? ननु गादावप्यन्तरालेऽदर्शनं समानम् । अथ दलितपुनरुदिते नखशिखरादावभाव-निमित्तमन्तरालेऽदर्शनम्, न गादावभावनिमित्तम्, किं पुनरन्त्राऽदर्शननिमित्तमिति वक्तव्यम् ।

किमत्र वक्तव्यम् ? अभिव्यक्तेरभावः ।

अथ केयमभिव्यक्तितर्यदभावादन्तराले ग्राह्यप्रतिपत्तिः ? वर्णादिसंस्कारः । अथ कोऽय वर्णादिसंस्कारः ? 'आत्म-मनःसंयोगपूर्वकप्रत्यक्षप्रेरितेन कोष्ठ्येन बाधुना तात्त्वादिसंयोग-विभागवशात् प्रतिनियतवर्णा-

[गकारादिशब्द में सामान्य का समर्थन]

नित्यवादीः-गकारादिवर्णं मे जो समानाकार प्रतीति होती है उसका निमित्त सामान्य नहीं है किन्तु ओत्रेन्द्रियग्राह्यत्व है ।

उत्तरपक्षीः-यह गलत है । कारण, शब्द की ओत्रग्राह्यता तो अतीन्द्रिय है इसलिये प्रत्यक्ष से उसका ग्रहण ही नहीं होगा और उस निमित्त के अगृहीत रहने पर ओत्रग्राह्यतारूपनिमित्तग्रहभूलक यानी उसके निमित्त से होने वाली समानाकार प्रतीति भी गकारादि में नहीं होने की आपत्ति होगी ।

नित्यवादीः-गत्वादि सामान्य का स्वीकार व्यक्तिभेदमूलक ही है-अर्थात् व्यक्तियों को अनेक मानने पर ही अनेक में एकाकार प्रतीति का निमित्त सामान्य को माना जा सकता है । किन्तु यहाँ गकारादि की अनेकता यानी भेद सिद्ध नहीं है अपितु 'यह वही गकार है' इस प्रत्यभिज्ञा से उनका एकत्व ही सिद्ध होता है । जब व्यक्तिभेद ही नहीं है तो तन्मूलक गत्वादि का भी अभाव सिद्ध हुआ ।

उत्तरपक्षी-ऐसा मत कहो, क्योंकि एकत्व साधक वह प्रत्यभिज्ञा तो भ्रम है उससे एकत्व सिद्ध नहीं हो सकता । जैसे बार बार काटने पर पुनः पुनः उत्पन्न होने वाले केश और नख आदि में 'यह वही नख है' इस प्रकार प्रत्यभिज्ञा हो जाती है किन्तु उसका विषय तो समानाकार अन्य नखादि होने से वह भ्रान्त मानी जाती है, ऐसा ही प्रस्तुत में है ।

नित्यवादीः-काट देने पर भी फिर से उत्पन्न होने वाले नख और वृक्षादि के गिखर में जो एकत्व प्रत्यभिज्ञा होती है, उत्तर काल में उसका बाध होने से उस प्रत्यभिज्ञा को भ्रान्त मानना ठीक है किन्तु गकारादि में उत्तरकालीन बाध होने से उसके एकत्व की प्रत्यभिज्ञा भ्रम नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-नखादि प्रत्यभिज्ञा में किस बाध का आपको दर्शन हुआ ?

नित्यवादीः-प्रथम नख का छेद और नये नख की उत्पत्ति-दोनों के मध्य काल में नख का दर्शन नहीं होता ।

उत्तरपक्षीः-एक गकार के श्रवण के बाद दूसरे गकार का जब तक श्रवण नहीं होता उस मध्य काल में गकार का भी दर्शन नहीं होता यह बात दोनों पक्ष में समान है ।

नित्यवादीः-नख-शिखरादि का छेद होने पर जो मध्य में उसका अदर्शन होता है वहाँ तो उसका अभाव ही निमित्त होता है, गकारादि का मध्य में अदर्शन उसके अभाव के कारण नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-तो फिर उसके अदर्शन का निमित्त क्या है ?

अभिव्यञ्जकत्वेन भेदमासादयता वक्तृमुखसमीपगतैः स्पर्शान्निध्यप्रत्यक्षेण, तद्देशस्य च तूष्णीः प्रेरणात् कार्यानुमानेन, देशान्तरे शब्दोपलब्धव्यव्याप्त्युपपत्त्या च प्रतीयमानेन नित्यसर्वगतस्य गकारा-
देर्वर्णस्य, श्रोत्रस्य, उभयस्य चाऽऽवारकाणां वायूनामपनयनं यथाक्रमं वर्णसंस्कारः, श्रोत्रसंस्कारः,
उभयसंस्कारश्चेति चेत् ?

ननु 'वर्णसंस्कारोऽभिव्यक्तिः' इत्यभ्युपगमे आवारकवायुभिर्विज्ञानजननशक्तिप्रतिघाताद् वर्णो-
ऽपान्तराले ज्ञानं न जनयतीति अभ्युपगन्तव्यम् । सा च शक्तिर्वर्णस्वरूपात् कथञ्चिदभिज्ञाऽभ्युपगतव्या,
एकान्तभेदे ततो वर्णादनुपकारे 'तस्य शक्तिः' इति सम्बन्धानुपपत्तेः, उपकारे वा तदुपकारिका अपरा
शक्तिरभ्युपगतव्या, तस्या अपि ततो भेदेऽनवस्था, अन्ते प्रथमेव शक्तिः कथञ्चिदभिज्ञाऽभ्युपगमनीया,
एवं हि पारम्पर्यपरिधमः परिहृतो भवति । तथाभ्युपगमे च तच्छक्तिप्रतिघाते वर्णस्वरूपमेव तदभिज्ञ-
मावारकेण प्रतिहृतं भवति । ततश्च कथं नाऽनित्यत्वम् ?

[वर्णादिसंस्कारस्वरूप अभिव्यक्ति की प्रक्रिया]

नित्यवादी—इसमे क्या कहना ! मध्य मे गकारादि के अदर्शन का निमित्त है 'अभिव्यक्ति का
अभाव' ।

उत्तरपक्षीः—जिस के अभाव से मध्य मे गकारादि का बोध नहीं होता वह 'अभि-
व्यक्ति' क्या है ?

नित्यवादीः—वर्णादि का संस्कार ।

उत्तरपक्षीः—यह वर्णादि का संस्कार भी क्या है ?

नित्यवादी—अभिव्यञ्जक वायु से नित्य एवं सर्वदेशव्यापक गकारादि वर्ण, श्रोत्र तथा तदुभय
के आवारक वायुओं का जो अपसारण किया जाता है यही क्रमशः वर्णसंस्कार, श्रोत्रसंस्कार और तदु-
भयसंस्कार है । अपसारण करने वाले वायु का मूल उपादान कोष्ठगत वायु है । उसको आत्म-मनो ब्रह्म
के संयोग से उत्पन्न प्रयत्न द्वारा प्रेरणा मिलती है यानी वह क्रियावित्त होता है । उससे वह प्रेरित होकर
ओष्ठ-तालु आदि स्थान मे जब आता है तो उसके साथ अभिघात और बाद मे विभाग होने से वह मूलतः
एक होता हुआ भी स्थानभेद से विभक्त यानी भिन्न भिन्न हो जाता है अर्थात् अकार का अभिव्यञ्जक,
ककार का, चकार का अभिव्यञ्जक, इस प्रकार तत्तद्वर्ण के अभिव्यञ्जरूप मे विभक्तता उस वायु मे
आ जाती है । इस अभिव्यञ्जक वायु की प्रतीति वक्ता के मुख समीप रहने वाले को स्पर्शान्निध्यप्रत्यक्ष
से होती है, दूरवर्ती सज्जनों को मुखसमीप रहे हुए रुई के आदोलन रूप कार्य को देखकर अनुमान
से होती है, तथा दूरदेशांतर मे अभिव्यञ्जक वायु बिना शब्दोपलब्धि की अनुपपत्ति से भी उस वायु
की प्रतीति होती है—इस प्रकार तीन प्रमाण से वह अभिव्यञ्जक वायु प्रतीतिसिद्ध है । इस वायु का
वक्ता लगने पर वर्ण श्रोत्र और तदुभय का आवारक वायु हट जाने से वर्णों की अभिव्यक्ति होती है ।

[वर्णसंस्कारपक्ष में शब्द अनित्यत्व प्राप्ति]

उत्तरपक्षी—वर्ण संस्कार को यदि अभिव्यक्ति मानी जाय तो यह भी मानना होगा कि आवार-
क वायु से वर्ण की विज्ञानोत्पादक शक्ति का प्रतिघात होने के कारण मध्यकाल मे वर्ण ज्ञानोत्पादक
नहीं होता है । उस शक्ति और वर्ण दोनों का किञ्चिद् अन्ते भी मानना होगा । कारण, यदि उस
वर्ण से उसका एकान्त भेद मानेंगे तो भिन्न शक्ति से वर्ण का कोई भला न होने से 'वर्ण की शक्ति'

व्यंजकेनापि शक्तिप्रतिबन्धापनयनद्वारेण विज्ञानजननशक्त्याविर्भावेन वर्णस्वरूपमेवाविर्भावितं भवतीति कथं न वर्णस्य व्यंजकजन्यत्वम् ? व्यञ्जकावाप्तविज्ञानजननस्वरूपो वर्णो यदि तेनैव स्वरूपेणावतिष्ठते तदा सर्वदा तदवभासिज्ञानप्रसंगः, सर्वदा तज्जननस्वभावस्य भावात्, 'सहकार्यपेक्षा च नित्यस्य न भवति' इति प्रतिपादयिष्यामः । अजनने वा न तत्त्वभावतेति प्रथममपि ज्ञान न जनयेत् । यो हि यन्न जनयति न स तज्जननस्वभावः यथा शालिबीजं यवांकुरमजनयन्न तज्जननस्वभावम् । न जनयति च वरुणो व्यञ्जकाभिमतवाग्बभिव्यक्तोऽपि सर्वदा स्वप्रतिभासिज्ञानमिति न सर्वदा तज्जननस्वभावः । तत्त्वभावाभावे चोत्तरकालं तदेवाऽनित्यत्वमिति व्यर्थमभिव्यक्तिकल्पनम् ।

अपि च, वर्णाभिव्यक्तिपक्षे कोऽप्येन वायुना यावद्देगमसिर्पता यावान् वर्णविभागोऽपनीतः-
वरणः कृतस्तावत् एव अवर्णं स्यात् न समस्तस्य वर्णस्येति खंडशस्तस्य प्रतिपत्तिः स्यात् । अथ वर्णस्य-

इस प्रकार का बन्धी विभक्ति से प्रतिपाद्य सम्बन्ध घटित नहीं होगा । यदि भिन्न शक्ति से वर्ण का कुछ उपकार माना जाय तो उपकार करने वाली शक्ति में उपकारानुकूल अन्य शक्ति माननी पड़ेगी, ये दोनों शक्तियो में एकान्त भेद होने पर नयी नयी शक्ति की कल्पना का अन्त ही नहीं आयेगा । भेद न मान कर अभेद माने तो प्रथम शक्ति को ही वर्ण से किंचिद् अभिन्न मानना होगा जिससे अनवस्था आपादक परम्परा मानने का व्यर्थ परिश्रम न करना पड़े । फलित यह हुआ कि आवारक वायु से जिस शक्ति का प्रतिघात किया जाता है वह शक्ति अपने आश्रय वर्ण से यदि किंचिद् अभिन्न मानते हैं तो शक्ति के प्रतिघात से अब तदभिन्न वर्ण स्वरूप का भी कुछ प्रतिघात यानी नाश सिद्ध हो गया तो फिर वर्ण में अनित्यता का प्रसंग क्यों नहीं होगा ?

[व्यंजक वायु से वर्णस्वरूप का आविर्भाव-जन्म]

यह भी सोचिये कि जब विज्ञानोत्पादन शक्ति के प्रतिबन्ध को दूर करने द्वारा व्यञ्जक से जब विज्ञानजननशक्ति का आविर्भाव किया जाता है तो उससे तिरोभूत वर्णस्वरूप का ही आविर्भाव हुआ तो फिर व्यञ्जक से वर्णस्वरूप का आविर्भाव यानी दूसरे शब्दों में जन्म ही हुआ यह क्यों न माने ? नाश भी इस प्रकार मानना होगा--व्यञ्जक सानिध्य में वर्ण को विज्ञानजनन स्वरूप एक बार प्राप्त हो जाने के बाद वह वर्ण यदि उसी स्वरूप में सदा अवस्थित रहेगा तो सतत उस वर्ण का अवभास होता ही रहेगा । कारण, विज्ञानजननस्वभाव सार्वदिक हो गया है । 'सहकारी कदाचित् अनुपस्थित रहने के कारण सततावभास का प्रसङ्ग नहीं होगा' यह नहीं कह सकते क्योंकि 'नित्य पदार्थ को कभी सहकारी की अपेक्षा नहीं रहती' यह वागे दिखाया जायेगा । इसलिये सततावभासापादक 'उस स्वरूप से वर्ण की अवस्थिति' को नहीं मान सकेंगे तब उस स्वरूप से वर्ण का नाश नहीं मानोगे तो कहाँ जाओगे ? व्यञ्जक के रहने पर भी यदि वर्ण को विज्ञान जननस्वभाव नहीं मानेंगे तो प्रथम ज्ञान की भी उत्पत्ति न हो सकेगी । यह नियम है कि 'जो जिसको उत्पन्न नहीं करता वह तज्जननस्वभाव नहीं होता' । जैसे शालिबीज जब के अकुर को उत्पन्न नहीं करता तो शालिबीज जवांकुरजननस्वभाव भी नहीं होता । व्यञ्जकत्वेन अभिमत वायु से अभिव्यक्त वर्ण भी यदि सर्वदा स्वावभासी ज्ञान उत्पन्न नहीं करता तो वह भी ज्ञानजननस्वभाव नहीं हो सकता । ज्ञानजननस्वभाव न होने पर उत्तरकाल में वह अवश्य तद्रूप से नहीं रहेगा तो वर्ण का अनित्यत्व ही फलित हुआ यानी अभिव्यक्ति की कल्पना व्यर्थ हुयी ।

निरक्षयवत्वादेकत्रोत्सारितावरणः सर्वत्रापनीतावरणः इति नायं दोषस्तर्हि निर्विभागत्वादेवैकत्रापनीता-
वरणः सर्वत्र तथेति भनागपि श्रवणं न स्यात् । सर्वत्र सर्वात्मना वर्णस्य परिसमाप्तत्वात् सामस्येन
श्रवणाम्बुपगमे वर्णस्याऽव्यापकत्वं अनेकत्वं च दुर्निवारम् । यदि चैकत्राऽभिव्यक्तो निर्विभागेन
सर्वत्राभिव्यक्तस्तदा सर्वदेशावस्थितैस्तस्य श्रवणं स्यात् ।

यद्यप्युच्यते-यथैवोत्पन्नमानोऽयमुत्पत्तिवादिनां पक्षे विगादीनामविभागादविभक्तविगादिसंबन्धि-
त्वेन स्वरूपेणाऽसर्वगतोऽपि सर्वान् प्रति भवन्नपि न सर्वैरवगम्यते, किन्तु यच्छरीरसमीपवर्ती वर्ण उत्प-
न्नस्तेनैवाऽतो गृह्यते तथाऽसम्पत्कोऽपि स्वतः सर्वगतोऽपि वर्णो न सर्वैर्दूरस्थैरवगम्यते किन्तु यच्छरीर-
समीपस्थोऽभिव्यक्तस्तैरेवेति ध्वनिकच्चनिसंनिधानाऽसंनिधानकृत वर्णस्य श्रवणम् अश्रवणं च युक्तम् ।
एतदेवाह-[श्लो० बा० ६/८४-८५]

यथैवोत्पन्नमानोऽयं न सर्वैरवगम्यते ॥ दिग्देशादिविभागेन सर्वान् प्रति भवन्नपि ।

तथैव यत्समीपस्थैर्नर्दिः स्याद्यस्य संस्कृतिः ॥ तैरेव गृह्यते शब्दो न दूरस्थैः कथंचन । इति
तदपि प्रलापमात्रम् -

[अभिव्यक्ति पक्ष में खंडित शब्द प्रतीति आपत्ति]

अभिव्यक्ति पक्ष में खडख-बोध की भी आपत्ति होगी जैसे-कोष्ठीय वायु वेग पूर्वक जहाँ तक
प्रसरेगा उतना वर्ण विभाग ही बनावृत होगा तो श्रवण भी उतने विभाग का ही होगा, संपूर्ण
वर्ण का श्रवण नहीं होगा, तो खण्डित वर्ण की ही प्रतीति होगी, अखण्ड की नहीं ।

अभिव्यक्तिवादी.-वर्ण यह निरक्ष वस्तु होने से किसी एक भाग में आवरण के हठ जाने पर
समस्त वर्ण ऊपर से आवरण हट जायेगा इस लिये खण्डित प्रतीति का बोध नहीं है ।

उत्तरपक्षी.-बोह ! तब तो किसी एक भाग में आवरण के रह जाने पर समस्त वर्ण ऊपर
आवरण रह जाएगा चूँकि वर्ण स्वयं निरक्ष है, तो लेशमात्र भी वर्ण का श्रवण न होगा । यदि यह
मानेगे कि-“वर्ण सर्वत्र संपूर्णरूप से परिसमाप्त यानी अभिव्याप्त है-कोई खूना ऐसा नहीं है जहाँ वह
संपूर्णतया अवस्थित न हो । इस लिये जिस जिस भाग में आवरण दूर होगा वहाँ संपूर्ण ही वर्ण की
उपलब्धि होगी ।”-तो इसमें वर्ण में अनेकता की आपत्ति का निवारण न होगा क्योंकि कोणे में
एक एक अलग संपूर्ण वर्ण की तब उपलब्धि होगी वह वर्ण को एक मानने पर अशक्य है । यह भी
नहीं कह सकते कि-“आवरण का अपसारण किसी एक में होने पर भी उस भाग में अभिव्यक्त वर्ण
संपूर्णरूप से सर्वत्र ही अभिव्यक्त हो जाता है, आंशिक रूप से किसी एक भाग में नहीं क्योंकि वर्ण
का कोई अक्ष ही नहीं है ।”-क्योंकि ऐसा मानने पर तो बोलने वाला कहीं भी बोलेगा तो पूरे ब्रह्मा-
ण्ड में रहे हुये सर्व लोगो को वह सुनाई देने की आपत्ति आयेगी ।

यह भी जो आप कहना चाहते है वह सब प्रलाप तुल्य है—

[उत्पत्ति-अभिव्यक्ति पक्ष में समानता का उद्भावन-शंका]

“उत्पत्तिवादीजो के पक्ष में शब्द उत्पन्न होता है तो वह यद्यपि स्वरूप से सर्वगत नहीं होता
किन्तु जिन दिशाओ में वह उत्पन्न हुआ है उन दिशाओ का कोई विभाग-अंश नहीं है, दिशा सर्वत्र
व्यापक है, तो विभक्त दिशादिसंबन्धी होने के कारण वह सर्व दिशाओ में रहे हुए श्रोताओ के लिये

यतो यदि ध्वंजका वायव्यो यत्रैव संहितास्तत्रैव वर्णसंस्कारं कुर्युस्तदा स्यादप्येतत्, किंतु तथाभ्युपगमे वर्णस्य सावयवत्वम् अनभिव्यक्तस्वरूपादभिव्यक्तस्वरूपस्य च भेदादनेकत्वं च स्यात् । सर्वात्मना तु संस्कारे—

यच्छरीरसमीपस्थैर्नादैः स्याद् यस्य संस्कृतिः । तैर्यथा श्रूयते शब्दस्तथा दूरगतैर्न किम् ? ।
[] उत्पत्तिपक्षे तु अव्यापकत्वाद् यत्समीपवर्त्तो वर्ण उत्पन्नस्तेनवासी गृह्यते न दूरस्थैरिति युक्तम् । 'दिग्देशाद्यविभागेन' इति चातोवाऽसंगतम्, अविभागस्य कस्यचिद् वस्तुनोऽसंभवेनानभ्युपगमात् ।

किंच, व्यापकत्वेन वर्णानामेकवर्णाऽऽवरणापाये समानदेशत्वेन सर्वेषामनावृत्तत्वाद् युगपत् सर्ववर्णभृतिश्च स्यात् । अथापि स्यात् प्रतिनियतवर्णश्रवणान्यथानुपपत्त्या ध्वंजकभेदसिद्धेः प्रतिनियतै-

साधारण हो जाता है । इस प्रकार सर्व के प्रति साधारण होने पर भी वह सर्व को नहीं सुनाई देता किन्तु जिस देह के निकट वर्ण उत्पन्न हुआ हो, केवल उस देही को ही वह सुनाई देता है । उसी प्रकार हमारे अभिव्यक्तिपक्ष में भी वर्ण जो कि दिक्सवधी होने के कारण नहीं किन्तु स्वतः ही सर्वगत है, फिर भी वर्ण सभी को नहीं सुनाई देता किन्तु जिस देही के निकट में वह अभिव्यक्त होता है उनको ही वह सुनाई देता है । इस प्रकार अभिव्यजक ध्वनियों का सानिध्य और असानिध्य ही वर्ण के श्रवण-अश्रवण का प्रयोजक है—यह युक्त है । हमारे कुमारिल मट्टने भी यही कहा है—[उत्पत्तिपक्ष में] उत्पन्न होता हुआ भी शब्द जैसे दिग् आदि का कोई विभाग न होने के कारण सर्व प्रति साधारण होता हुआ भी सर्व को नहीं सुनाई देता । उसी प्रकार [अभिव्यक्ति पक्ष में] श्रोता के समीप उत्पन्न नादों से जिसको संस्कार होता है उसको ही वह सुनाई देता है—दूर रहे हुए सभी को नहीं ।

[वर्ण में सावयवत्व और अनेकत्व की आपत्ति—उत्तर]

अभिव्यक्तिवादी का यह कथन प्रलापतुल्य इसलिये है कि—अभिव्यजक वायुओं जिनके निकट में होंगे वहाँ ही वर्णसंस्कार निष्पन्न करे ऐसा होने पर तो वह कथन ठीक था, किन्तु ऐसा मानने पर वर्ण को सावयव मानना पड़ेगा क्योंकि वर्ण व्यापक है और संस्कार समग्र वर्ण में न होकर किसी नियत अक्ष में ही है—यह निरक्ष वस्तु में नहीं हो सकता । तथा अमुक देश में वर्ण अभिव्यक्ति और अन्य देश में अनभिव्यक्ति इस प्रकार वर्णस्वरूप में भेद आपन्न होने से वर्ण अनेक हो जायेंगे तो वर्ण के एकत्ववाद का भग होगा । किसी नियत अक्ष में वर्ण का संस्कार न मानकर सर्वात्मना यानी अक्षण्ड वर्ण में संस्कार मानेंगे तो—

जिस देही के निकट में रहे हुये नादों से जिसका संस्कार होता है उसको जैसे शब्द सुनाई देता है वैसे दूर रहे हुए को भी क्यों नहीं सुनाई देता ? [संस्कार तो अक्षण्ड वर्ण में सर्वत्र होने का मानते हैं] ।

उत्पत्तिपक्ष में—वर्ण व्यापक नहीं है इसलिये जिसके श्रोत्र के निकट वर्ण उत्पन्न होता है उसी को श्रवण होता है दूर रहे हुये सज्जनों को नहीं होता है—यह घट सकता है । दिग्-देश आदि का 'विभाग न होने से अविभक्तविश्व स्वधी होने के कारण वर्ण सर्व के प्रति साधारण होता है' यह जो आपने कहा वह तो अत्यन्त अयुक्त है । क्योंकि दिग् आदि किसी पदार्थ का [जैन मत में] सम्भव न होने से स्वीकार्य नहीं है ।

व्यंजकैः प्रतिनियताऽऽवारकनिराकरणद्वारेण प्रतिनियतवर्णसंस्काराद् न युगपत्सर्ववर्णभृतिदोषः । स्या-
वेतद् यदि व्यंजनानां वायूनां भेदः स्यात्, स चाऽऽवारकभेदनिबन्धनः, अन्यथा तदभेदेऽभिप्रायवारकपने-
तृत्वेन कुतो व्यञ्जकभेदः ? आवारकभेदोऽपि वर्णदेशभेदनिबन्धनः, अन्यथा समानदेशानां यदेवैकस्या-
वारकं तदेवापरस्यापि द्वत्याचारकभेदो न स्यात् । देशभेदोऽपि वर्णानामव्यापकत्वे सति स्यात्, व्याप-
कत्वे तु परस्परदेशपरिहारेण वर्णानामवस्थानाभावात्तद्देशभेदः । न चाऽव्यापकत्वं वर्णानामभ्युपगम्यते
सर्वद्विरिति न देशभेदः, तदभावात्तद्देशभेदः, तदसत्त्वाच्च व्यञ्जकभेद इति युगपत्सर्ववर्णभृतिरिति
तदवस्थो दोषः ।

नापि “आवारकाणां न वर्णपिधायकत्वेनावारकत्वं किन्तु वर्णं दृश्यस्वभावखंडनात् । व्यंज-
कानामपि न तदावारकपनेतृत्वेन व्यंजकत्व किन्तु वर्णं दृश्यस्वभावाधानात्, इति पूर्वोक्तदोषाभावः”
इति वक्तुं शक्यम्, यत् एवमभिधाने स्वभावेन तस्य परिणामित्वमभिहितं स्यादित्यविप्रतिपत्तिप्रसंगः ।
तत्र वर्णसंस्कारोऽभिगच्छतिरिति पक्षो युक्तः ।

[सकल वर्णों का एक साथ श्रवण होने की आपत्ति]

यह भी सोचिये कि- सभी वर्ण व्यापक हैं एव समानदेशवर्ती भी हैं- तो एक वर्ण का
आवरण यदि दूर होगा तो सभी क क्ष आदि वर्णों का आवरण दूर हो जाने से एक साथ सभी वर्णों का
श्रवण होने की आपत्ति आयेंगी । अब यदि यह आशका करे कि- “एक साथ सभी वर्णों का श्रवण
नहीं होता किन्तु प्रतिनियत देश आदि में ही प्रतिनियत वर्णादि का श्रवण होता है, यह तभी घट
सकता है जब व्यञ्जको में भेद माना जाय । व्यञ्जकभेद इस प्रकार सिद्ध होने पर प्रतिनियत व्यञ्जक
से प्रतिनियत वर्ण के आवारक वायु का ही अपसारण होने से प्रतिनियत वर्ण का ही संस्कार होगा
और वही वर्ण सुनाई देगा । इस प्रकार एक साथ सभी वर्णों के श्रवण का दोष नहीं होगा ।”-यह
आशका तभी हो सकती अगर व्यञ्जक वायुको का भेद मूलतः सिद्ध होता । किन्तु आपके कथनानुसार
तो वह आवारकभेदमूलक फलित होता है, क्योंकि यदि आवारक वायु एक ही होगा तो एक ही
व्यञ्जक से एक आवरण का अपसारण हो जाने पर व्यञ्जकभेद कैसे सिद्ध होगा ? आवारकभेद भी
वर्णदेशभेदमूलक ही मानना होगा, अन्यथा सभी वर्णों का यदि एक ही देश मानेंगे तो एक वर्ण का जो
आवारक होगा वही अन्य वर्णों का आवारक होगा तो आवारक भेद नहीं हो सकेगा । वर्णों का देशभेद
भी वर्णों के अव्यापक मानने पर ही घट सकता है । व्यापक वर्ण होने पर एक-दूसरे के देश को
छोड़कर वर्णों का अवस्थान होना चाहिये वह नहीं होगा, तो देशभेद नहीं मान सकेंगे । अब आप
वर्णों को व्यापक तो मानते नहीं हैं तो देशभेद नहीं होगा, उसके न होने पर आवरणभेद न होगा,
उसके न होने पर व्यञ्जकभेद भी नहीं माना जा सकेगा, तो एक साथ सभी वर्णों के श्रवण का दोष
तदवस्थ ही रहता है ।

[शब्द में श्रव्य स्वभाव का मर्दन और आधान मानने में परिणामवाद प्राप्ति]

यह भी नहीं कहा जा सकता कि- “आवारक वायु वर्णों का पिधान यानी ढक्कन बनकर
उनका आवारक नहीं है किन्तु वर्णों का जो प्रत्यक्षयोग्यस्वभाव है उस का मर्दन कर देते हैं
इसलिये आवारक हैं । एव व्यञ्जक वायु आवरण का अपसारण करते हैं इसलिये वे व्यञ्जक नहीं हैं
किन्तु वर्णों में प्रत्यक्षयोग्यस्वभाव का आधान करने से वे व्यञ्जक कहे जाते हैं । इस प्रकार कोई भी

नापि श्रोत्रसंस्कारोऽभिव्यक्तिरिति पक्षो युक्तः । तस्मिन्नपि पक्षे सकृत् संस्कृतं श्रोत्रं सर्ववर्णान् युगपद् ध्रुणुयात् । न हि अजनादिना संस्कृतं चक्षु संनिहितं स्वमिषयं किंचिद् पश्यति किंचिन्नेति दृष्टम् । अथ व्यञ्जकानां वायूनां मित्नेषु कर्णभ्रूलवयवेषु वर्तमानानां संस्कारावायकत्वेनार्थापत्त्या प्रतिनियतवर्णश्रवणान्यथानुपपत्तिलक्षणया प्रतिनियतवर्णग्राहकत्वेन संस्कारावायकत्वस्य प्रतीतेर्नैकवर्ण-ग्राहकत्वेन संस्कृतं श्रोत्रं सर्ववर्णान् युगपद् गृह्णाति इति ।

तथाहि-वायवीयशब्दपक्षे यथा गकारादेनिष्पत्त्यर्थं प्रयत्नप्रेरितो वायुमन्थं वर्णमुत्पादयति तथाऽस्मत्पक्षेऽप्यन्यवर्णग्राहकश्रोत्रसंस्कारे समर्थो नाऽन्यवर्णग्राहकश्रोत्रसंस्कारं विधास्यति । येषां तु तात्त्वाविसंयोग-वियोगनिमित्तः शब्द इति पक्षः तेषां यथाऽन्यगकारादिवर्णकः संयोग-विभागनन्वितो वर्णो जन्यते तथाऽस्मत्पक्षेऽपि नान्यवर्णग्राहकश्रोत्रसंस्कारावायकव्यञ्जकप्रेरकैरन्यवर्णग्राहकश्रोत्रसंस्कारावायकवायुप्रेरणं क्रियत इत्युत्पत्त्य-भिव्यक्तियस्योः कार्यदर्शनान्यथानुपपत्त्या सम सामर्थ्यनेहः प्रय-त्नविवक्षयोः सिद्धः ।

पूर्वोक्त दोष को अवकाश नहीं ।—ऐसा कहने पर तो आपने अपनी जवान से ही शब्द में स्वभाव-परिवर्तनस्वरूप परिणामित्व का स्वीकार लिया, फिर तो कोई विवाद ही नहीं रहता । साराशः, वर्णसंस्काररूप अभिव्यक्ति का पक्ष असंगत है, क्यों कि अन्ततः उत्पत्ति में ही उसका पर्यवसान फलित होता है ।

[श्रोत्रसंस्कारस्वरूप अभिव्यक्ति पक्ष की समीक्षा]

व्यञ्जक वायुश्रोत्र से श्रोत्र का संस्कार होता है—यह पक्ष भी युक्तिसंगत नहीं है । इस पक्ष में भी यह आपत्ति है कि एक बार श्रोत्र का संस्कार हो जाने पर सभी वर्ण एक साथ ही सुनाई देंगे । ऐसा नहीं देखा गया कि नेत्र में अजनादि लगाने पर निकट में अवस्थित अपना एक विषय तो देखने में आने और दूसरा न आने ।

[श्रोत्रसंस्कारवादी का विस्तृत अभिप्राय]

संस्कारवादी—श्रोत्र संस्कार पक्ष में, भिन्न-भिन्न कर्णभ्रूल के अवयवों में रहे हुए व्यञ्जक वायु श्रोत्र के संस्कार कर्ता है, व्यञ्जकवायु सर्ववर्णों का ग्रहण एक साथ हो जाय इस प्रकार के संस्कार का आधान नहीं करते किन्तु प्रतिनियत वर्ण का ग्रहण ही इसप्रकार के ही श्रोत्र संस्कार का आधान करते हैं, क्योंकि इसप्रकार न माने तो वर्णों का एक साथ श्रवण न होकर प्रतिनियत वर्ण का ही श्रवण होता है यह बात नहीं धटेयी । इस अर्थापत्ति से होने वाली प्रतिनियत वर्णग्रहणानुसृत श्रोत्र-संस्कार की प्रतीति से यह कहा जा सकता है कि एकवर्णग्राहकरूप में ही श्रोत्र का संस्कार होने पर सर्ववर्णों का एक साथ ग्रहण होने की आपत्ति नहीं है ।

[एकसाथ सकलवर्णश्रवणापत्ति का प्रतिकार]

एक साथ सभी वर्णों के ग्रहण की अनापत्ति इस प्रकार है—जो सज्जन विद्वान् गृह्य को वायु परिणामरूप मानते हैं उनके मत में गकारादि उच्चारण के लिये किये गये प्रयत्न से प्रेरित वायु से जैसे अन्य गकारादि वर्णोत्पत्ति नहीं होती, उसी प्रकार हमारे मत में भी एक वर्ण का ग्रहण कराने वाले श्रोत्रसंस्कार करने में समर्थ व्यञ्जक जो वायु होता है वह किसी अन्य वर्ण ग्रहण कराने वाले श्रोत्रसंस्कार को नहीं करता है । जो विद्वान् गृह्य को तानु आदि स्थानों में वायु के संयोग-

अतश्च यदुक्तं कैश्चित्-“समानेन्द्रियग्राह्येष्वर्थेषु व्यञ्जकेषु न दृष्टो नियमः” इति-एतदयुक्तम्, अर्थापत्तेर्दृष्टान्तानपेक्षत्वात् । दृष्टञ्च तैलान्मयकस्थ मरीचिमः, भूमेस्तुदकसेकेन गन्धामिव्यक्तिभेद इति कथं न व्यञ्जकनियमः ? तदुक्तम् [सू० वा० सू० ६]

व्यञ्जकानां हि वायूनां भिन्नावयवदेशता । [७९ उत्तरार्द्धम्]

जातिभेदश्च तेनैव संस्कारो व्यवतिष्ठते । अन्यार्थं प्रेरितो वायुर्यथास्थं न करोति वः ॥८०॥

तथान्यवर्णसंस्कारशक्तो नान्यं करिष्यति । अन्यैस्तात्वाविसंयोगेनान्यो वर्णो यथैव हि ॥८१॥

तथा ध्वन्यन्तराक्षेपो न ध्वन्यन्तरसारभिः । तस्मादुत्पत्त्यभिध्यक्तयोः कार्यार्थापत्तितः समः ॥८२॥

सामर्थ्यभेदः सर्वत्र स्यात् प्रयत्न-विवक्षयोः ॥ ८३ पूर्वाद्धि ॥ इति ।

एतदसम्बद्धम्-इन्द्रियसंस्काराणां व्यञ्जकानां समानदेश-समानेन्द्रियग्राह्येष्वर्थेषु प्रतिनियत-विषयग्राहकत्वेनेन्द्रियसंस्कारकत्वस्य कदाचिददर्शनात् । नह्यं जनाविना सस्कृतं चक्षुः संनिहितं स्वाविषयं

विभाग से शब्द की उत्पत्ति मानते हैं, उन के मत में एक शकारादि वर्ण के जनक सयोगविभागों से जैसे अन्य वर्ण की उत्पत्ति नहीं होती, उसी प्रकार हमारे पक्ष में भी एक वर्ण ग्रहण कराने वाले श्रोत्र संस्कार के आधायक व्यञ्जक वायु का प्रेरक प्रयत्न अन्य वर्ण ग्रहण कराने वाले श्रोत्र संस्कार के आधायक व्यञ्जक वायु को आदोलित नहीं करता है । इस प्रकार कार्यदर्शन की अनुपपत्ति से उत्पत्ति पक्ष और अभिव्यक्ति पक्ष में प्रयत्न और विवक्षा का भिन्न-भिन्न सामर्थ्य तुल्यरूप से सिद्ध होता है ।

[व्यञ्जक का स्वभाव विचित्र होता है]

उपरोक्त हेतु से, यह जो किसी ने कहा है- [वह भी युक्त नहीं है-] “एक इन्द्रिय से ग्राह्य अर्थों और व्यञ्जकों- इन का कोई नियम नहीं होता [कि अमुक व्यञ्जक से अमुक ही अर्थ का ग्रहण हो, अन्य का नहीं]”-यह अयुक्त है-कारण, अर्थापत्ति से जो सिद्ध होता है उस में कोई भी दृष्टान्त साधक या बाधकरूप अपेक्षित नहीं होता । क्योंकि यह भी देखा जाता है कि तैलान्मयगन करने के बाद उसके गन्ध की अभिव्यक्ति मिरचे को छिड़कने से होती है जब कि भूमि के गन्ध की अभिव्यक्ति जल के छिड़कने से होती है, दोनों का गन्ध एक ही घ्राणेन्द्रिय से ग्राह्य है फिर भी अर्थ और व्यञ्जक का नियत भेद दिखा जाता है तो उन का नियम क्यों नहीं है ? श्लोकवाक्तिक [सू० ६] में भी कहा है-

व्यञ्जक वायुओं का देश भिन्न-भिन्न अवयव है । तथा उनमें जातिभेद भी है, इसीसे संस्कार की व्यवस्था होती है । जैसे आपके मत में एक वर्ण के लिये प्रेरित वायु अन्य वर्ण को उत्पन्न नहीं करता । ऐसे ही अन्य वर्ण के संस्कार में समर्थ [प्रयत्न] अन्य वर्ण को उत्पन्न नहीं करेगा । जैसे भिन्न तालु आदि के संयोग से भिन्न वर्ण उत्पन्न नहीं होता, उसी प्रकार अन्य ध्वनि [नादवायु] का आक्षेपण अन्य ध्वनिजनकों से नहीं होता । अतः कार्य की अर्थापत्ति से उत्पत्ति-अभिव्यक्ति पक्ष में प्रयत्न और विवक्षा का सामर्थ्यभेद सर्वत्र समान ही है ।

[इन्द्रियसंस्काराधायक व्यञ्जकों में वैचित्र्य नहीं है-उत्तर पक्ष]

संस्कारवादी का पक्ष सम्बन्धविहीन है । इन्द्रिय संस्कार करने वाले व्यञ्जक वायु, समानदेश-वर्ती समानेन्द्रिय से ग्राह्य अर्थों में प्रतिनियत किसी दो चार विषय का ही ग्रहण हो इस प्रकार का

किंचित् पश्यति, किञ्चिन्नेद्युपलब्धम् । तथा बाधिर्यनिराकरणद्वारेण बलातैलादिना संस्कृतं श्रोत्रं स्व-
प्राप्त्यान् गकारादीन् वर्णानविशेषेणैवोपलभमानमुपलभ्यते । एव प्राणादीनीन्द्रियाणि स्वव्यंजकैः संस्कृ-
तानि स्वविषयग्राहकत्वेनाविषेणेष प्रवर्तमानानि प्रतीयन्त इति प्रकृतेऽध्ययमेव न्यायो युक्तः ।

किंच, इन्द्रियं संस्कृत्वं व्यंजकं यदि यथावस्थितवर्णग्राहकत्वेनेन्द्रियसंस्कारं विदध्यात् तदा
सकलनभस्तलव्यापिनो गादेः प्रतिपत्तिः स्यात्, न चासी दृष्टा, अथाऽन्यथा न तर्हि वर्णस्वरूपप्रतिभास
इति न तत्स्वरूपसिद्धिः । तस्य श्रोत्रसंस्कारोऽभिव्यक्तिः ।

नाप्युपलभ्यसंस्कारोऽभिव्यक्तिः, प्रत्येकपक्षोक्तबोधप्रसंगात् । न धान्यप्रकारः संस्कारोऽभिव्यक्तिः
संभवति, तद् अभिव्यक्तेरसंभवाद् भानभिव्यक्तिनिमित्तोऽन्तराले गादीनामनुपलम्भः, किन्तु दलितनख-
शिखरादिर्लिङ्गबाधनिमित्तः इति लूनपुनर्जातनखादिध्ववापान्तरालादर्शनेन गादिप्रत्यभिज्ञाया बाध्य-
भानत्वादप्रामाण्यम् ।

अथ लङितपुनरुचितकररुहसमूहविषयाया अपि प्रत्यभिज्ञायास्तत्सामान्यविषयत्वेन नाऽप्रामा-

ही संस्कार इन्द्रियो पर करे, ऐसा कभी देखा नहीं गया है । अजनादि संगाने पर नेत्रेन्द्रिय निकटवर्ती
कोई एक अपने विषय का ग्रहण करे और तत्समान अन्य का न करे ऐसा देखने में नहीं आया है ।
एव बलातैलादि से संस्कृत श्रोत्र बधिरता को दूर करने द्वारा स्वप्राप्त गकारादि सभी वर्णों को बिना
कोई पक्षपात सुन लेता है—यह स्पष्ट दिखाई देता है । तथा, अपने अपने व्यंजको से परिष्कृत प्राणादि
इन्द्रिय, बिना किसी पक्षपात से अपने विषयो के ग्राहकरूप में प्रवर्तती हुयी दिखाई देती हैं, इसलिये
प्रस्तुत में भी यही न्याय स्वीकार लेना युक्त है ।

दूसरी बात यह है कि—इन्द्रिय संस्कार करने वाला व्यञ्जकवायु अगर यथार्थरूप में वर्ण को
ग्रहण करने में सक्षम ऐसे इन्द्रियसंस्कार को जन्म देगा तो समस्त ब्रह्माण्ड व्यापक गकारादि वर्ण
का बोध होने लगेगा । किन्तु ऐसा कभी देखा नहीं है । तथा यदि यथार्थ रूप में वर्णग्रहणसक्षम
संस्कार को जन्म नहीं देगा तो वर्णस्वरूप का अवभास ही नहीं हो सकेगा । फलतः कोई स्वरूप ही
वर्ण का सिद्ध नहीं होगा । सारास, अभिव्यक्ति श्रोत्रसंस्कार रूप भी नहीं है ।

[उभय संस्कारस्वरूप अभिव्यक्ति की अनुपपत्ति]

तथा 'वर्ण और श्रोत्र तदुभय का संस्कार अभिव्यक्ति है' यह भी नहीं हो सकता क्योंकि
उभय पक्ष में प्रयुक्त बोधो का प्रवेश इस पक्ष में हो जायगा । अन्य किसी प्रकार से संस्कार स्वरूप
अभिव्यक्ति का कोई समव भी नहीं है, तो इस प्रकार किसी भी रीति से अभिव्यक्ति पक्ष उचित न होने
से गकारादि का दो उच्चारण काल के मध्य में अनुपलम्भ उसकी अनभिव्यक्ति के कारण नहीं माना
जा सकता । किन्तु यही मान लेना चाहिये कि उस काल में उसका अभाव होता है जैसे कि नख के
अग्र भाग को एक बार काट देने पर कुछ काल तक उसके अदर्शन में उसका अभाव ही निमित्त होता
है । इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि गकारादि की पुनरुत्ति में 'यह वही गकार है' ऐसी जो प्रत्य-
भिज्ञा होती है वह प्रमाण नहीं किन्तु भ्रान्त है, जैसे कि मध्यकाल में न देखने के बाद पुनर्जात नख
को देख कर भी यह प्रतीति होती है कि 'यह वही नख है'—किन्तु वह भ्रान्त होती है ।

[शब्दएकत्वप्रत्यभिज्ञा में बाधामाव की आशंका]

निस्थवादीः—बार बार काट देने पर नये नये उगने वाले नखादि के समूह को विषय करने

प्यम्, तस्यास्तद्विषयतयाऽबाध्यमानत्वात् । न चायं प्रकारो गादिविषयप्रत्यभिज्ञायाः सम्भवति, तथा-
भूतकेशादिविषय गादिभेदविषयबाधितप्रतिभासाभावेन तद्भेदाऽसिद्धौ 'समानानां भावः सामान्य' इति कृत्वा तत्र सामान्यत्वाऽसम्भवत् । असेवेत्—

गादिविषयि 'पूर्वोपलब्धगादेः सकाशाद् अयमल्पः, महान्, कर्कशः, मधुरो वा गादिः' इत्यबाधिताक्षयप्रतिभाससद्भावेन भेदनिबन्धनसामान्यसंभवस्य न्यायानुगतत्वात् । न च यथा तुरगज-
स्य पुरुषेऽध्यारोपात्त 'पुरुषो याति' इति प्रत्ययः व्यपदेशश्च तथा व्यञ्जकध्वनिगतस्याल्पकर्कश-
वेर्गादावुपचारात् तथाप्रत्ययः व्यपदेशश्चेत्यभ्युपगन्तुं शक्यम्—तथाऽभ्युपगमे बाहीके गोप्रत्ययवद् गादि-
प्रत्ययस्य भ्रान्तत्वेन गादिस्वरूपाऽसिद्धिप्रसंगात् । न हि भ्रान्तप्रत्ययसंवेद्या द्विचन्द्रादयः स्वरूपसंगति-
सुभवन्ति । न चाल्पमहत्त्वप्रत्यययोर्भ्रान्तत्वेऽप्यमहत्त्वे एव गादिविषये अव्यवस्थितस्वरूपे न पुनर्गादिको
वर्णः, तत्प्रत्ययस्याऽभ्रान्तत्वात्, न चाऽन्यविषयप्रत्ययस्य भ्रान्तत्वेऽन्यस्य तथाभावेऽतिप्रसंगादिति वक्तुं
शक्यम् । यतो यद्यल्पमहत्त्वादिधर्मव्यतिरिक्तस्य गादेर्हित्वरहितस्येव निशीथिनीमाथस्य प्रत्ययविषयत्वं
स्यात् तदेव तद् मुञ्चेताऽपि वक्तुं, न च स्वप्नेऽपि तद्वर्तमानव्याप्तिर्न गादिः केनचित् प्रतीयत इति
कथं तस्य महत्त्वाविषयरहितस्य स्वरूपव्यवस्था ?

वाली प्रत्यभिज्ञा उस समुदाय मे रहे हुए सामान्य नस्त्व आदि को विषय करती है और वह सामान्य
एक होने से ऐक्यग्राहक प्रत्यभिज्ञा के प्रामाण्य की उपपत्ति कर सकते हैं क्योंकि उस सामान्य को
प्रत्यभिज्ञा का विषय मानने मे कोई बाध नहीं है । किन्तु इस प्रकार से गकारादि प्रत्यभिज्ञा के
प्रामाण्य को उपपत्ति नहीं की जा सकती । कारण, सामान्य से अनुविद्ध भिन्न भिन्न केशादि की जैसे
अवाधित प्रतीति होती है वैसे गकारादि के भेद को विषय करने वाला कोई अवाधित अनुभव नहीं
होता । अतः उनका भेद भी सिद्ध नहीं होता । जब भेद सिद्ध नहीं है तो उनमे सामान्यत्व होने
का भी समव नहीं है क्योंकि व्यक्ति अनेक होते हुए समान होने पर 'समानों का भाव=सामान्य'
इस प्रकार के सामान्य का उसमे समव हो सके, किन्तु यहाँ गकारादि की अनेकता यानी भेद असिद्ध
होने से उनमे सामान्य की निधि नहीं होगी । तो सामान्यविषयक मानकर गकारादि की प्रत्यभिज्ञा
के प्रामाण्य का उपपादन नहीं होगा । [फलतः गकारादि को एकमात्र व्यक्तिरूप मानकर उसकी
प्रत्यभिज्ञा को प्रमाण मानना ही होगा ।]

[गकारादि वर्ण में भेदप्रतीति निर्वाच है—उत्तर पत्र]

नित्यवादी का पूर्वोक्त कथन अयुक्त है । कारण, केशादि मे भेदप्रतीति होती है वैसे गकारादि
मे भी—पूर्व मे श्रुत गकारादि से यह अल्प [धनता वाला] है, अथवा महान् है, या कर्कश अथवा
मधुर है' इस प्रकार भेदप्रतीति इन्द्रियो से निर्वाच होती है । तो भेदमूलक सामान्य का गकारादि मे
सद्भाव मानना न्याययुक्त ही है ।

यह नहीं मान सकते कि—जैसे अश्व के वेग का अश्वरूढ पुरुष मे अध्यारोप=उपचार करने
पर 'पुरुष जा रहा है' ऐसी बुद्धि या व्यवहार होता है—उसी प्रकार व्यञ्जक ध्वनि मे अन्तर्भूत अल्पत्व-
कर्कशत्वादि का गकारादि मे अध्यारोप होने पर 'कर्कशो गकार' इत्यादि प्रतीति और व्यवहार ही
जायेगा । यदि ऐसा मानेंगे तो—वैलबाहक मे गौबुद्धि जैसे भ्रमात्मक होती है, गकारादि बुद्धि भी

अत एव महत्त्वादिधर्मयुक्तस्य सर्वदा प्रतीयमानत्वाद् गावेन तद्वर्मेयुक्ततया प्रतीयमानस्य उपचरितप्रत्ययविषयता । तदुक्तम्—ओऽहान्यरूपसवेद्यः सवेद्येतान्यथाऽपि वा । स चान्तो न तु तेनैव यो नित्यमुपलभ्यते ॥ [] इति । तत्र व्यञ्जकधर्माध्यारोपादुपचरितप्रत्ययविषयत्वं तथाभूतस्य गावेः, सर्वभावानामुपचरितप्रत्ययविषयत्वेन स्वरूपाभावप्रसंगाद् । न च व्यञ्जकस्य प्रदीपादेरल्प महत्त्वमेवाद् व्यङ्ग्यस्य घटारेरल्पमहत्त्वमेवप्रतिभासो दृष्टः ।

अथ व्यञ्जकधर्मानुकारित्वं व्यङ्ग्ये उपलभ्यते । तथाहि—एकस्वरूपमेपि भुक्षं खड्गे प्रतिबिम्बितं दीपं, आदर्शं वर्तुलम्, नीलकाञ्चे गौरमपि श्यामं, व्यञ्जकधर्मानुकारितया प्रतिभासविषयमुपलभ्यते इति प्रकृतेऽपि तथा स्यात् । एतदप्यसंगतम्—दृष्टान्तमात्रादर्थाऽसिद्धेः, तस्य हि साध्य-साधन-प्रतिबंधसाधकप्रमाणविषयतया साध्यसिद्धावुपयोगो न स्वतन्त्रस्य । अन्यथा—“एक एव हि सूतारिणां सूते सूते व्यवस्थितः” [अमूर्तांबु उ० १२-१५] इत्यादिदृष्टान्तमात्रतोऽद्वैतवादिनोऽपि पुरुषाद्वैतसिद्धः शब्दस्वरूपस्याप्यभावात् कस्योपचाराद् महत्त्वादिप्रतिभास इत्युच्यते ?

उसी तरह भ्रान्त हो जाने से उसके स्वरूप की भी सिद्धि नहीं हो सकेगी । भ्रमात्मक बुद्धि से जब चन्द्रयुगल का दर्शन होता है तो वह चन्द्र के एकत्व स्वरूप के साथ सगतिवाला नहीं होता ।

यदि यह कहा जाय—‘गकारादि सबधी अल्पत्व-महत्त्व की बुद्धि को हम भ्रान्त कहते हैं तो गकारादि सबद्ध अल्पत्व और महत्त्व को आप अव्यवस्थितस्वरूप वाले कह सकते हैं, किन्तु गकारादि वर्ण अव्यवस्थित स्वरूप वाला नहीं मान सकते । कारण, उसकी प्रतीति भ्रान्त है । एक विषय की प्रतीति भ्रान्त यानी बाधित होने पर अन्य विषय प्रतीति को भ्रान्त नहीं कहा जा संकता, अतथा एक भ्रान्तप्रतीति के उदाहरण से सभी प्रतीतियों में भ्रान्तता मानने की आपत्ति होगी ।’—तो यह कथन युक्त नहीं है क्योंकि इसको तभी युक्त मान सकते हैं जब द्वित्व रहित चन्द्र जैसे पृथक् प्रतीति का विषय होता है वैसे अल्पत्व-महत्त्वादिधर्म को छोड़कर पृथक् ही गकारादि की प्रतीतिविषयता सिद्ध होती । अरे ! स्वप्न में भी किसी को अल्पत्वादि से विनिर्मुक्त गकारादि की प्रतीति नहीं होती तो फिर महत्त्वादि धर्म का परित्याग कर कैसे गकारादि वर्ण की स्वरूप व्यवस्था हो सकेगी ?

[गकारादि में भेदप्रतिभास उपचरित नहीं है]

महत्त्वादिधर्मविरहित गकारादि कभी भी प्रतीत नहीं होते इसीलिये महत्त्वादि धर्म सलग्न तथा प्रतीत होने वाले गकारादि को उपचरित यानी भ्रान्त प्रतीति का विषय नहीं माना जा सकता क्योंकि महत्त्वादिधर्मसलग्नतया ही सर्वदा गकारादि प्रतीत होते हैं । जैसे कि कहा है—‘जिस एक रूप से जो सबेद्य होता है, यदि वह विपरीतरूप से सबेद्यमान हो तो वह भ्रान्त यानी भ्रम विषय बन जाता है, किन्तु जो हरहमेश उसी रूप से सबेद्यमान होता है वह भ्रान्त नहीं होता ।’ सारांश, महत्त्वादिधर्म-विशिष्ट गकारादि को व्यञ्जकधर्म का अध्यारोप मान कर उपचरित बुद्धि यानी भ्रम-बुद्धि की विषयता मानना संगत नहीं है । अन्यथा, सकल पदार्थों के स्वरूपाभाव का अतिप्रसंग होगा क्योंकि उपचरितबुद्धिविषयता सभी में मानी जा सकती है । ऐसा कभी भी नहीं देखा गया कि व्यञ्जक प्रदीप-प्रकाशादि अल्प-महान् आदि भिन्न भिन्न होने पर प्रकाश्य घट-पटादि में छोटे-बड़े का भेद प्रतिभासित होता हो ।

मुखादीनां च छाया खड्गादौ संक्रान्ता तद्वर्मानुकारिणी प्रतिभाति न मुखादयः । न च गादीनां छाया व्यजकध्वनिसंक्रान्ता तद्वर्मानुकारिणी प्रतिभातीति शक्यम् वक्तुं, शब्दस्य भवताऽमूर्तत्वेनाभ्युपगमात्, अमूर्तस्य च मूर्तध्वनौ छायाप्रतिबिम्बनाऽसंभवात् । मूर्तानामेव हि मुखादीनां मूर्तं आवेशदौ छायाप्रतिबिम्बनं दृष्टं, नाऽमूर्तानामात्मादीनाम् । अष्टे च ध्वनौ छाया प्रतिबिम्बिताऽपि न गृह्यते कथं तद्वर्मानुकारितया प्रतीतिविषयः ?

न च ध्वनेः शब्दप्रतिभासकाले श्रवणप्रतिपत्तिविषयत्वम्, उभयाकारप्रतिपत्तेरसंवेदनात् । तत्र ध्वनिके ध्वनौ प्रतिबिम्बिता गकारादिच्छाया प्रतिभाति । नाप्यमूर्तं गादौ ध्वनिच्छायाप्रतिबिम्बनं युक्तम्, अमूर्तं आकाशादौ अटादिच्छायाप्रतिबिम्बनानुपलब्धेः । तदयुक्तमुक्तम्-‘खड्गादौ दीर्घ-

[व्यंजकध्वनियों के धर्मों का शब्द में उपचार होने की शंका]

उपचारवादी-ऐसे भी व्यंग्य [=प्रकाश्य] पदार्थ होते हैं जो व्यंजक के धर्मों का अनुकरण करते हैं । उदा० मुह का एक ही स्वरूप खड्ग में प्रतिबिम्बित होने पर खड्गवत् लम्बा, बर्तुलाकार दर्पण में गोलाकार, तथा गौरवर्ण होते हुये भी नीलवर्ण काच में श्यामवर्णवाला, इस प्रकार उन उन व्यंजकों के सदृशधर्म का अनुकरण करता हुआ उपचरितबुद्धि का विषय बनता है । तो प्रकृत में व्यंजकध्वनियों का अल्प-महान् धर्म व्यंग्य में उपलब्ध होने में कोई असंगति नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-यह बात भी असंगत है । कारण, केवल एक दो दृष्टान्त मात्र मिल जाने से पदार्थ सिद्धि नहीं होती । दृष्टान्त तो साध्य और हेतु की व्याप्ति के लिये साधक प्रमाण के विषयरूप में साध्यानुमान में उपयोगी होता है, उसका कोई स्वतन्त्र उपयोग नहीं है । अन्यथा “एक ही भूतात्मा भूत भूत में अवस्थित है” [एकधा बहुधा चैव व्यस्यते जलचन्द्रवत्] इस प्रकार के उपनिषद् वाक्य से प्रतिपादित चन्द्रप्रतिबिम्ब के दृष्टान्तमात्र से अद्वैतवादी का पुरुषाद्वैतवाद भी सिद्ध हो जायेगा-फिर न रहेगा शब्द, न रहेगा महत्त्वादि, तो किसके उपचार से मीमांसक महत्त्वादि प्रतिभास की बात करेगा ?

[अमूर्त का मूर्त में प्रतिबिम्ब संभव नहीं है]

खड्गादिव्यंजक धर्म का अनुकरण करती हुयी जो दिखाई देती है वह मुखादि की छाया [=प्रतिबिम्ब] होती है, मुखादि स्वयं नहीं होते । यह नहीं कहा जा सकता कि-“गकारादि की छाया का व्यंजकनादों में सक्रमण होता है तो गकारादि की छाया अल्पत्वादि धर्म का अनुकरण करती हुयी दिखाई देती है किन्तु स्वयं गकारादि अल्पत्वादिविशिष्ट नहीं होते ।”-क्योंकि आपके मतानुसार शब्द को अमूर्त माना गया है । अमूर्त शब्द की मूर्त व्यंजक नादों में छाया प्रतिबिम्बित होने का कोई संभव नहीं है । मूर्त दर्पणादि में मूर्त मुखादि की छाया का प्रतिबिम्ब दिखाई देता है किन्तु अमूर्त आत्मादि की छाया का प्रतिबिम्ब नहीं देखा गया । दूसरी बात यह है कि व्यंजकनाद भी अदृश्य होते हैं तो उसमें प्रतिबिम्बित होने पर भी छाया का ग्रहण होना शक्य नहीं है तो फिर व्यंजकधर्मों के अनुकरणकर्तारूप में छाया का दर्शन कैसे माना जाय ?

[महत्त्वादिधर्मभेदप्रतिभास यथार्थ होने से गादिभेदसिद्धि]

यह भी ध्यान देने की बात है कि जब शब्दप्रतिभास होता है उस काल में नाद श्रावणप्रत्यक्ष का विषय नहीं बनता । क्योंकि उसके प्रत्यक्ष होने पर ‘नाद और शब्द’ का उभयाकार संवेदन होना

मुखादिप्रतिभासवद् अल्प-महत्त्वादिभ्युक्तशब्दप्रतिभासः' इति, दृष्टान्त दाष्टान्तिकयोर्वैभक्त्यात् । अतो-
ऽबाधितमहत्त्वादिभेदभिन्नगादिप्रतिभासाद् गादिभेदसिद्धेस्तन्निबन्धनस्य सामान्यस्य गादौ सद्भावाद्
तन्निबन्धना प्रत्यभिज्ञा दलितोदितनल्लशिखरादिष्विव गादाद्यभ्युपगमनीया ।

अत एव धूमादीनासिवाऽनित्यत्वेऽपि गादीनां सामान्यसद्भावात् संगत्यवगमस्य सम्भवाद् न
परार्थशब्दोच्चारणान्यथानुपपत्त्या तन्निवृत्त्यवकल्पना युक्ता । तद् गत्वादिविशिष्टस्य गादेरविवक्षित-
विशेषस्य स्वार्थेन संगत्यवगमेन न किञ्चित्प्रतिपत्तिरिति । यथा गोत्वादिविशिष्टस्य गोव्यक्तिमात्रस्य वाच्य-
त्वे न कश्चिद्दोषः, तद्वद् वाचकत्वेऽपि । तद् अर्थप्रतिपादकत्वस्य अन्यथापि सम्भवात् 'दर्शनस्य परार्थ-
त्वाद् नित्यः शब्दः' इत्युक्तमभिहितम् ।

यत् पुनरुक्तम्—'सदृशत्वेनाऽग्रहणाद् न सादृश्यादर्थप्रतिपत्तिः' इति तत्र यदि सदृशपरिणामलक्षणं
सामान्यं व्यवहृतं सादृश्यमभिप्रेतं तदा तस्य यथा व्यक्तिविशेषणस्य वाचकत्वं तथा प्रतिपादितम् ।
अथाऽन्यथाभूतं सादृश्यमत्र विवक्षितं तदा तस्य वाचकत्वानभ्युपगमाद् स एव परिहारः । यत्तुक्तम्—

चाहिये, वह नहीं होता । निष्कर्ष यह हुआ कि व्यक्त नादों में गकारादि की प्रतिविम्बित छाया का
मान नहीं होता । तथा, अमूर्त गकारादि में ध्वनि की छाया प्रतिविम्बित होने से ध्वनिगत महत्त्वादि
का उपचार से गकारादि में भान भी युक्त नहीं है । क्योंकि अमूर्त में किसी पदार्थ का प्रतिविम्ब
उपलब्ध नहीं होता । उदा० अमूर्त आकाशादि में घट-पटादि की छाया का प्रतिविम्ब उपलब्ध नहीं
होता । अतः यह जो कहा था कि 'खड्गादि में जैसे मुख का लम्ब वस्तु' लादि आकार प्रतिभास होता
है वैसे अल्पमहत्त्वादि धर्मयुक्त शब्द का प्रतिभास होता है' यह अयुक्त कहा गया है । कारण, दृष्टान्त
मूर्त का है और दाष्टान्तिक तो अमूर्त का है—इस प्रकार दोनों में पूरा वैपर्यय है । उपरोक्त रीति से
महाद्-कर्कशादि भेद से भिन्न भिन्न गकारादि का प्रतिभास निर्वाध सिद्ध होने से गकारादि का भेद
भी सिद्ध होता है और तन्मूलक गत्वादि सामान्य का सद्भाव भी गकारादि में मानना पड़ेगा । फलतः,
काट देने पर नये उगने वाले नखाग्र आदि में सामान्यमूलक प्रत्यभिज्ञा की साति गकारादि में भी
ऐक्य प्रत्यभिज्ञा को सामान्यमूलक मानना पड़ेगा ।

[परार्थोच्चारण से शब्दनित्यत्व कल्पना अमंशत]

उपरोक्त हेतु से, परार्थशब्दोच्चारण की अन्यथानुपपत्ति से शब्द में नित्यत्व की कल्पना
करना ठीक नहीं है । कारण, जिस प्रकार धूमादि लिंग अनित्य होने पर भी धूम सामान्य के प्रभाव
से व्याप्ति सवध का भान होता है उसी प्रकार अनित्य गकारादि को सुनने पर गत्वादि सामान्य के
प्रभाव से सकेतोपरिस्थिति द्वारा शब्दबोध हो सकता है । जब गत्वादिविशिष्ट गकारादि व्यक्ति का
अपने अर्थ के साथ सवध का अवगम किसी विशेष की अपेक्षा किये बिना ही शक्य है तो नित्यत्व
मानने का कोई भी प्रयोजन नहीं है । दूसरी बात यह है कि गोत्वादि सामान्य से अनुविद्ध गोवादि
मात्र को वाच्य मानने में मीमांसक को कोई दोष नहीं लगता है तो गत्वादिसामान्यानुविद्ध गकारादि
शब्द व्यक्ति को वाचक मानने में भी कोई दोष नहीं है । इसलिये आपने जो यह कहा था कि 'दर्शन
परार्थ होने से शब्द नित्य है' यह भी ठीक नहीं है । कारण, शब्द अनित्य होने पर भी उससे अर्थ
प्रतिपादन होने का पूरा सम्भव है ।

‘वर्णानां निरवयवत्वाद् न सूयोऽवयवसामान्ययोगलक्षणस्य सादृश्यस्य सम्भवः’-तदव्यन्ताऽसंगतम्, वर्णानां भाषावर्णारूपपरिणतपुद्गलपरिणामस्यैव सावयवत्वात् ।

अथ पौद्गलिकत्वे वर्णानां महती अदृष्टकल्पना प्रसज्यते । तथाहि-शब्दस्य अवर्णदेशाऽऽगमनम्, भूति-स्पर्शादिमत्त्वं चानुपलभ्यमानं परिकल्पनीयम् । तेषां च भूति-स्पर्शानां सप्तमप्यनुद्भूतता कल्पनीया, स्वग्राह्यत्वं च परिकल्पनीयम् । ये चान्ये सूक्ष्मा भागास्तस्य कल्प्यन्ते तेषां च शब्द-करणवेलायां सर्वथानुपलभ्यमानानां कथं रचनाक्रमः क्रियताम् ? उपलभ्यमानत्वेऽपि कीदृशाद् रचना-भेदाद् गकारादिवर्णभेदः ? द्रवत्वेन च विना कथं वर्णावयवानां परस्परतः संश्लेषो वर्णनिष्पादकः ? यद्यपि च कथं विद् कर्त्रा निष्पादिता वर्णास्तथापि मायच्छता कथं न वायुना विश्लेषः ? लघूनां तदव-यवानामुदकादिनिबन्धनामादात् निबद्धानामप्यागच्छतां वृक्षाद्यभिहितानां विश्लेषो लोप्यते । न चैकशब्दस्यैकश्रोत्रप्रवेशे भूतत्वेन प्रतिबद्धत्वादन्येषां श्रोतॄणां तद्देशव्यवस्थितानामपि अवगम्युपपद्यते, प्रयत्नात्तरस्यासरत्वेन पुनर्निष्कमणाऽसम्भवात् । न चैकशब्दापेक्षयाऽऽन्तरवर्णनानात्वकल्पनायामस्ति प्रयोजनम्, एकस्मादेव गोशब्दावयवप्रतीतेः, अतो गकारादिवर्णनानात्वमदृष्टं परिकल्पनीयम् । न चैक-स्यैव गोशब्दावयविनः सर्वासु दिक्षु गमनं युज्यत इत्यनेकादृष्टपरिकल्पना स्यात् । तदुक्तम्-

[सद्यत्वेन गादि का ग्रहण असंगत नहीं है]

यह जो कहा था कि-‘वर्णों से परस्पर सादृश्य का ग्रहण न होने से सादृश्य से अर्थवोध नहीं हो सकता’ इसमें दो बात है (१) यदि आप व्यक्ति के सादृश्य को समानपरिणामरूप सामान्यात्मक मान कर यह बात करते हो तो ऐसा गत्वादिसामान्य गकारादि शब्द व्यक्ति का विशेषण होकर जिस प्रकार वाचक बन सकता है उसका प्रतिपादन अभी ही हो चुका है । (२) यदि उक्त प्रकार से अन्यथा-अन्यविध सादृश्य के ग्रहण न होने का कहते हैं तो हम उस प्रकार के सादृश्य का स्वीकार ही नहीं करते हैं इसलिये वह अस्वीकार ही आपको बात का परिहार कर देता है । यह भी जो आपने कहा था-‘वर्ण निरश पदार्थ होने से अनेक अवयवों के साम्यरूप सादृश्य का वर्ण में होना संभव नहीं है’-वह भी अत्यन्त असंगत है क्योंकि औदारिकादि आठ पुद्गल वर्णों में से एक आपावर्णों के रूप में परिणत पुद्गलों का स्कन्धादि परिणाम ही वर्ण है और स्कन्ध परिणाम अनेक पुद्गलनिर्मित होने से सावयव ही होता है ।

[शब्द पौद्गलिकत्व के विरुद्ध अनेक आपत्तियाँ-भीमासक]

भीमासक - शब्द को यदि पौद्गलिक माना जाय तो वही वही अदृष्ट कल्पनावयवों का कट्ट होगा । जैसे-अन्यत्र उत्पन्न शब्द का श्रोत्रदेशपर्यन्त आगमन तथा भूतत्वं यानी सक्रियता एवं स्पर्श-रूपादि ये सब उपलब्ध न होने पर भी उनकी कल्पना करनी पड़ेगी । भूतत्वं और स्पर्शादि मान लेंगे तो विद्यमान होने पर भी उन को अदृश्य यानी अनुद्भूत भी मानना होगा । तथा स्पर्श को त्वर्गिद्रिय से अग्राह्य कहना होगा । शब्द के सूक्ष्मावयवों की कल्पना करनी होगी । सूक्ष्मावयवों को मानने पर भी जब शब्दरचना की इच्छा होगी उस वक्त उनकी उपलब्धि सर्वथा न होने से उसकी रचना कैसे की जायेगी ? कदाचिद् उनकी उपलब्धि मान ले तो किस प्रकार के रचनाभेद से गकारादिवर्णभेद निष्पन्न होगा यह दिखाना होगा । तथा उन अवयवों में द्रवत्वं न होने से वर्णनि-

शब्दस्याऽऽगमनं तावददृष्टं परिकल्प्यते ॥ [१०७ उत्तरार्द्धम्]

सूतिस्पर्शादिमत्त्वं च तेषामभिभवः सतां । त्वगश्राहृत्वमन्ये च सूक्ष्मा भागाः प्रकल्पिताः ॥
तेषामदृश्यमानानां कथं च रचनाक्रमः ? कौटुहाद् रचनाभेदाद्वर्णमेवञ्च जायताम् ॥१०९॥
द्रवत्वेन विना चैषां संश्लेषः कल्प्यतां कथम् ? आगच्छतां च विश्लेषो न भवेद्वायुना कथं ॥
लघवोऽवयवा ह्येते निबद्धा न च केनचित् । वृक्षाद्यभिहितानां तु विश्लेषो लोष्टवद् भवेत् ॥१११॥
एकश्रोत्रप्रवेष्टो च नान्येषां स्यात्पुनः श्रुतिः । न चावान्तरवर्णानां नानात्वस्यास्ति कारणम् ॥
न चैकस्यैव सर्वासु गमनं विक्षुं युज्यते । [११३ पूर्वार्द्धम् श्लो० वा० सू० ६] इति ।

एतद् भवत्यक्षेऽपि सर्वं समानम् । तथाहि—‘वायोरागमनं तावददृष्टं परिकल्प्यते’ इत्याद्यापि
वस्तुं शक्यत एव, केवलं वर्णस्थाने वायुशब्दः पठनीय इति कथं न भवत्यक्षेऽपि न्ययस्यदृष्टपरिक-
ल्पना ? अपि च भवत्यक्षेऽयमपरः परिकल्पनागौरवदोषः सम्पद्यते—वर्णस्य पूर्वाऽपरकोटयोः सर्वत्र
विशेषोऽनुपलभ्यमानस्य सत्त्वं परिकल्पनीयम्, तस्य चाधारकाः स्तिमिता वायवः प्रमाणतोऽनुपलभ्यमानाः

प्यादक एक दूसरे अवयवों का सङ्गोप भी कैसे होगा ? यद्यपि किसी प्रकार कर्ता ने सङ्गोप कर के
वर्णों को बना भी लिया, किंतु दूर देश से आते समय वायु के झपाटे से वे विखर क्यों नहीं जायेंगे ?
जलादि आश्लेषक द्रव्य के विरुद्ध मे केवल एक दूसरे संयोग मात्र से निबद्ध सूक्ष्म अवयवों जब दूर
से आयेंगे तो बीच में वृक्षादि के साथ टकरा कर विखर जायेंगे भी, जैसे मिट्टी का गोला । मूर्त होने
के कारण जब एक शब्द एक श्रोत्र में प्रवेश करेगा तो वहाँ ही चिपक जायेगा तो अन्य श्रोताओं उस
देश में होने पर भी उन को उसका अवगण नहीं होगा । कारण, विना कोई अन्य प्रयत्न किये ऐसे ही
वह फिर से वहाँ निकल आने का संभव नहीं । तथा जब एक ही अवयव गोशब्द की अपेक्षा ‘ग-ओ’
आदि अवान्तर वर्णविभाग की कल्पना में कोई प्रयोजन नहीं है, तथापि आप करोगे तो यह गकारादि
वर्णवैविध्य की अदृष्ट कल्पना होगी । तथा एक ही अवयवरूप गोशब्द का सर्व दिशाओं में प्रसरण
बुद्धिगम्य न होने से उसकी भी अदृष्टकल्पना करनी होगी ।—यह सब हमारे श्लोकवार्तिककार भट्ट
कुमारील ने भी कहा है—[श्लो० वा० सूत्र ६]

“शब्द के अदृष्ट ही आगमन की कल्पना की जाती है । शब्द की मूर्तता, स्पर्शादिमत्ता, तथा
विद्यमान (स्पर्शादि का) अभिभव, त्वगिन्द्रिय से अग्राह्यता और उनके सूक्ष्म विभागों की कल्पना की
जाती है । अदृश्य उनकी रचना का क्रम कैसा होगा ? किस प्रकार के रचनाभेद से वर्णभेद होगा ?
द्रवत्व के विना उनके सङ्गोप की कल्पना कैसे होगी ? (दूर से) आते हुए उनका वायु से विघ्न
क्यों नहीं होगा ? ये सूक्ष्म अवयव किसी से भी अवद्ध [अनाश्रित] रहते हुये आते समय वृक्षादि से
अभिघात होने पर मिट्टी पिंड की भाँति क्यों न विखर जायेगा ? एक श्रोत्र में प्रविष्ट हो जाने पर
दूसरे को वे नहीं सुनाई देगे । अवान्तर वर्णों के वैविध्य का कोई कारण भी नहीं है । तथा एक ही
शब्द का सर्व दिशाओं में गमन भी अयुक्त है ।” इत्यादि ।

[मीमांसकमत में भी उन समस्त दोषों का प्रवेश तदवस्थ-उत्तरपक्ष]

उत्तरपक्षी—उपरोक्त समग्र दोषपरम्परा आपके मत में समान ही है. जैसे कि—‘आपको
वायु के अदृष्ट ही आगमन की कल्पना करनी होगी.....’ इत्यादि सब कहा जा सकता है, केवल
‘शब्द’ के स्थान में ‘वायु’ शब्द को लगा देना होगा । तो आपके मत में वेसुमार अदृष्ट कल्पना कैसे

तदपनोदकाश्चान्ये तथाभूता एव व्यञ्जकाः परिकल्पनीयाः । तेषां जोभयरूपाणामपि शक्तिनानात्वं परिकल्पनीयम् । अस्मत्पक्षे तत् सर्वमपि नास्तीति कथमल्लपरिकल्पना गुर्वी ?

पौद्गलिकत्वं च शब्दस्य अन्तरगुणप्रतिषेधप्रस्तावे प्रमाणोपपन्नं करिष्यत इत्यास्तां तावद् । यत् पुनश्चान्तत्वं शब्दादर्थप्रत्ययस्याभिहितं तद् भूमात्ल्लिगाल्लिगप्रत्ययेन प्रत्युक्तम् । 'गत्वादिविशिष्टस्य गादेर्वाञ्जकत्वमयुक्तम्, गत्वादेः सामान्यस्याऽसम्भवात्' तदनन्तरं निराकृतम् । यत् पुनरुक्तम्-'गादिव्यक्तिमात्रं गत्वादिविशिष्टं नोपपद्यते, तस्य सामान्यविशेषयोरन्यतरत्रान्तर्भावे एकत्र वाचकस्य नित्यत्व-प्रसंगात्, अन्यत्राऽनन्वयात् वाचकत्वाऽयोगात्'-एतदसारम्, व्यक्तिमात्रस्य सामान्यविशिष्टस्य पूर्वं वाचकत्वव्यवस्थापनात् । ता एव व्यक्तयोर्विवक्षिताऽसाधारणविशेषाः सामान्यविशिष्टव्यक्तिमात्र-शब्दाभिधेयाः ।

किञ्च, किं वर्णानां नित्यत्वमभ्युपगम्यते, उत वर्णक्रमस्य, बाहोस्त्विद् वर्णाभिव्यक्ते, किं वा तत्क्रमस्य ? तत्र न तावद् अभिव्यक्तौ नित्यत्वं, तस्या निषिद्धत्वात्, अनिवेधेऽपि पुरुषप्रत्यक्षप्रेरितवायु-

नही है ? तदुपरात, आपके पक्ष में तो ओर भी कल्पनाओं का गौरव दोष लब्धप्रसर है: जैसे-वर्ण की पूर्वकोटि और अपर कोटि के सत्त्व की, जो किसी भी देश में प्रत्यक्षतः उपलभ्यमान नहीं है, कल्पना करनी होगी । उसके आवारक शान्त वायु की, जो प्रमाण से उपलभ्यमान नहीं है, कल्पना करनी पड़ेगी । तथा उस वायु के अपसारक वायु भी प्रमाण से उपलब्ध नहीं है उनकी व्यञ्जकरूप में कल्पना करनी होगी । तथा, दोनों वायु समान होने पर भी उनके अलग-अलग सामर्थ्य की कल्पना करनी होगी । हमारे पक्ष में ऐसा कुछ भी नहीं है तो अष्ट कल्पना का गौरव कैसे होगा ?

[सादृश्य से अर्थबोधपक्ष में दी गयी आपत्तियों का प्रतीकार]

'शब्द पौद्गलिक है' इस तथ्य की प्रमाण से उपपत्ति शब्द के आकाशगुणत्व के निराकरण के अवसर में की जायेगी-उस को अभी रहने दो । किंतु आपने यह जो कहा था 'सादृश्य से अर्थ प्रतिपत्ति मानने पर शब्द से उत्पन्न अर्थबोध भ्रमात्मेक होगा' इसका तो, भूमात्मक लिग से लिगी यानी अग्नि का बोध होता है किंतु वह भ्रान्त नहीं होता है इसलिये-प्रत्युक्त यानी प्रत्युत्तर हो जाता है । तात्पर्य, सदृश शब्द से अर्थबोध भी भ्रान्त नहीं कहा जा सकता । तथा, 'गत्वादिविशिष्ट गकारादि को वाचक मानना अयुक्त है क्योंकि गत्वादि सामान्य का असंभव है' यह जो कहा था वह भी गत्वादि सामान्य का संभव प्रदर्शित कर देने से निराकृत हो जाता है । तथा यह जो कहा था-'गत्वादि विशिष्ट गकारादि व्यक्ति मात्र वाचक नहीं हो सकता क्योंकि यदि उसको सामान्यान्तर्भूत मानेंगे तो नित्य की ही वाचकता फलित होगी और विशेषान्तर्भूत मानेंगे तो उसका अर्थ के साथ संकेतादि अव्यय घटित नहीं होने से वाचकत्व न होगा'-यह भी सारहीन उक्ति है । क्योंकि पहले ही हमने सामान्यविशिष्ट गकारादि व्यक्ति की वाचकता का उपपादन कर दिया है । आशय यह है कि हम सामान्य-विशेष को अत्यन्त भिन्न नहीं मानते किंतु व्यक्तिअन्तर्गत असाधारण विशेष की जब विवक्षा छोड़ दे तब उन्ही व्यक्तियों को 'सामान्यविशिष्ट व्यक्तिमात्र' कहा जाता है ।

[अपौरुषेयवादी वर्णादि चार में से किसको नित्य मानेगा ?]

यह भी विचारणीय है-A क्या आप वर्णों को नित्य मानते हैं ? B या वर्णक्रम को ? अथवा C वर्णाभिव्यक्ति को ? या D अभिव्यक्ति के क्रम को ?

जन्यत्वेनाऽपौरुषेयत्वाऽसम्भवात् । नाप्यभिव्यक्तिक्रमस्य, अभिव्यक्त्यभावे तत्क्रमस्याप्यभावात्, तत्पौरुषेयत्वे तस्यापि पौरुषेयत्वात् ।

अथैवं पौरुषेयत्वस्यानादिसिद्धस्य केनचिदादावकृतस्य सर्वपुरुषैः परिग्रहात् पुरुषाणां स्वा-
तन्त्र्याभावादपौरुषेयत्वमुच्यते । तदुक्तम्—[श्लो० बा० सू० ६ श्लो० १८८-२१०]

“वक्ता न हि क्रम कश्चित् स्वातन्त्र्येण प्रपद्यते । यथैवास्य परैरुक्तः-तथैवं न विवक्षति ॥

परोऽप्येवं ततश्चास्य संबन्धवदनादिता । तेनेयं व्यवहारात् स्यादकौटस्थेऽपि नित्यता ॥

यतनतः प्रतिषेध्या नः पुरुषाणां स्वतन्त्रता ।” इति ।

एतदसंबद्धम्—अपौरुषेयत्वप्रतिपादकप्रमाणस्याऽसिद्धत्वात् । अथ वर्णक्रमस्याऽपौरुषेयत्वम-
भ्युपगम्यते । तदप्यत्र, वर्यानां नित्यत्वेन कालकृतस्य तन्तुपटवत् व्यापकत्वेन देशकृतस्य मुक्तावली-
मुक्ताफलमालावद् अस्याऽसम्भवात् ।

C अभिव्यक्ति तो नित्य नहीं है क्योंकि वर्णसंस्कारादि किसी भी रूप में उसकी उपपत्ति न होने से उसका निषेध किया जा चुका है । यदि निषेध का स्वीकार न करे तो भी पुरुषप्रयत्न से आदोलित वायु द्वारा उस अभिव्यक्ति का जन्म होने से, अभिव्यक्ति को मानने पर भी उस का अपौरुषेयत्व नहीं घट सकेगा ।

D अभिव्यक्ति के क्रम को भी नित्य नहीं कह सकते । कारण, जब D अभिव्यक्ति ही असत् है तो उसका क्रम भी असत् है और यदि अभिव्यक्ति को सत् माने तो भी वह उपरोक्त रीति से पौरुषेय होने से उसका क्रम भी पौरुषेय ही मानना पड़ेगा ।

[पुरुषस्वातन्त्र्य निषेधमात्र में अभिप्राय होने की शंका]

अपौरुषेयवादी—आपने जो अभिव्यक्ति और उसके क्रम को पौरुषेय दिखलाया उसमें हमारा विरोध नहीं है किंतु इस प्रकार की अभिव्यक्ति प्रवाह से अनादिकालीन सिद्ध है । ऐसा कभी नहीं हुआ कि पहले किसी ने ऐसी अभिव्यक्ति न की हो और बाद में किसी ने उसका प्रथम प्रथम प्रारंभ किया हो । तात्पर्य, सभी सज्जनों ने पूर्वकाल में जैसी अभिव्यक्ति चली आती थी ऐसी ही अभिव्यक्ति को अपनाया । स्वतन्त्ररूप से किसी ने भी वेद रचना नहीं की । इस प्रकार वेद रचना में किसी भी पुरुष का स्वातन्त्र्य न होने से हम उसे अपौरुषेय कहते हैं । जैसे कि श्लोकवार्तिक में कहा है—

“कोई भी वक्ता ने स्वतन्त्ररूप से क्रम नहीं बनाया । जैसा क्रम उस को पूर्वजों ने बताया वैसा ही उसने भी बोलने को चाहा । दूसरे ने भी ऐसा किया । इसलिये सबधवत् इस की भी अनादिता हुयी । तो अभिव्यक्ति नित्य न होने पर भी उस व्यवहार से नित्यता हुयी । हम तो पुरुष की स्वतन्त्रता के प्रतिषेध में ही प्रयत्नशील हैं ।”

उत्तरपक्षी.—अपौरुषेयत्व का कथन सबधशून्य है क्योंकि अब तक इस प्रकार के अपौरुषेयत्व का साधक कोई प्रमाण सिद्ध नहीं हुआ ।

B ‘वर्णक्रम को अपौरुषेय अर्थात् नित्य मानते हैं’ ऐसा कहे तो वह भी सुन्दर नहीं है क्योंकि वर्ण नित्य होने से ‘तन्तु और उसके बाद वस्त्र’ इस प्रकार के कालक्रम का, एवं व्यापक होने से, मोती की माला में ‘एक बड़े मोती के बाद दूसरा छोटा मोती’ इस प्रकार के देशक्रम का कोई सम्भव नहीं है ।

अथ वर्णानामपौरुषेयत्वमङ्गीक्रियते, तदप्यसंगतम्, “य एव लौकिकाः शब्दास्त एव वैदिकाः” इत्यभिधानात् वेदवल्लोकायतशास्त्रमपि प्रमाणं स्यादिति तदर्थानुष्ठानं भवतः प्रसज्यते । लौकिके च वाक्ये यो विसंवादः वचचिदुपलभ्यते स भवन्नोत्था न प्राप्नोति । अथ लौकिक-वैदिकशब्दयोर्भेदोऽभ्युपगम्यते, तथा (?) तदा रागादिशमन्वितत्वाभ्युपगमात् सर्वपुरुषाणां न तेषां यथावस्थितवेदार्थ-परिज्ञानम्, स्वयं वेदोऽपि न भवतां वेदार्थं प्रतिपादयति, नाऽपि वेदार्थप्रतिपादकमपौरुषेयं वेदव्याख्या-नमवगतार्थं सिद्धं येन ततो वेदार्थप्रतिपत्तिः, लौकिकशब्दानुसारेण वेदशब्दार्थप्रकल्पनमपि तदभेदाभ्यु-पगमेऽनुपपन्नमिति न वेदार्थप्रसिद्धिः स्यादिति न वैदिक-लौकिकशब्दयोर्भेदाभ्युपगमः श्रेयानिति लौकिकवद् वैदिकस्यापि पौरुषेयत्वमभ्युपगन्तव्यम् ।

न च लौकिक-वैदिकशब्दयोः शब्दस्वरूपाऽविशेषे, संकेतग्रहण[स]व्यपेक्षत्वेनार्थप्रतिपादकत्वे, अनुच्चार्यमाणयोश्च पुरुषणाश्रयणे सम्यते[? समाने]ऽपरो विक्षेपो विद्यते यतो वैदिका अपौरुषेयाः लौकिका पौरुषेयाः स्युः । तथा, नियोगे[? यथानियोगं]कार्यप्रत्यायनमुपयोरपि । न च नित्यत्वे पुरुषेच्छादशार्थप्रतिपादकत्वं युक्तं, उपलभ्यते च यत्र पुरुषः संकेतितस्तमर्थमभिगानेन प्रतिपाद-यन्तः, अन्यथा नियोगादर्थभेदपरिकल्पनमसारं स्यात् ।

[वर्ण नित्य-अपौरुषेय होने पर लोकायतशास्त्रप्रामाण्य आपत्ति]

A यदि वर्णों को अपौरुषेय (नित्य) स्वीकार करते हैं तो वह भी असंगत है क्योंकि यह कहा जाता है कि “जो लौकिक शब्द है वे ही वैदिक शब्द हैं” तो यदि वेद की तरह लोकायत=नास्तिक के शास्त्र को भी आप नित्य अपौरुषेय मानेंगे तो उसमें कहे गये अर्थ का अनुष्ठान भी आप का कर्तव्य होगा । तथा लौकिक वाक्य भी अपौरुषेय बन जाने से उनमें जो विसंवाद कहीं पर दिखता है वह भी आप की नीति अनुसार प्राप्त नहीं होगा । [यानी किसी भी प्रकार उसकी उपपत्ति ही करनी होगी ।]

यदि ऐसा भेद करे कि वैदिक वाक्य अपौरुषेय हैं और लौकिक वाक्य पौरुषेय हैं तो किसी भी पुरुष को वेद के सही अर्थ का पता नहीं लगेगा क्योंकि सभी पुरुष राग-द्वेष से अभिव्याप्त होते हैं । आशय यह है कि राग-द्वेषयुक्त किसी भी पुरुष का किया हुआ वेदार्थव्याख्यान विश्वसनीय नहीं होगा । तथा आपके मत में वेद स्वयं तो अपने अर्थ का प्रतिपादन करता नहीं है । तदुपरात, वेद के सही अर्थ का प्रतिपादक अपौरुषेय कोई वेद का व्याख्यान सिद्ध नहीं है जो स्पष्टार्थ हो और जिससे वेद का सही अर्थ जान सके । तथा वैदिक-लौकिक वाक्यों का भेद मानने पर लौकिक शब्द के अर्थों का अनुसरण कर के वेद के शब्दों के अर्थ की कल्पना योग्य नहीं है । इस प्रकार सभी रीति से वेद का सही अर्थ अप्रसिद्ध ही रहेगा अतः वैदिक और लौकिक वाक्यों में भेद का स्वीकार श्रेयस्कर नहीं है इसलिये लौकिक शब्दों की तरह वैदिक शब्दों को पौरुषेय मानना ही बुद्धिसंगत है ।

[वैदिक और लौकिक शब्दों में कोई अंतर नहीं है]

लौकिक एवं वैदिक शब्दों में इतनी बात तो समान ही है कि दोनों शब्दों का स्वरूप तुल्य है, अर्थ का प्रतिपादन संकेतज्ञान पर अवलंबित है, यदि उनका प्रयोग न किया जाय तो किसी पुरुष को नहीं सुनाई देता । जब इतनी समानता है तो ऐसी अब कौनसी विक्षेपता वेद में है जिसके

अतः पौरुषेयत्वनुमानावबसीयते । तथा हि- ये नररचितरचनाऽविशिष्टाः ते पौरुषेयाः यथाऽभिनवकूप-प्रसादादिरचनाऽविशिष्टा जीर्णकूप-प्रसादादयः, नररचितवचनरचनाऽविशिष्टं च वैदिकं वचनमिति प्रयोगः । न चात्राऽऽभ्यासिद्धौ हेतुः, वैदिकीनां रचनानां प्रत्यक्षतः उपलब्धेः । नाप्य-प्रसिद्धविशेषणः पक्षः, अभिनवकूपप्रसादादिषु पुरुषपूर्वकत्वेऽस्य साध्यधर्मलक्षणस्य विशेषणस्य सिद्धत्वात् । न च हेतोः स्वरूपाऽसिद्धत्वम्, वैदिकीषु वचनरचनासु विशेषग्राहकप्रामाणाभावेन तस्याऽभावात् ।

न चाप्रामाण्याभावलक्षणो विशेषस्तत्र इति शक्यमभिधातुम्, तथाभूतस्य विशेषस्य विद्यमान-स्यापि पौरुषेयत्वाऽनिराकरणत्वात् । यादृशो हि विशेष उपलभ्यमानः पौरुष्यत्वं निराकरोति तादृश-स्य विशेषस्याऽभावादविशिष्टत्वमुच्यते, न पुनः सर्वथा विशेषाभावात्, एकाग्रेनाऽविशिष्टस्य कस्यचि-दभावात् । अप्रामाण्याभावलक्षणञ्च विशेषो दोषवन्तमप्रामाण्यकारणं पुरुष निराकरोति, न च गुणवन्तमप्रामाण्यनिवर्तकम् । न च गुणवतः पुरुषस्याभावात् अन्यस्य च तेन विशेषेण निवर्तितत्वात् सिद्धमेवापौरुषेयत्वं वेदे इत्यभ्युपगमनीयम्, अपौरुषेयत्वस्य निराकृतत्वाद्, गुणवत्पुरुषाभावेऽप्रामाण्या-भावलक्षणस्य विशेषस्याभावप्रसंगात् नाऽसिद्धो नररचितवचनरचनाऽविशिष्टत्वलक्षणो हेतुः ।

कारण वैदिक शब्दो को अपौरुषेय समझा जाय और लौकिक शब्दो को पौरुषेय समझा जाय ? सकेत के अनुसार अर्थ का प्रतिपादन तो दोनों प्रकार में तुल्य है । यदि वेद नित्य हो तो उसके सकेत को नित्य मानने की अपेक्षा पुरुषेच्छा रूप अनित्य सकेत द्वारा अर्थ का प्रतिपादन मानना युक्त नहीं है । किन्तु जिस शब्द में जिस अर्थ का पुरुषो ने सकेत किया है उस अर्थ को विस्वादा विना प्रतिपादन करने वाले ही शब्द उपलब्ध होते हैं इससे शब्द को भी अनित्य ही मानना चाहिये । यदि पुरुष कृत सकेतो को न माना जाय तो वैदिक शब्दो में भिन्न-भिन्न सकेत अनुसार भिन्न-भिन्न अर्थ की प्रतिपादकता की कल्पना निरर्थक हो जायेगी ।

[अनुमान से वेद में पौरुषेयत्वसिद्धि]

इस अनुमान से भी वेद की पौरुषेयता ज्ञात होती है । जैसे-“जो पदार्थ मनुष्यरचित कृतिओ से भिन्न नहीं होते वे पुरुषरचित होते हैं, जैसे कि पुराने कुवा और महल आदि अभिनव निष्पन्न कुवा-महल आदि से भिन्न नहीं हैं तो वे पुरुषरचित ही होते हैं । वैदिक वाक्य भी मनुष्यरचित कृति से भिन्न हैं अतः पौरुषेय सिद्ध होते हैं ।”

इस प्रयोग में हेतु के आश्रय की असिद्धि नहीं है क्योंकि वैदिक वाक्यरचना अभी भी प्रत्यक्षतः उपलब्ध है । पक्ष का विशेषण यानी साध्यरूप से अभिमत धर्म भी अप्रसिद्ध नहीं है । कारण, नूतननिर्मित कुवा-महलादि पुरुष प्रयत्न पूर्वक होने से साध्यधर्म पौरुषेयत्व रूप विशेषण जगत्-विदित है । पक्ष में हेतु की स्वरूपतः असिद्धि भी नहीं है क्योंकि-“पक्षभूत वैदिक वाक्य रचना में मनुष्यरचितकृति साम्य नहीं है और वह केवल जीर्णकूपादि में या बौद्धादि आगम में ही है” इस प्रकार के भेद का ग्राहक कोई प्रमाण नहीं है इसलिये स्वरूपासिद्धत्वदूषण का अभाव है ।

[अप्रामाण्याभावरूप विशेषता अकिञ्चित्कर है]

अपौरुषेयवादी-वेदरचना में यह विशेषता है कि वेद में अप्रामाण्य का अश्व भी नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-ऐसा कहना सरल नहीं है क्योंकि यह कोई ऐसी विशेषता नहीं है कि जिसकी

पौर्ण्येयेषु प्रासादादिषु नररचितरचनाविशिष्टत्वदर्शनादपौरुषेयेष्वाकाशादित्वदर्शनाच्च नानैकान्तिकः । अथाऽपौरुषेयेष्ववष्टसपि नररचितरचनाविशिष्टत्वं तत्र विरोधाभावादभ्ययमानं संदिग्धविषयव्यावृत्तिकत्वात्तर्कान्तिकम् । न, अपौरुषेयेष्वपि नररचितरचनाविशिष्टत्वस्य नापे पौर्ण्येयत्वेन निश्चितेषु प्रासादादिषु सकृदपि तस्य सद्भावो न स्यात्, अन्यहेतुकस्य ततः कदाचिदप्यभावात्, भावे वा तद्धेतुक एवाऽसाविति नापौरुषे तस्य सद्भावः शङ्कनीयः ।

अत एव न विरुद्धः। पक्षधर्मत्वे सति विपक्ष एव वृत्तिर्यस्य स विरुद्धः, न चास्य विपक्षे वृत्तिरिति प्रतिपादितम्। नापि १. कालात्ययापवृष्टि-२. प्रकरणसमा- ३. प्रयोजकत्वानि हेतोर्दोषाः

विद्यमानता से पौरुषेयत्व का निराकरण हो जाय । हम अविशिष्टत्व-वाणी विज्ञेयाभाव एव नित्य कहते हैं कि जिस प्रकार के विशेष की उपलब्धि होने पर पौरुषेयत्व का निराकरण हो जाय उस प्रकार के विशेष का अभाव है । सर्वथा अविशिष्टता तो किसी में भी नहीं होती है । आपने जो अप्रामाण्य के अभाव को विशेषरूप में उपन्यस्त किया वह तो अप्रामाण्य के हेतुभूत नदोष मूल के निराकरण में सक्षम है किन्तु अप्रामाण्य के निवर्त्तक गुणवान् पुरुष का निराकरण नहीं हो सकना ।

अपौरुषेयवादी:- पुरुष कोई भी गुणवान् हो नहीं सकता इसलिये गुणवान् पुरुष की म्यन-
निवृत्ति होती है, दोषवान् पुरुष पूर्वोक्त अप्रामाण्याभाव विशेष से निवृत्त होता है तो वेद में अपौरु-
षेयत्व सिद्ध हो गया ।

उत्तरपक्षी:- ऐसा आप मत मानिये, क्योंकि अर्षारूपेयव का तो निगकरण हो गया है। यदि वेदकर्ता गुणवान् पुरुष नहीं मानेंगे तो वेद में अप्रादाण्याभावत्प विरोध भी नहीं रह गेगा। उससे अन्य ऐसा कोई विरोध नहीं है जिससे गुणी पुरुष की भी निवृत्ति हो। अतः पुरुषमात्रनिर्वाणः कोई विरोध न होने से 'अनप्य रचितकृति से अविशिष्टता यानी तुल्यता' यह हेतु अमिद नहीं है।

[अनैकान्तिक दोष उत्तरपक्षी के हेतु में नहीं है]

‘नररचितरचना अवशिष्टता’ इस हेतु में अनैकान्तिकदोष भी नहीं है क्योंकि पुरुषार्थनिष्ठ मूल आदि सपक्ष में हेतु दृश्यमान है एवं पृष्ठ-अरचित आवाजादि विषय में वह अग्र्यमान है ।

अपीरूपेयवादीः—अपीरूपेय आकाशादि मे नररचितरचनाऽविजिगम्य हेतु ता नोन भवे न हो किन्तु उसकी वहाँ विद्यमानता की सम्भावना मे कोई बाधक-विरोधी नहीं है । उसिये 'नामर य' हेतु वहाँ भी होगा' इस प्रकार की शका से विपक्ष मे हेतु की व्यावृत्ति—अभाव दान्ति है। एने मे सदिग्धविषयध्यावृत्तिरूप अनैकान्तिक दोष लग जायेगा ।

उत्तरपक्षः—वह नहीं लग सकता। कारण, अर्थात्पेय आनादि में यदि नररचितरचना विधिष्टव हेतु विद्यमान होगा तो पौष्पेयत्व में निश्चित प्राप्तादादि के साथ भी नररचितरचना विधिष्टव का सङ्भाव नहीं होगा, क्योंकि पौष्पेय का अर्थ है पुष्पहेतुत्व, यदि नररचितरचना विधिष्टव पुष्पहेतुत्व नहीं होता यानी पुरुषात्पेयहेतुत्व होता तो उसका सङ्भाव अभी भी पुष्पहेतुत्व में ही रहता। यदि नररचितरचना विधिष्टव अर्थात्पेय में वह जावे तो अर्थात्पेय प्राप्तादादि के साथ ही प्राप्तादि पुरुषात्पेयहेतुत्व ही जाने में उनमें पौष्पेयत्व का सङ्भाव ही होता। यदि ऐसा उनका सङ्भाव मानना है तब तो निम्न हुआ कि पुष्पहेतुत्व प्राप्तादादि में ही नररचितरचना विधिष्टव रह सकता है अर्थात्पेय में कदापि नहीं, इसलिये विशद अर्थात्पेय में हेतु ही प्राप्तादादि के साथ ही

सम्भवन्ति । तथाहि-प्रत्यक्षागमबाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वं हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वमुच्यते । न च यत्र स्वसाध्याऽविनाभूतो हेतुर्धर्मिणि प्रवर्त्तमानः स्वसाध्य व्यवस्थापयति तत्रैव प्रमाणान्तर प्रवृत्तिमासादयत् तमेव धर्मं व्यावर्त्तयति, एकस्यैकदैकत्र विधि-प्रतिषेधयोर्विरोधात् । तत्र बाधाऽविनाभावयोः सम्भव इति न कालात्ययापदिष्टत्वमविनाभूतस्य हेतोर्दोषः सम्भवति ।

२. प्रकरणसमत्वमपि प्रतिहेतोर्विपरीतधर्मसाधकस्य प्रकरणचिताप्रवर्त्तकस्य तत्रैव धर्मिणि सद्भावं सच्यते । न च स्वसाध्याविनाभूतहेतुसाधितधर्मयो धर्मिणो विपरीतत्व सम्भवति, इति न विपरीतधर्माविनो हेतुवन्तरस्य तत्र प्रवृत्तिरिति न प्रकरणसमत्वमविनाभूतस्य हेतोर्दोषः । ३. अप्रयोजकत्वं तु पक्षधर्मत्वव्य-व्यतिरेकाणामन्यतरूपमाभावः, न च प्रकृते हेतो तदभाव इति दक्षितम् ।

अथानुमानलक्षणयुक्तस्य प्रत्यनुमानस्याऽपीरूपेयत्वसाधकस्य सद्भावात् प्रकरणसमता प्रकृतस्य हेतोः, अनुमानबाधितत्वं वा पक्षस्य दोषः । प्रत्यनुमानं च दक्षितम्- [श्लो० वा० सू० ७ श्लो० ३६६] त्रैदाध्ययनमखिलं गुर्वध्ययनपूर्वकम् । त्रैदाध्ययनवाक्यत्वादनुमानाध्ययनं यथा ॥ इति ॥

[उत्तरपक्षी का हेतु में विरुद्धादि दोष का अभाव]

हेतु विषयवृत्ति होने की शका दूर हो जाने के विरुद्ध भी नहीं है । जो हेतु पक्ष में विद्यमान होने के साथ सपक्ष में विद्यमान न हो कर, केवल विपक्ष में निवास करे उसी का नाम है विरुद्ध, नररचितरचनाऽविशिष्टत्व हेतु विषयनिवासी नहीं है-यह तो कह दिया है ।

१ कालात्ययापदिष्ट [=बाध]-२. प्रकरणसम [=सप्रतिपक्ष] और ३. अप्रयोजकत्व ये तीन दोष भी प्रस्तुत हेतु में सम्भव नहीं है । जैसे कि-(१) प्रत्यक्ष अथवा आगम से कर्म यानी साध्य का निर्देश वाचित होने पर किसी हेतु का प्रयोग कालात्ययापदिष्ट कहा जाता है । किन्तु ऐसा सम्भव नहीं है कि अपने साध्य का अविनाभाव हेतु पक्ष में प्रवृत्त हो कर जब अपने साध्य की सिद्धि का उद्यम करे उसी वक्त (पूर्व में नहीं-) दूसरा कोई प्रमाण आकर उस धर्म (=साध्य) का निवर्त्तन करे, क्योंकि एक ही काल में एक पक्ष में एक ही धर्म का विधि-निषेध परस्पर विरुद्ध है । इस लिये बाध और अन्य प्रमाण का अविनाभाव ये दोनों का एक काल में सम्भव न होने से फलित होता है कि अविनाभावी हेतु में कालात्ययापदिष्टता दोष का सम्भव नहीं है ।

(२) प्रस्तुत साध्य की सिद्धि के प्रकरण में चिन्ता उपस्थित करे ऐसा विपरीत साध्य का साधक प्रतिपक्षी हेतु का उसी पक्ष में अस्तित्व होना-इसको प्रकरणसम दोष कहा जाता है । किन्तु जिस धर्म में अपने साध्य के अविनाभाव हेतु ने अपने साध्य को सिद्ध कर दिखलाया है ऐसे धर्मों का विपरीत यानी प्रस्तुतसाध्य विरोधी साध्यवृत्ता का बहल सम्भव ही नहीं है । प्रस्तुत पक्ष में भी हेतु अपने साध्य का नितान्त अविनाभाव होने से विपरीत साध्य का साधक प्रतिपक्षी हेतु की प्रवृत्ति ही नहीं है इसलिये प्रस्तुत अविनाभूत हेतु में प्रकरणसमत्व दोष भी नहीं है ।

(३) जिस हेतु में पक्षधर्मता तथा साध्य के साथ अन्वय अथवा व्यतिरेक इन में से किसी एक का अभाव हो उसको अप्रयोजक दोष कहा जाता है । [अपने साध्य का वृद्ध प्रयोजक यानी आपादक न हो वह अप्रयोजक है] प्रस्तुत हेतु में किसी भी एक का अभाव नहीं है यह पहले दिखाया गया है ।

[हेतु में प्रकरणसमत्व का आपादन-पूर्वपक्ष]

यदि यह शका की जाय—

न चैतदाशङ्कनीयम्-‘एवंविधे प्रत्यनुमानेऽन्युपगम्यमाने फादम्बर्धादीनामप्यपौरुषेयत्वसिद्धिः’-
यतस्तेषु बाणादीनां कर्तृणां निश्चयः, तथाहि-कालिदासकृतत्वेन कुमारसंभवादीनां काव्यानि अविगा-
नेन स्मर्यन्ते ।

अथ-‘वेदेऽपि कर्तृस्मरणमस्ति, तथा च केचिद् हिरण्यगर्भं वेदानां कर्तारं स्मरन्ति, अपरे
अष्टकादीन् ऋषीन् ।-‘सत्यम्, अस्ति न त्वविगीतं यथा भारताविषु, तथा छिन्नमूलं च । स्मरणस्यानु-
भवो मूलं, न च वेदे कर्तृस्मरणस्य केनचित् प्रमाणेन मूलानुभवो व्यवस्थापयितुं शक्यः यदपि कर्तृस-
द्भावप्रतिपादक वचनं केचित् कृतम्-‘हिरण्यगर्भः समवत्ततार्य’ [ऋग्वेद अष्ट० ८ मं० १०, सू०
१२१] इत्यादि, तदपि मन्त्रार्थवादानां भूयमाणेऽर्थे प्रामाण्याऽयोगाद् न तत्सद्भावावेदकम् ।
तदुक्तम्-[श्लो० वा० ७-३६७]

“भारतेऽपि भवेदेवं कर्तृस्मृत्या तु बाध्यते । वेदे तु तत्स्मृतिर्या तु साधंवादनिवन्धना ॥

एतदप्युक्तम्-यतः किमत्र प्रतिपादनत्वेन विवक्षितम् ? किमध्ययनशब्दवाच्यत्वम् ? उत
कर्तृस्मरणम् ? पूर्वस्मिन् पक्षे निर्विशेषणो वा हेतुरपौरुषेयत्वप्रतिपादकः ? कर्तृस्मरणविशिष्टो वा ?

प्रकृत हेतु मे प्रकरणसमता दोष तदवस्थ है । कारण, अनुमान के लक्षण से परिपूर्ण प्रतिपक्षी
अनुमान अपौरुषेयता का साधन करने मे सज्ज है । अथवा प्रतिपक्षी अनुमान से पक्ष मे साध्य बाधित
होने का दोष होगा । प्रतिपक्षी अनुमान, श्लोकवार्तिक ग्रन्थ मे इस प्रकार दिखाया है-“संपूर्ण
वेदाध्ययन पूर्व पूर्ण गुणपरम्परागताध्ययन का अनुयायी है क्योंकि वह वेद का अध्ययन है, जैसे कि
आधुनिक वेदाध्ययन [जो गुण परम्परा से ही हो रहा है] ।” [पूर्वपक्ष चालु]

शंका:-ऐसे प्रतिपक्षी अनुमान को मान लेने पर कादम्बरी आदि ग्रन्थ मे भी अपौरुषेयत्वसिद्धि
की आपत्ति होगी ।

उत्तर:-यह शका करने लायक नहीं है क्योंकि कादम्बरी आदि के तो वाणमट्ट आदि
कर्ता सुनिश्चित है । निर्विवादरूप से कालिदास की कृति के रूप मे लोग कुमारसंभवादि
काव्यों को याद करते है ।

शंका:-वेद के कर्ता को भी याद किया जाता है-उदा० कोई हिरण्यगर्भ को वेदकर्तारूप मे
याद करते है । दूसरे विद्वान् अष्टक आदि ऋषि को याद करते है ।

उत्तर:-ठीक है आपकी बात, किन्तु महाभारतादि के कर्ता जैसे निर्विवाद हैं वैसे वेदकर्ता
निर्विवाद नहीं है । अपरच, वेदकर्ता का स्मरण विच्छिन्न मूल है । स्मरण का मूल है अनुभव ।
वेदकर्ता के स्मरण का मूलभूत अनुभव किसी भी प्रमाण से स्थापित नहीं किया जा सकता । तथा
‘आगे हिरण्यगर्भं हुआ था’ इत्यादि जो वेदकर्ता सद्भाव प्रतिपादक वचन किसी ने बनाया है वह भी
मन्त्र विभाग और अर्थवाद मे पठित वाक्यों जिस अर्थ मे सुनते हैं उस अर्थ मे प्रमाण न होने से कर्ता
के सद्भाव का आवेदक नहीं हो सकते । कहा भी है-महाभारत मे अपौरुषेयता हो सकती है किन्तु
उसके कर्ता का स्मरण वाच्य पटुं चाता है । वेद के कर्ता का जो स्मरण है वह केवल अर्थवादमूलक है ।
[अनुभव मूलक नहीं है] । [पूर्वपक्ष समाप्त]

[वेदाध्ययन वाच्यत्व हेतु की समालोचना-उत्तरपक्ष]

यह शंका भी अयुक्त है-आपने जो प्रतिपक्षी अनुमान मे हेतु प्रयोग किया है उसमे वेदाध्ययन-

निविशेषणस्य निमित्तकर्तृकेषु भारतादिष्वपि भाषादनेकान्तिकत्वम् । किंच, किं यथाभूतानां पुरुषाणामध्ययनपूर्वकं दृष्टं तथाभूतानामेवाध्ययनवाच्यत्वमध्ययनपूर्वकत्वं साधयति, उतान्यथाभूतानाम् ? यदि तथाभूतानां तदा सिद्धसाधनम् । अथाऽन्यथाभूतानां तदा सन्निवेशादिवदप्रयोजको हेतुः ।

अथ तथाभूतानामेव साधयति । न च सिद्धसाधनम्, सर्वपुरुषाणामतीन्द्रियार्थदर्शनशक्तिवैकल्येन अतीन्द्रियार्थप्रतिपादकप्रेरणाप्रणेतृत्वासामर्थ्येनेच्छात्वात् । स्यादेतच्च विप्रेरणायास्तथाभूतार्थप्रतिपादनेऽप्रामाण्याभावः सिद्धः स्यात्, यावता गुणवद्वतुरभावे तद् गुणैरनिराकृतैर्दोषैरपीदृशत्वात् सापवादं प्रामाण्यमित्युक्तम् । तथाभूतां च प्रेरणामतीन्द्रियदर्शनशक्तिविकला अपि कर्तुं समर्था इति कुतस्तथाभूतप्रेरणाप्रणेतृत्वाऽसामर्थ्येन सर्वपुरुषाणामीशत्वसिद्धिर्यतः सिद्धसाधनं न स्यात् ?

वाच्यत्वं यानीं क्या ? A अध्ययनशब्दनिरूपितवाच्यता अथवा B कर्ता की स्मृति न होना ? तथा, प्रथम पक्ष मे—A1 अपीरूपेयत्वसाधक हेतु A2 विशेषणशून्य ही समझना या 'कर्तुं-अस्मरण होने पर' ऐसा विशेषण लगाना है ? A1 यदि विशेषण नहीं लगायेगे तब तो जिसके कर्ता प्रसिद्ध हैं ऐसे महा-भारतादि मे भी अनेक अध्ययन होने से अध्ययनशब्दवाच्यता हेतु रह जायेगा किंतु साध्य वहाँ नहीं है तो हेतु साध्य का द्रोही [व्यभिचारी] हुआ ।

दूसरी बात यह है—जिस प्रकार के पुरुषों [अर्वाग्दर्शी पुरुषों] का अध्ययन गुणपरम्परापूर्वक देखा जाता है, क्या वैसे ही पुरुषों के अध्ययन मे ही अध्ययनशब्दवाच्यत्व से अध्ययनपूर्वकत्व सिद्ध करना चाहते हो ? या उन से भिन्न [सर्वज्ञ आदि] पुरुषों के अध्ययन मे भी ? प्रथम पक्ष मे अर्वाग्दर्शी पुरुषों का अध्ययन अध्ययनपूर्वक ही होता है—इसको हम भी मानते हैं तो सिद्धसाधन ही हुआ । अगर दूसरे पक्ष मे—अल्पप्रज्ञावाले पुरुषों से भिन्न पुरुषों के अध्ययन मे भी अध्ययनपूर्वकत्व सिद्ध करना चाहते हो तो हेतु मे अप्रयोजकत्व दोष उपस्थित होगा जैसे कि पहले बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व की सिद्धि मे सन्निवेश आदि हेतु को अप्रयोजक दिखाया गया है । तात्पर्य यह है कि—तीक्ष्ण प्रज्ञावाले विद्वानों से किये गये वेदाध्ययन मे वेदाध्ययनवाच्यत्व हेतु तो रहता है किंतु वहाँ वेदाध्ययनपूर्वकत्व नहीं भी होता है अतः साध्य बिना हेतु रह गया ।

[तथाभूतपुरुष से अन्य सर्वज्ञादि कोई पुरुष असम्भाव्य नहीं है]

अपीरूपेयवादीः—हम प्रथम पक्ष का स्वीकार करते हैं कि तथाभूत [अल्पप्रज्ञावाले] पुरुषों के अध्ययन मे अध्ययनपूर्वकत्व की सिद्धि अमिष्रेत है । इसमे सिद्धसाधन की कोई बात नहीं है । कारण, तथाभूत पुरुष से अन्यथाभूत [सर्वज्ञादि] पुरुष सिद्ध नहीं है । हर मनुष्य अतीन्द्रियार्थदर्शनशक्ति से विकल ही होता है इसलिये वेदान्तगत अतीन्द्रियार्थप्रतिपादक प्रेरणावाक्यों के प्रणयन मे असमर्थ ही होते हैं । तात्पर्य, सब तथाभूत ही हो गये, जब अन्यथाभूत कोई है ही नहीं तो सिद्धसाधन कैसे ?

उत्तरपक्षीः—आपका यह कथन ठीक तभी हो सकता यदि अतीन्द्रियार्थप्रतिपादक प्रेरणावाक्यों मे अप्रामाण्याभाव स्वतः सिद्ध रहता । किंतु पहले ही हमने कह दिया है कि वेदवाक्य का प्रामाण्य भी सापवाद है । आशय यह है कि वेदवाक्य का यदि कोई गुणवान् वक्ता नहीं मानेगे तो वाक्यगत दोषों का निराकरण गुण से नहीं होगा, वे दोष रह जायेंगे और प्रामाण्य का अपवाद कर देगे अर्थात् वेदवाक्य मे अप्रामाण्य का निश्चय या सक्षय हो जायगा ।

अथ न गुणवद्वक्तृकृतत्वेन चोदनायाः अप्रामाण्यनिवृत्तिः, किंस्वपौरुषेयत्वेन, ततो नायं दोषः । ननु कुतः पुनरपौरुषेयत्वं चोदनाया अवगतम् ? यन्नन्यतोऽनुमानात् तदा तत् एवाऽपौरुषेयत्वसिद्धेर्व्यर्थं प्रकृतमनुमानम् । 'अत एवानुमानात्' चेत् ? नन्वतोऽनुमानादपौरुषेयत्वसिद्धौ प्रेरणाया अप्रामाण्याभावः, तदभावाच्च तथाभूतप्रेरणाप्राप्तेर्तुःवासामर्थ्येन सर्वपुरुषाणामीदृशत्वसिद्धिरित्येतराभयदोष-सङ्गावः । अतः स्थितमेतत्-तथाभूतानां तथाभूताध्ययनसाधने सिद्धसाधनम् । तन्न निर्विशेषणो हेतुः प्राक्तनोऽपौरुषेयत्वं साधयति ।

अथ सविशेषणो हेतुः पूर्वोक्तं प्रकृतसाध्यगमकस्तदा विशेषणस्यैव केवलस्य गमकत्वाद् विशेष्योपादानमनर्थकम् । 'भवतु विशेषणस्यैव गमकत्वम्, सर्वथाऽपौरुषेयत्वसिद्ध्या नः प्रयोजनमिति' चेत् ? असदेतत्, यतः कर्तृस्मरणं विशेषणं किमभावात्प्रमाणम्, अर्थापत्तिः, अनुमानं वा ? यन्नभावात्प्रमाणमिति पक्षः, स न युक्तः, अभावप्रमाणस्य प्रामाण्याभावात् ।

दूसरी बात यह है कि—जिसका प्रामाण्य सिद्ध नहीं है ऐसे प्रेरणावाक्य की रचना तो अतीन्द्रियदर्शन-शक्ति से विकल पुरुष भी करने में समर्थ हैं तो फिर 'अतीन्द्रियार्थप्रतिपादक प्रेरणावाक्य के प्रणयन में कोई भी पुरुष समर्थ न होने से 'सब पुरुष तथाभूत ही हैं—अन्यथाभूत कोई नहीं है'—इसकी सिद्धि कहाँ से हो गयी जिससे सिद्धसाधनता न होने की बात आप करते हो ?

[अपौरुषेयत्व की सिद्धि दुष्कर-दुष्कर]

अपौरुषेयवादीः—वैदिक प्रेरणावाक्यों में अप्रामाण्याभाव, इस लिये हम नहीं मानते कि वे गुणवान् वक्ता से उच्चारित है । किन्तु अपौरुषेय होने से ही वे अप्रामाण्यरहित हैं ।

उत्तरपक्षीः—अरे ! यह प्रेरणावाक्यों का अपौरुषेयत्व कौन से प्रमाण से जान लिया ? क्या दूसरा कोई अनुमान किया ? तब तो उस अनुमान से ही इष्ट अपौरुषेयत्व की सिद्धि हो जाने से प्रेरणावाक्यों को अपौरुषेय सिद्ध करने वाला प्रकृत अनुमान ब्रेकार है । तब तो अन्योन्याश्रय दोष प्रसक्त हुआ—प्रकृत अनुमान से अपौरुषेयत्व सिद्ध होने पर प्रेरणा वाक्यों में अप्रामाण्यअभाव की सिद्धि और उस की सिद्धि होने पर अतीन्द्रियार्थप्रतिपादक प्रेरणावाक्यरचना में सामर्थ्य न होने से सकल पुरुषों के तथाभूतत्व यानी समानता की सिद्धि । इस से यह निर्विवाद सिद्ध होता है कि तथाभूत (अल्पज) पुरुषों के अध्ययन में तथाभूताध्ययनपूर्वकत्व की सिद्धि करने में सिद्धसाधन है । निष्कर्ष—विशेषणरहित अध्ययनशब्दवाच्यत्व हेतु से साध्यसिद्धि नहीं हो सकती ।

A2 यदि प्रकृत साध्य अध्ययनपूर्वकत्व की सिद्धि में अध्ययनशब्दवाच्यत्व हेतु का 'कर्त्ता का अस्मरण' कोई विशेषण माना जाय तो विशेष्यअश का उपादान ही व्यर्थ हो जायगा, क्योंकि केवल विशेषण ही साध्य की सिद्धि में समर्थ है ।

अपौरुषेयवादी—व्यर्थ हो जाने दो—कोई चिन्ता नहीं है । हमारा तो यही प्रयोजन है कि—सर्वथा—येन केन प्रकारेण अपौरुषेयत्व सिद्ध होना चाहिये ।

उत्तरपक्षीः—B अब वह विशेषण कर्त्ता का अस्मरण ही अभिप्रेत है, तो यह बताइये कि कर्त्ता का अस्मरण यह कौन सा प्रमाण है जिससे अपौरुषेयत्व सिद्धि की आशा रखते हैं ? क्या [१] अभावप्रमाणरूप है ? [२] अर्थापत्तिरूप है ? या [३] अनुमान ? अभावप्रमाण वाला पक्ष विलकुल युक्त नहीं है क्योंकि अभावप्रमाण में प्रामाण्य ही असिद्ध है ।

निर्विशेषणस्य निश्चितकर्तृकेषु भारतादिव्यपि भार्वादनैकान्तिकत्वम् । किञ्च, किं यथाभूतानां पुरुषाणा-
मध्ययनपूर्वकं दृष्टं तथाभूतानामेवाध्ययनवाच्यत्वमध्ययनपूर्वकत्वं साधयति, उतान्यथाभूतानाम् ? यदि
तथाभूतानां तदा सिद्धसाधनम् । अथाऽन्यथाभूतानां तदा संनिवेशादिवदप्रयोजको हेतुः ।

अथ तथाभूतानामेव साधयति । न च सिद्धसाधनम्, सर्वपुरुषाणामतीन्द्रियार्थदर्शनशक्तिवै-
कल्येन अतीन्द्रियार्थप्रतिपादकप्रेरणाप्रणेतृत्वासामर्थ्येनेदृशत्वात् । स्यादेतच्च वि प्रेरणायास्तथाभूतार्थ-
प्रतिपादनेऽप्रामाण्याभावः सिद्धः स्यात्, यावता पुणवद्वक्तुरभावे तद् गुणनिराकृतौर्दोषैरयोदितत्वात्
सापवादं प्रामाण्यमित्युक्तम् । तथाभूतां च प्रेरणाभतीन्द्रियदर्शनशक्तिविकला अपि कर्तुं समर्था इति
कृतस्तथाभूतप्रेरणाप्रणेतृत्वासामर्थ्येन सर्वपुरुषाणामीशत्वसिद्धिर्यतः सिद्धसाधनं न स्यात् ?

वाच्यत्व यानी क्या ? A अध्ययनशब्दनिरूपितवाच्यता अथवा B कर्त्ता की स्मृति न होना ? तथा,
प्रथम पक्ष मे—A1 अपौरुषेयत्वसाधक हेतु A2 विशेषणशून्य ही समझना या 'कर्तृ'-अस्मरण होने पर
ऐसा विशेषण लगाना है ? A1 यदि विशेषण नहीं लगायेंगे तब तो जिसके कर्त्ता प्रसिद्ध हैं ऐसे महा-
भारतादि मे भी अनेक अध्ययन होने से अध्ययनशब्दवाच्यता हेतु रह जायेगा किंतु साध्य वहाँ नहीं है
तो हेतु साध्य का ग्राही [व्यभिचारी] हुआ ।

दूसरी बात यह है—जिस प्रकार के पुरुषो [अर्वादिर्गो पुरुषो] का अध्ययन गुरुपरम्परापूर्वक
देखा जाता है, क्या वैसे ही पुरुषो के अध्ययन मे ही अध्ययनशब्दवाच्यत्व से अध्ययनपूर्वकत्व सिद्ध
करना चाहते हो ? या उन से निम्न [सर्वज्ञ आदि] पुरुषो के अध्ययन मे भी ? प्रथम पक्ष मे अर्वा-
दिर्गो पुरुषो का अध्ययन अध्ययनपूर्वक ही होता है—इसको हम भी मानते है तो सिद्धसाधन ही हुआ ।
अगर दूसरे पक्ष मे—अल्पप्रज्ञावाले पुरुषो से श्रेष्ठ पुरुषो के अध्ययन मे भी अध्ययनपूर्वकत्व सिद्ध करना
चाहते हो तो हेतु मे अप्रयोजकत्व दोष उपस्थित होगा जैसे कि पहले बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व की सिद्धि
मे संनिवेश आदि हेतु को अप्रयोजक दिखाया गया है । तात्पर्य यह है कि—तीक्ष्ण प्रज्ञावाले विद्वानो
से किये गये वेदाध्ययन मे वेदाध्ययनवाच्यत्व हेतु तो रहता है किंतु वहाँ वेदाध्ययनपूर्वकत्व नहीं भी
होता है अतः साध्य बिना हेतु रह गया ।

[तथाभूतपुरुष से अन्य सर्जनादि कोई पुरुष असम्मान्य नहीं है]

अपौरुषेयवादीः—हम प्रथम पक्ष का स्वीकार करते है कि तथाभूत [अल्पप्रज्ञावाले] पुरुषो
के अध्ययन मे अध्ययनपूर्वकत्व की सिद्धि अनिप्रेत है । इसमे सिद्धसाधन की कोई बात नहीं है ।
कारण, तथाभूत पुरुष से अन्यथाभूत [सर्वज्ञादि] पुरुष सिद्ध नहीं है । हर मनुष्य अतीन्द्रियार्थदर्शनशक्ति
से विकल ही होता है इसलिये वेदान्तगत अतीन्द्रियार्थप्रतिपादक प्रेरणावाक्यो के प्रणयन मे असमर्थ
ही होते है । तात्पर्य, सब तथाभूत ही हो गये, जब अन्यथाभूत कोई है ही नहो तो सिद्धसाधन कैसे ?

उत्तरपक्षीः—आपका यह कथन ठीक तभी हो सकता यदि अतीन्द्रियार्थप्रतिपादक प्रेरणावाक्यो
मे अप्रामाण्याभाव स्वतः सिद्ध रहता । किंतु पहले ही हमने कह दिया है कि वेदाक्य का प्रामाण्य
भी सापवाद है । आशय यह है कि वेदाक्य का यदि कोई गुणवान् वक्ता नहीं माने तो वाक्यगत
दोषो का निराकरण गुण से नहीं होगा, वे दोष रह जायेंगे और प्रामाण्य का अपवाद कर देगे अर्थात्
वेदाक्य मे अप्रामाण्य का निश्चय या सशय हो जायगा ।

अथ वेदे कर्तृविशेषविप्रतिपत्तिवत् कर्तृमात्रेऽपि विप्रतिपत्तिरिति तत्र कर्तृस्मरणसत्यम्, कादम्बरीदीनां तु कर्तृविशेष एव विप्रतिपत्तिर्न कर्तृमात्रे, तेन तत्र कर्तुः स्मरणस्य विरुद्धस्य सत्यत्वाद् नाऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वं तेषु वर्तत इति नानैकान्तिकत्वम् । ननु 'वेदे सौगताः कर्तृमात्रं स्मरन्ति न भीमासकाः' इत्येवं कर्तृमात्रेऽपि विप्रतिपत्तेर्यदि कर्तृस्मरणं मिथ्या तदा कर्तृस्मरणवद् अस्मर्यमाणकर्तृत्वमप्यसत्यं स्यात् विप्रतिपत्तेरविरोधात्, तथा च पुनरप्यसिद्धो हेतुः । एतेन 'सत्यम्, वेदे कर्तृस्मरणमस्ति न त्वविगीतं, यथा भारतादिषु' इति निरस्तम् ।

यवप्युक्तम्-तथा छिन्नमूलं च वेदे कर्तृस्मरणम् । तस्यानुभवो मूलम्, न चाऽसौ तत्र तद्विषयत्वेन विद्यते इति, तदप्यसंगतम्, यतः किं प्रत्यक्षेण तदनुभवाभावात् तत्र तच्छिन्नमूलत्वम्, उत प्रमाणान्तरेण ? तत्र यदि प्रत्यक्षेणेति पक्षः, तदा वक्तव्यम्-किं भवत्सम्बन्धिना प्रत्यक्षेण तत्र तदनुभवाभावः ? उत सर्वसम्बन्धिना तत्र तदनुभवाभावः ? यदि भवत्सम्बन्धिना, तदाऽऽगमान्तरेऽपि तत्कर्तृप्राहकत्वेन भवत्प्रत्यक्षस्याऽप्रवृत्तेस्तत्कर्तृस्मरणस्य छिन्नमूलत्वेनाऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वस्य भावानैकान्तिकः पुनरपि हेतुः । अथ सर्वसम्बन्धिना प्रत्यक्षेणाननुभवः, असावसिद्धः, न ह्यवगृह्णता 'सर्वेषामत्र तद्प्राहकत्वेन प्रत्यक्षं न प्रवृत्तिमत्' इति निश्चेतुं शक्यमिति तत्र तत्स्मरणस्य छिन्नमूलत्वासिद्धेः 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्वात्' इत्यसिद्धो हेतुः ।

विवाद संभव होने से उसके भी सामान्यतः कर्त्तास्मरण को मिथ्या कहना होगा और प्रस्तुत हेतु 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्व' अब कादम्बरी में भी रह जाने से फिर से एकवार व्यभिचारी हो जायेगा क्योंकि कादम्बरी आदि में आप अपौरुषेयत्व नहीं मानते ।

[वेदकर्तृ स्मरण मिथ्या होने पर कर्तृ-अस्मरण भी मिथ्या होगा]

अपौरुषेयवादीः-वेद में कर्तृविशेष के लिये जैसा विवाद है, कर्तृसामान्य के लिये भी वैसा ही विवाद है, अतः वेद के कर्त्ता का स्मरण असत्य होना चाहिये । कादम्बरी आदि के विशिष्ट कर्त्ता में विवाद होने पर भी सामान्यतः कर्त्तामात्र में कोई विवाद नहीं है क्योंकि उसमें तो हमारे सहित सब वादीगण कर्त्ता को मानते ही हैं । इस प्रकार कादम्बरी में अस्मर्यमाणकर्तृकत्व का विरोधी कर्त्तास्मरण ही सत्य होने से उसका विरोध्य अस्मर्यमाणकर्तृकत्वरूप हेतु विपक्षीभूत कादम्बरी में नहीं रहेगा तो अनैकान्तिक दोष भी नहीं रहेगा ।

उत्तरपक्षीः-अहो ! आपने 'वेद में बौद्धों को कर्त्तास्मरण है किन्तु भीमासकों को नहीं है, ऐसे विवाद से कर्त्तास्मरण को यदि मिथ्या माना तो कर्त्ता अस्मरण भी मिथ्या ही मानना चाहिये क्योंकि विवाद तो एकदूसरे के प्रति तुल्य है । कर्त्ता-अस्मरण इस प्रकार मिथ्या होने पर फिर से एक बार अस्मर्यमाणकर्तृकत्व हेतु स्वरूपाऽसिद्ध हुआ, क्योंकि वेद में भी वह नहीं रहा । इससे यह प्रलाप भी खंडित हो जाता है जो आपने कहा था कि-"वेद में कर्त्ता का स्मरण है यह बात सच है, किन्तु वह निर्विवाद नहीं है जैसे भारतादि में वह निर्विवाद है" इत्यादि... ।

[कर्तृस्मरण की छिन्नमूलता का कथन असत्य]

यह जो आपने कहा था-"वेद के कर्त्ता का स्मरण छिन्नमूल है । स्मरण का मूल अनुभव होता है, वेदकर्त्ता को विषय करने वाला कोई अनुभव नहीं है" इत्यादि वह भी असंगत है । आप A कर्त्ता

व्यावृत्तमस्मर्यमाणकर्तृकत्वमपौरुषेयत्वेन व्याप्यत इति नानैकान्तिकत्वम् । न, परकीयस्य कर्तृस्मरणस्य भवता प्रमाणत्वेनाऽनभ्युपगमात्, अभ्युपगमे वा परवैदेऽपि कर्तुः स्मरणात् 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्वात्' इति प्रतिवाद्यसिद्धो भवन् भवतोऽप्यसिद्धः स्यात् ।

अथ वेदे सविगानं कर्तृविशेषविप्रतिपत्तेः कर्तृस्मरणमसत्यम् । तथाहि-केचिद् हिरण्यगर्भे अपरेऽष्टकादीन् वेदस्य कर्तृन् स्मरन्तीति कर्तृविशेषविप्रतिपत्तिः । नन्वेव कर्तृविशेषविप्रतिपत्तेस्तद्धि-षस्मरणमेवाऽसत्यं स्यात्तत्र, न कर्तृमात्रस्मरणम् । अन्यथा कादम्बर्यादीनामपि कर्तृविशेषविप्रतिपत्तं कर्तृमात्रस्मरणस्याऽसत्यत्वेन तत्राप्यस्मर्यमाणकर्तृकत्वस्य सद्भावात् पुनरप्यनैकान्तिकत्व प्रकृतहेतोः ।

अतः अपौरुषेयत्वसाधक अनुमान मे जो दोष दिखाये जायेगे उन से ही यह दूसरा विकल्प भी दूषित हो जाता है ।

[कर्त्ता का अस्मरण अनुमानप्रमाणरूप नहीं हो सकता]

[३] अनुमान प्रमाण भी असंगत है । 'वेद अपौरुषेय है क्योंकि उसके कर्त्ता रूप में किसी न स्मरण नहीं है ।' ऐसे अनुमान प्रयोग में हेतु और साध्य का वैयधिकरण्य दोष है, अपौरुषेयत्व का वा वेद है, उसमें स्मरणाभाव हेतु न रहकर वह तो आत्मा में रहता है । अनुमान में हेतु-साध्य सामानाधिकरण्य आपके मत में अवश्य होना चाहिये । 'जिसके कर्त्ता का स्मरण नहीं है ऐसा होने से इस प्रकार परिष्कार युक्त हेतु का प्रयोग करने पर अब तो यह हेतु वेदरूप पक्ष में ही होने से यथै वैयधिकरण्य दोष नहीं होगा किन्तु महाभारतादि जो कि निश्चितरूप से सकर्तृक है, फिर भी उस कर्त्ता का स्मरण न होने से-उसमें भी वह हेतु रह जायेगा, तो वहा अपौरुषेयत्वरूप साध्य न होने व्यभिचार दोष होगा ।

अपौरुषेयवादी:-अन्य बौद्धादि आगम [अथवा महाभारत आदि में] कर्त्ता का अस्मरण नहीं है किन्तु स्मरण ही है इसलिये विपक्षीभूत आगम से निवृत्तिमान 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्व' हेतु न अपौरुषेयत्व के साथ ही व्याप्ति सिद्ध हो जाती है । अब अनैकान्तिक दोष नहीं रहेगा ।

उत्तरपक्षी:-अन्य आगमों में अन्य दार्शनिकों को कर्त्ता का स्मरण होने पर भी आप उस प्रमाण तो मानते नहीं हैं, इसलिये आपकी अपेक्षा तो वहा अस्मर्यमाण कर्तृकत्व रह जाने से यह हेतु व्यभिचारी होगा ही । यदि आप अन्य दार्शनिकों के मत को प्रमाण मान लेते हैं तब तो वेद भी उन लोगों को कर्त्ता का स्मरण होने से प्रतिवादीओं के लिये आपका हेतु वेदरूप पक्ष में स्वरूप सिद्ध होने पर आपके लिये भी स्वरूपासिद्ध ही होगा क्योंकि आप उनको प्रमाण मानते हैं ।

[वेद में कर्तृसामान्य का स्मरण निर्वाध है]

अपौरुषेयवादी-वेद के कर्त्ताविशेष के विषय में विविध मतभेद होने से कर्त्ता का स्मरण विवादग्रस्त है इसलिये वह मिथ्या है । जैसे-कोई कहते हैं कि वेद का कर्त्ता हिरण्यगर्भ है, को कहते हैं कि अष्टकादि ऋषीओ ने वेद बनाये हैं । इस प्रकार कर्त्तास्मरण विवादग्रस्त है ।

उत्तरपक्षी:-कर्त्ताविशेष विवादग्रस्त है तब कर्त्ताविशेष के स्मरण को ही असत्य कहना चाहिये किन्तु सामान्यतः कर्त्तास्मरण [=कोई न कोई उसका कर्त्ता तो जरूर है] को असत्य न कह सकते । यदि उसको भी असत्य कह देंगे तब तो कादम्बरी आदि ग्रन्थ के कर्त्ताविशेष में

अथ वेदे कर्तृविशेषविप्रतिपत्तिवत् कर्तृमात्रेऽपि विप्रतिपत्तिरिति तत्र कर्तृस्मरणमसत्यम्, कादम्बरीदीनां तु कर्तृविशेष एव विप्रतिपत्तिर्न कर्तृमात्रे, तेन तत्र कर्तुः स्मरणस्य विरुद्धस्य सत्यत्वाद् नाऽऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वं तेषु वर्तत इति नानैकान्तिकत्वम् । ननु 'वेदे सौगताः कर्तृमात्रं स्मरन्ति न भीमांसकाः' इत्येवं कर्तृमात्रेऽपि विप्रतिपत्तेर्यदि कर्तृस्मरणं मिथ्या तदा कर्तृस्मरणवद् अस्मर्यमाणकर्तृत्वमप्यसत्यं स्यात् । विप्रतिपत्तेरविशेषात्, तथा च पुनरप्यसिद्धो हेतुः । एतेन 'सत्यम्, वेदे कर्तृस्मरणमस्ति न त्वविगीतं, यथा भारतादिषु' इति निरस्तम् ।

यदप्युक्तम्—'तथा छिन्नमूलं च वेदे कर्तृस्मरणम् । तस्यानुभवो मूलम्, न चाऽसौ तत्र तद्विषयत्वेन विद्यते' इति, तदप्यसंगतम्, यतः किं प्रत्यक्षेण तदनुभवमावात् तत्र तच्छिन्नमूलत्वम्, उत प्रमाणान्तरेण ? तत्र यदि प्रत्यक्षेणेति पक्षः, तदा वक्तव्यम्—किं भवत्सम्बन्धिना प्रत्यक्षेण तत्र तदनुभवाभावः ? उत सर्वसम्बन्धिना तत्र तदनुभवाभावः ? यदि भवत्सम्बन्धिना, तदाऽऽगमान्तरेऽपि तत्कर्तृग्राहकत्वेन भवत्प्रत्यक्षस्याऽप्रवृत्तेस्तत्कर्तृस्मरणस्य छिन्नमूलत्वेनाऽऽस्मर्यमाणकर्तृकत्वस्य भावादनैकान्तिकः पुनरपि हेतुः । अथ सर्वसम्बन्धिना प्रत्यक्षेणानुभवः, प्रसावसिद्धः, न ह्यर्वाङ्गृशा 'सर्वेषामत्र तद्ग्राहकत्वेन प्रत्यक्षं न प्रवृत्तिमत्' इति निश्चेतुं शक्यमिति तत्र तत्स्मरणस्य छिन्नमूलत्वासिद्धेः 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्वात्' इत्यसिद्धो हेतुः ।

विवाद सभव होने से उसके भी सामान्यतः कर्त्तास्मरण को मिथ्या कहना होगा और प्रस्तुत हेतु 'अस्मर्यमाणकर्तृकत्व' अब कादम्बरी में भी रह जाने से फिर से एकवार व्यभिचारी हो जायेगा क्योंकि कादम्बरी आदि में आप अपीलयेयत्व नहीं मानते ।

[वेदकर्तृ स्मरण मिथ्या होने पर कर्तृ-अस्मरण भी मिथ्या होगा]

अपीलयेयवादीः—वेद में कर्तृविशेष के लिये जैसा विवाद है, कर्तृसामान्य के लिये भी वैसा ही विवाद है, अतः वेद के कर्त्ता का स्मरण असत्य होना चाहिये । कादम्बरी आदि के विशिष्ट कर्त्ता में विवाद होने पर भी सामान्यतः कर्त्तामात्र में कोई विवाद नहीं है क्योंकि उसमें तो हमारे सहित सब वादीगण कर्त्ता को मानते ही हैं । इस प्रकार कादम्बरी में अस्मर्यमाणकर्तृकत्व का विरोधी कर्त्तास्मरण ही सत्य होने से उसका विरोध्य अस्मर्यमाणकर्तृकत्वरूप हेतु विपक्षीभूत कादम्बरी में नहीं रहेगा तो अनैकान्तिक दोष भी नहीं रहेगा ।

उत्तरपक्षीः—अहो ! आपने 'वेद में बौद्धो को कर्त्तास्मरण है किन्तु भीमांसको को नहीं है, ऐसे विवाद से कर्त्तास्मरण को यदि मिथ्या माना तो कर्त्ता-अस्मरण भी मिथ्या ही मानना चाहिये क्योंकि विवाद तो एकदूसरे के प्रति तुल्य है । कर्त्ता-अस्मरण इस प्रकार मिथ्या होने पर फिर से एक वार अस्मर्यमाणकर्तृकत्व हेतु स्वरूपाऽसिद्ध हुआ, क्योंकि वेद में भी वह नहीं रहा । इससे यह प्रमाण भी खण्डित हो जाता है जो आपने कहा था कि—'वेद में कर्त्ता का स्मरण है यह बात सच है, किन्तु वह निर्विवाद नहीं है जैसे भारतादि में वह निर्विवाद है' इत्यादि... ।

[कर्तृ स्मरण की छिन्नमूलता का कथन असत्य]

यह जो आपने कहा था—'वेद के कर्त्ता का स्मरण छिन्नमूल है । स्मरण का मूल अनुभव होता है, वेदकर्त्ता को विषय करने वाला कोई अनुभव नहीं है'—इत्यादि वह भी असंगत है । आप A कर्त्ता

अथ प्रमाणान्तरेण तदनुभवभावः, तत्रापि वक्तव्यम्-आगमलक्षणं किं तत् प्रमाणान्तरमभ्युपगम्यते ? उक्तानुमानस्वरूपम् ? अपरस्य प्रामाण्याऽस्मन्मवात् । तत्र यद्वागमलक्षणेन तदननुभव इति पक्षः, स न युक्तः, 'हिरण्यगर्भः समवर्त्तताम्ये' [ऋग्वेद] इत्यादेरागमस्य तत्र तत्सद्भावाऽऽवेदकस्य समवात् । न च मन्त्रार्थवादानां स्वरूपार्थे प्रामाण्यभावः इति वक्तुं शक्यम्, यतो मन्त्रार्थवादानां स्वाभिधेयप्रतिपादनद्वारेण कार्यार्थोपयोगिता, तेषां तत्राऽप्रामाण्ये विध्यर्थाङ्गताऽपि न स्यात् ।

अथानुमानेन तत्र तदननुभवः, सोऽपि न युक्तः, अनुमानेन तत्र तदननुभवस्य प्रतिपादितत्वात् । 'अथानुपलम्भपूर्वकमस्मर्यमाणकर्तृ कत्व' अस्माभिर्हेतुत्वेनोच्येत तदा पूर्वोक्तप्रकारेणाऽसिद्धत्वानेकान्तिकत्वे स्यात्ताम् । न तु तत्कर्त्रनुपलम्भपूर्वकमस्मर्यमाणकर्तृ कत्वं हेतुः किन्तु तदभावपूर्वकम् । नन्वत्राऽपि यदि तदभावः प्रमाणान्तरात् सिद्ध तदाऽस्यानुमानस्य वैयर्थ्यम् । न च तदभावप्रतिपादकमन्यत् प्रमाणमस्तीत्युक्तम् । अस्मादेवानुमानात् तदभावसिद्धिस्तदाऽतोऽनुमानात् तदभावसिद्धौ तत्पूर्वकमस्मर्यमाणकर्तृ कत्वं सिध्यति तत्सिद्धौ चाऽतोऽनुमानात् तदभावसिद्धिरिति तरेतराभ्यवहोवात् तदवस्थं तद्विशेषणस्याऽप्यस्य हेतोरसिद्धत्वम् ।

का प्रत्यक्षानुभव न होने से स्मरण को छिन्नमूल दिखाते हैं ? B या अन्यप्रमाण से कर्त्ता का अनुभव न होने से ? A प्रत्यक्ष से अनुभव न होने का पक्ष यदि माना जाय तो यहाँ भी बताइये C केवल आप को ही प्रत्यक्ष से कर्त्ता के अनुभव का अभाव है ? या D सभी को प्रत्यक्ष से कर्त्ता के अनुभव का अभाव है ? C केवल आपको ही यह पक्ष मानते हैं तो फिर से एक बार आपका 'अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व' हेतु व्यभिचारी हो जायगा । कारण, आपको तो अन्य बौद्धादि आगम मे भी कर्त्ता का प्रत्यक्ष अनुभव नहीं है, अतः अन्य आगम के कर्त्ता का स्मरण भी इस प्रकार छिन्नमूल हो गया, तो अन्य आगम मे भी आपका हेतु 'अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व' रह गया, किन्तु वहाँ अपौरुषेयत्व साम्य नहीं है ।

(D) यदि सभी को प्रत्यक्ष से कर्त्ता के अनुभव का अभाव वाला दूसरा पक्ष माना जाय तो इस प्रकार का अनुभवभाव ही असिद्ध है, क्योंकि 'वर्त्तमानकृता को किसी का भी प्रत्यक्ष, कर्त्ता के ग्राहक रूप मे प्रवृत्त नहीं है' ऐसा निश्चय होना शक्य ही नहीं है । अतः वेद मे कर्त्ता के प्रत्यक्ष से अनुभव का अभाव सिद्ध न होने से स्मरण का छिन्नमूलत्व ही असिद्ध है-इस प्रकार स्मर्यमाणकर्तृ कत्व ही वेद मे रह जाने से अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व असिद्ध है ।

(B) यदि अन्यप्रमाण से कर्त्ता का अनुभव न होने से स्मरण छिन्नमूल होने का दूसरा पक्ष माना जाय वहाँ भी बताइये कि वह अन्य प्रमाण E आगमस्वरूप है या F अनुमानस्वरूप ? क्योंकि अन्य किसी प्रमाण का सम्यक् नहीं है । E आगमस्वरूप प्रमाणान्तर से वेदकर्त्ता का अनुभव है यह पहला पक्ष यदि माना जाय तो वह युक्त नहीं है क्योंकि "हिरण्यगर्भः समवर्त्तताम्ये" यह आगमवाक्य विद्यमान है जो वेदकर्त्ता के सद्भाव का स्पष्ट आवेदक है । 'मन्त्रार्थवादवाक्य यथाश्रुत अर्थ मे प्रमाण नहीं है' ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि मन्त्रार्थवाद वाक्य अपने वाच्यार्थ के प्रतिपादन द्वारा विधि-बोधितसा ध्याये मे उपयोगी होते हैं । अब यदि वे अपने वाच्यार्थ मे ही अप्रमाण होंगे तो विध्यर्थ के अगभूत यानी विध्यर्थ मे उपयोगी नहीं बन सकेगे ।

[अभावविशिष्ट कर्तृ-स्मरण हेतु निर्दोष नहीं है]

(F) 'अनुमान से वेदकर्त्ता का अनुभव नहीं है' यह पक्ष भी युक्त नहीं है । क्योंकि नररचना-रचिताऽविशिष्टत्वहेतुक अनुमान से वेदकर्त्ता के अनुभव का प्रतिपादन पहले कर दिया है ।

अथ मतं—“यत्र सिद्धकर्तृकेषु भावेष्वास्मर्यमाणकर्तृकत्वं तत्र कर्तुः स्मरणयोग्यता नास्तीति निर्विशेषणस्यानैकान्तिकत्वं, वैदिकानां तु रचनानां सति पौरुषेयत्वेऽवश्यं पुरुषस्य कर्तुः तदर्थानुष्ठानसमयेऽनुष्ठातृणां स्मरणं स्यात् । ते हि अदृष्टफलेषु कर्मस्त्वेवं निर्विचिकित्साः प्रवर्तन्ते यदि तेषां तद्विषयः सत्यत्वनश्रयः, तस्याप्येवम्भावो यदि तदुपदेष्टुः स्मरणम्, यथा पित्रादिप्रामाण्यवशात् स्वयमदृष्टफलेष्वपि कर्मसु तदुपदेशात् प्रवर्तन्ते ‘पित्रादिभिरेतदुपदिष्टं तेनाऽनुष्ठीयते’ । एवं वैदिकेष्वपि कर्मस्वनुष्ठीयमानेषु तत्र स्मरणं स्यात् । न चाभियुक्तानामपि वेदार्थानुष्ठातृणां त्रैवर्णिकानां कर्तुः स्मरणमस्ति, अतः स्मरणयोग्यस्य कर्तु रस्मरणत् अपौरुषेयो वेदः । एवं चार्थं हेत्वर्थः—कर्तुः स्मरणयोग्यत्वेऽपि सति अस्मर्यमाणकर्तृकत्वात् अपौरुषेयो वेदः । न चैवंविधस्य हेतोः सिद्धकर्तृकेषु भावेषु वृत्तिः, अतो नानैकान्तिकः । यत्र पौरुषेयत्वं तत्र सविशेषणो हेतुः न संभवतीति विरुद्धत्वमपि न विद्यते, विपक्षे वर्तमानः सपक्षेऽसन् विरुद्ध उच्यते, अस्य तु सविशेषणस्य प्रसिद्धपौरुषेये वस्तुन्यप्रवृत्तिः, नापि सपक्षे आकाशाश्वसत्त्वम्, अतः परिशुद्धान्वयव्यतिरेकहेतुसद्भावात् कर्तु स्मरणयोग्यत्वे सति अस्मर्यमाणकर्तृकत्वावपौरुषेयो वेदः सिध्यति ।” —

अपौरुषेयवादीः—हम अनुपलम्भविशिष्ट अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं हेतु का यदि प्रयोग करे तब तो आपके कथनानुसार हेतु की असिद्धता और अनैकान्तिकता ये दो दोष प्रसक्त हो सकते हैं । किन्तु हम कर्त्ता के अनुपलम्भ से विशिष्ट अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं को हेतु ही नहीं बनाते, हम तो कर्त्ता के अभाव से विशिष्ट अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं को हेतु बनाते हैं । आशय यह है कि वेद कर्त्ता का अभाव है एव उसके कर्त्ता का किसी को भी अनुभव मूलक स्मरण नहीं है इस लिये वेद अपौरुषेय मानते हैं ।

उत्तरपक्षीः—हेतु का विशेषण कर्तृ-अभाव क्या अन्य कोई प्रमाण से सिद्ध है ? यदि सिद्ध है तब तो उसी से इष्ट सिद्धि हो गयी, प्रस्तुत अनुमान तो व्यर्थ हुआ । किन्तु ‘कर्त्ता के अभाव का साधक वैया कोई अन्य प्रमाण है ही नहीं’ यह तो कह दिया है । यदि इसी अनुमान से कर्तृ-अभाव रूप विशेषण की सिद्धि मानेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष लगेगा, जैसे-प्रस्तुत अनुमान से कर्त्ता का अभाव (रूप विशेषण) सिद्ध होगा । और प्रस्तुत अनुमान से कर्त्ता का अभाव सिद्ध होने पर तद्विशिष्ट-अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं रूप हेतु की सिद्धि होगी और विशिष्ट हेतु सिद्ध होने पर प्रस्तुतानुमान से कर्त्ता का अभाव (रूप विशेषण) सिद्ध होगा अतः हेतुसिद्धिमूलक अनुमान और कर्त्ता का अभाव (रूप विशेषण) इन दोनों के बीच अन्योन्याश्रय दोष हुआ । इस प्रकार अभावपूर्वकत्वविशेषण विशिष्ट हेतु में भी असिद्धि दोष तदवस्थ ही रहता है ।

[कर्तृ स्मरणयोग्यत्वविशिष्ट हेतु निर्दोष होने की आशंका]

अब अपौरुषेयवादी अपना मन्तव्य विस्तार से प्रस्तुत करता है—

परिस्थिति ऐसी है कि जिन पदार्थों का कर्त्ता सिद्ध है फिर भी उनमें अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं रह जाता है, वहाँ तो उनके कर्त्ता स्मरणयोग्य ही नहीं होता है इसलिये स्मरणयोग्यताविशेषणरहित केवल अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं को हेतु बनाने तो अनैकान्तिक अवश्यक होगा ही । [तात्पर्य, स्मरणयोग्यत्वे सति अस्मर्यमाणकर्तृकत्वं हमें हेतु रूप से अभिप्रेत है । यह सविशेषण हेतु का सिद्धकर्तृक भावो में विशेषणभावप्रयुक्त अभाव होने से अनैकान्तिक दोष नहीं रहेगा ।] वैदिक रचनाओं की स्थिति कुछ भिन्न है-वैदिक रचनाएँ यदि पौरुषेय होती तो तदुक्त अर्थ के अनुष्ठानकाल में अनुष्ठानताओं को उस कर्त्ता पुरुष

तदप्यसंबद्धम्-आगमास्तरेऽपि 'कर्तुः स्मरणयोग्यत्वे सत्यस्मर्यमाणकर्तृ कत्वाद्' इत्यस्य हेतोः सद्भावबाधकप्रमाणाभावेन सद्भावसम्बन्धत्वं संदिग्धविषयव्यावृत्तिकत्वादनं कान्तिकत्वस्य तदवस्थत्वात् । किंच, विपक्षविरुद्धं हि विशेषणं विपक्षाव्यावृत्तमानं स्वविशेष्यमादाय निवर्तते इति युक्तम्, न च पौरुषेयत्वेन सह कर्तुः स्मरणयोग्यत्वस्य सहानवस्थानलक्षणः, परस्परपरिहारस्थितलक्षणे वा विरोधः सिद्धः । सिद्धो वा तत एव साध्यसिद्धेः 'अस्मर्यमाणकर्तृ कत्वाद्' इति विशेष्योपादानं व्यर्थम् ।

का स्मरण भी अवश्य होता । कारण यह है कि वेदोक्त अर्थ के अनुष्ठाता को अदृष्टफलक क्रियाओं में उनके फल के विषय में सत्यत्व का निश्चय हो तभी निःसंदेह हो कर उन क्रियाओं में प्रवृत्ति करते हैं । फल के विषय में सत्यत्व का यानी फलाभ्युत्पत्ति का निर्णय तभी हो सकता है यदि उसके उप-देशक का स्मरण हो । उदा० पुत्र-परिवार आदि को अपने पिता आदि में प्रामाण्य का विश्वास रहने पर जिन क्रियाओं का फल अपने को अदृष्ट है ऐसी क्रियाओं में भी पिता आदि के उपदेश से प्रवृत्ति होती है 'हमारे पिता आदि ने इसका उपदेश किया है इस लिये हमारे द्वारा यह अनुष्ठान किया जा रहा है' ऐसा समझ कर । इस प्रकार वैदिक कर्मों के अनुष्ठान काल में भी यदि कोई वेद कर्ता उपदेशक होता तो उसका स्मरण अवश्य किया जाता । किंतु वेदोक्त अर्थ के अनुष्ठाता ब्राह्मण-क्षत्रिय या वैश्य विश्वसनीय होने पर भी किसी को वेद कर्ता का स्मरण नहीं है । इस प्रकार कर्ता स्मरणयोग्य होने पर भी उसका स्मरण न होने से वेद अपौरुषेय सिद्ध होते हैं । तो अब हमारे अनुमान में उक्त हेतु का अर्थ यह है कि-कर्ता स्मरणयोग्य होने पर भी कर्ता की स्मृति न होने से वेद अपौरुषेय है । जिन भावों का कर्ता सिद्ध होने पर भी उसका स्मरण नहीं हो रहा है वहाँ तो उसका कर्ता स्मरणयोग्य ही नहीं है इस लिये 'स्मरणयोग्यत्वे सति अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व' रूप सविशेषण हेतु उन भावों में अविद्यमान होने से अनैकान्तिक दोष निरवकाश है । जो पौरुषेय होता है, उसमें यदि कर्ता का स्मरण होता है तो अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व विशेष्य नहीं रहेगा और यदि रहेगा तो उसका कर्ता स्मरणयोग्य न होने से उसमें विशेषण नहीं रहेगा, अर्थात् सविशेषण हेतु की विद्यमानता उसमें न रहने से हेतु में विरोध दोष का समव नहीं है । विरुद्ध इसको कहते हैं जो विपक्ष में ही रहे और सपक्ष में न रहे । पौरुषेयरूप में प्रसिद्ध सिद्धकर्तृ का भाव यहाँ विपक्ष है, उसमें यह सविशेषण हेतु रहता ही नहीं है, आकाशादि अपौरुषेय सपक्ष है उसमें यह सविशेषण हेतु अविद्यमान नहीं है किंतु विद्यमान है । इस प्रकार विशुद्ध अन्वय-व्यतिरेकशाली हेतु का पक्ष में सद्भाव होने से यानी 'कर्ता स्मरणयोग्य होने पर भी अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व' हेतु से वेद अपौरुषेय सिद्ध होता है ।

[स्मरणयोग्यत्वघटित हेतु अन्य आगम में संदिग्धव्यभिचारी है]

उत्तरपक्षी-अपौरुषेय वादी का यह पूरा कथन सबव्यभिचीन है । कारण, सविशेषण हेतु में भी अनैकान्तिक दोष तदवस्थ ही है । जैसे-अन्य बौद्धादि आगम में भी 'कर्ता स्मरणयोग्य होने पर अस्मर्यमाणकर्तृ कत्व' रूप हेतु के सद्भाव में कोई भी बाधक प्रमाण न होने से अन्य आगम में भी इस हेतु के सद्भाव की शका का समव है, किंतु वहाँ साध्य नहीं है, अतः हेतु की विपक्ष से निवृत्ति संदिग्ध होने से अनैकान्तिक दोष अनिवार्य रहेगा । दूसरी बात यह है-विशेषण यदि विपक्ष का विरोधी होता तब तो विपक्ष से व्यावृत्त होता हुआ वह विशेष्य को भी विपक्ष से निवृत्त कर देता, यह ठीक है । किंतु पौरुषेय भास्वरूप विपक्ष के साथ स्मरणयोग्यत्वरूप विशेषण का न तो सहानवस्थानरूप विरोध सिद्ध है, न तो परस्परपरिहारस्थितिस्वरूप विरोध प्रसिद्ध है । तब उसकी विपक्ष से व्यावृत्ति कैसे मानी

यदप्युक्तम्—‘तदर्थानुष्ठानसमयेऽवश्यंतया त्रैविणिकानामनिश्चिततन्नामाण्यानामप्रवृत्तिप्रसंगात् सति कर्त्तरि तस्मरणं स्यात् न चाभियुक्तानामपि तदस्ति’ इति, तदागमान्तरेऽपि समान नवेति चिन्त्यतां स्वयमेव । न चायं नियमः-अनुष्ठानारोऽभिप्रेतार्थानुष्ठानसमये तत्कर्त्तारमनुस्मृत्यैव प्रवर्तन्ते, नहि पाणिन्यादिप्रणीतव्याकरणप्रतिपादितशाब्दव्यवहारानुष्ठानसमये तदनुष्ठानारोऽवश्यंतया व्याकरण-प्रणेतारं पाणिन्यादिकमनुस्मृत्यैव प्रवर्तन्ते इति छट्म्, निश्चिततत्समायानां कर्तृस्मरणव्यतिरेकेणाऽप्य-विलम्बेन ‘भवति’ आदिसाधुशब्दोच्चारणदर्शनात् ।

तद् स्थितमेतत्—सविशेषणस्यापि ‘अस्मर्यमाणकर्तृकत्वात्’ इति हेतोर्वाविसंबन्धिनोऽनैकान्ति-कत्वम्, प्रतिवादिसम्बन्धिनोऽसिद्धत्वम्, सर्वसम्बन्धिनोऽपि तदेवेति नाऽस्माद्धे तोरपीरूपेयत्वसिद्धिः । अतोऽपीरूपेयत्वप्रसाधकप्रमाणाभावाच्छासनस्याऽपीरूपेयत्वाऽसम्भवे यदि सर्वज्ञप्रणीतत्वं नाम्युपगम्यते तदा प्रामाण्यमपि न स्यात्; तथा च ‘धर्मे प्रेरणा प्रमाणमेव’ इत्ययोगव्यवच्छेदेनावधारणमनुपपन्नम् । अथ प्रेरणाप्रामाण्यसिद्धयर्थं सर्वज्ञः प्रेरणाप्रणेताऽभ्युपगम्यते तदा “बोवनेव च भूतम्, भवन्तम्,

जाय ? कदाचित् मान लिया जाय कि विरोध सिद्ध है, तो पीरूपेयत्व के विरोधी स्मरणयोग्यत्व को ही हेतु कर देने से वेद में पीरूपेयत्व का अभाव सिद्ध हो जायगा फिर ‘अस्मर्यमाणकर्तृकत्व’ विशेष-प्यपद का हेतु में लगाना ध्यर्थ ही होगा । [मुख्य बात तो यह है कि कर्तृस्मरणयोग्यत्व का पीरूपेय-त्व के साथ कुछ भी विरोध ही नहीं है । ऐदयुगीन पीरूपेयभावो में पीरूपेयत्व और कर्तृ-स्मरणयोग्यत्व का सहावस्थान देखा जाता है, इस लिये दो में से एक भी प्रकार के विरोध की सम्भावना नहीं है ।]

[कर्त्ता के स्मरणपूर्वक ही प्रवृत्ति होने का नियम नहीं है]

आपने जो यह कहा था—‘वेद का यदि कोई कर्त्ता होता तो ब्राह्मणादि तीनों वर्ण के लोक वेदोक्त अर्थ के अनुष्ठान काल में उसका स्मरण अवश्य करते चूँकि उसके बिना प्रामाण्य अनिश्चित रह जाने से उन अनुष्ठानो में वे प्रवृत्ति ही नहीं करते । किंतु कर्त्ता के स्मरण बिना भी अभियुक्त यानी प्रामाणिक विश्वसनीय लोग प्रवृत्ति करते हैं इसलिये वेद का कोई कर्त्ता नहीं है’—इत्यादि इस बात के ऊपर तो आप खुद ही सोच लीजिये कि अन्य बौद्धादि आगम के विषय में भी इसी युक्ति का तुल्यरूप से प्रयोग हो सकता है या नहीं ? तात्पर्य यह है कि उपरोक्त युक्ति अन्य आगम में भी तुल्यरूपेण लागू होने से वह अन्य आगम में भी अपौरूपेय मानने की आपत्ति आयेगी ।

दुनरे, यह नियम भी नहीं है कि—‘वाञ्छित अर्थ के अनुष्ठान काल में उसके कर्त्ता का अनुस्मरण करके ही अनुष्ठाना योग प्रवृत्ति करे’ । ऐसा कही देखा नहीं है कि पाणिनी आदि विरचित व्याकरण से उपदिष्ट शाब्दिक व्यवहार का जब जब पालन किया जाता है तब वे व्यवहारकर्त्ता पहले नियमतः पाणिनी आदि व्याकरण रचयिताओं का स्मरण करे ही, और बाद में उस व्यवहार में प्रवृत्ति करे । यह तो स्पष्ट दिखाई देता है कि ‘भवति’ आदि शब्दों का पाणिनी आदि रचित व्याकरण की सहायता से जिसने समय-समय निश्चित कर लिया है वह पाणिनी आदि कर्त्ता का स्मरण किये बिना ही, देर लगाये बिना ही ‘भवति’ आदि शुद्ध शब्दोच्चारण करते हैं ।

[शासन में अपौरूपेयत्व का असंभव होने से त्रिकर्तृकतासिद्धि]

उपरोक्त चर्चा से यह सिद्ध होता है कि—अस्मर्यमाणकर्तृकत्व को विशेषण लगाने पर भी वादि के पक्ष में, हेतु अनैकान्तिक और प्रतिवादी के पक्ष में तथा सभी के पक्ष में हेतु असिद्ध दोषग्रस्त ही रहता

भविष्यन्तम्, सूक्ष्मम्, व्यवहितम्—पूर्वजातीयकमर्थमवगमयितुमलम्, नान्यत् किञ्चनेन्द्रियम्”—इत्याद्य-
मिधानमसंगतं प्राप्नोतीत्युभयतः पाशारब्जुर्मीमांसकस्य । तत् स्थितमेतद् आचार्यैरु मीमांसकायेकया
प्रसङ्गसाधनमेतदुपन्यस्तम्—यदि सिद्धं शासनमभ्युपगम्यते अवद्विस्तदा जिनानां तत्—जिनप्रणीतम्—
अभ्युपगन्तव्यमिति ।

[सर्वज्ञवादप्रारम्भः]

अथ भवतु प्रेरणाप्रामाण्यवादिनां मीमांसकानामेतत् प्रसंगसाधनम्, ये तु तदप्रामाण्यवादिन-
श्रार्वाकास्ताम् प्रति स्वप्रतिपत्तो वा भवतः किं प्रमाणं ? न च प्रमाणाविषयस्य सद्ब्यवहारविषयत्वं
युक्तम् । तथा हि—‘ये देशकालस्वभावविप्रकृष्टवन्तः सन्तुल्यलम्बकप्रमाणविषयभावमनापन्ना नावाः न ते
प्रेक्षावतां सद्ब्यवहारपयावतारिणः यथा नाकपृष्ठावयवस्तथात्वेनाभ्युपगमविषयाः, तथा च समस्त-
वस्तुविस्तारव्यापिज्ञानसंपत्समन्वितः पुरुष, इति सद्ब्यवहारप्रतिषेधफलाऽनुपलब्धिः ।

है । अतः इस हेतु से अपौरुषेयत्व सिद्धि की आशा नहीं की जा सकती । इससे यह सिद्ध होता है कि
अपौरुषेयत्व का साधक कोई प्रमाण न होने से शासन (आयम) की अपौरुषेयता का कुछ भी संभव नहीं
है, अतः यदि शासन को सर्वज्ञ-उपदिष्ट न माना जाय तो उसका प्रामाण्य कथमपि स्थिर नहीं रहेगा ।
ऐसा होने से मीमांसक जो मार देकर यह कहना चाहते हैं कि ‘वर्म के विषय में प्रेरणा प्रमाण ही
है’ ऐसा प्रेरणा में प्रामाण्य के अयोग का व्यवच्छेद नहीं दिखा सकते क्योंकि सर्वज्ञ प्रमाण है । अब
यदि प्रेरणा का प्रामाण्य सिद्ध करने के लिये उसके रचयिता सर्वज्ञ का स्वीकार किया जाय तब आप
मीमांसकों का यह वचन असंगत हो जायगा कि—‘प्रेरणा ही भूत, वर्तमान, भावि, सूक्ष्म और
व्यवहित ऐसे ऐसे अर्थों का बोध कराने में समर्थ है—दूसरा कोई इन्द्रियादि नहीं’ [मीमा. शाव. सू० २
में] यह वचन असंगत हो जाने से मीमांसक दोनों ओर बन्धनरज्जु से बद्ध हो जायगा ।

समग्र वाद-विवाद का निष्कर्ष यह है कि ‘जिनानां शासनम्’ ऐसे प्रयोग से आचार्य दिवा-
करजी ने मीमांसकों के समक्ष प्रसंगापादन किया है—यदि शासन को आप सिद्ध यानी प्रमाणभूत
मानते हैं तो उसको जिनो का यानी जिनेश्वर से विरचित है यह अवश्य मानना होगा ।

[सर्वज्ञ की सत्ता में नास्तिकों का विवाद—पूर्वपक्ष]

नास्तिकः—विधिवान्यात्मक वेद को ही प्रमाण मानने वाले मीमांसकों के प्रति ‘जिनानां शासनम्’
यह कह कर जो आपने प्रसंगसाधन दिसलाया वह हो सकता है, क्योंकि वेद को हम भी प्रमाण नहीं
मानते हैं । किन्तु, ‘शासन का प्रणेता जिन सर्वज्ञ है’ इसमें भी हमारा विवाद है, तो वेद को अप्रमाण
मानने वाले जो चार्वाकमतवादी हैं उनके प्रति सर्वज्ञ की सिद्धि के लिये आपके पास कौनसा प्रमाण है ?
तथा आपने भी जो सर्वज्ञ का स्वीकार किया है उसके मूल में कौनसा प्रमाण है ? यदि उसमें कोई
प्रमाण ही नहीं है तो उसको, सद्रूप में यानी ‘वह विज्ञमान है’ इस रूप में व्यवहार का विषय बनाना
युक्तिसंगत नहीं है । देखिये—जो पदार्थ देशविप्रकृष्ट, कालविप्रकृष्ट और स्वभावविप्रकृष्ट है [यानी किसी
भी देश में—किसी भी काल में यत्किञ्चित्स्वभाव रूप में बुद्धि-अगोचर है], तथा जो सत्यदार्थ के
उपलम्भक प्रत्यक्षादि प्रमाण की विषयता से अनाश्लिष्ट है उनका बुद्धिमानी के द्वारा किये जाने
वाले ‘यह सत् है’ इस प्रकार के सद्ब्यवहाररूप मार्ग में अवतरण नहीं होता, जैसे—कि देशकालस्वभाव-
विप्रकृष्टरूप में सर्वमान्य नाक पृष्ठादि (स्वर्ग आदि) पदार्थ । समस्तवस्तुसमूहव्यापकज्ञानसंपत्ति से
समन्वित पुरुष भी देश-काल-स्वभावसे विप्रकृष्ट एव सन्तुल्यलम्बकप्रमाणविषयता से अनाश्लिष्ट ही है,

न चाऽसिद्धो हेतुः । तथाहि-सकलपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानांगनाल्लिखितः पुरुषः प्रत्यक्षसमविगम्यो बाष्म्युपगम्येत, अनुमानादिविषयो वा ? न तावदव्यक्तगोचरः, प्रतिनियतसंनिहितरूपादिविषयतियमितसाक्षात्करणस्वभावा हि चक्षुरादिकरणव्यापारसमासावितात्मलाना ज्ञप्तयो न परस्थं संवेदनमात्रमपि तावदालम्बितुं क्षमाः, किमङ्ग ! पुनरनाद्यनन्तातीता-अनागत-वर्त्तमानसूक्ष्मादिव्यभावसकलपदार्थसाक्षात्कारिसंवेदनविशेषम्, तद्व्यासितं वा पुरुषम् ? अविषये चक्षुरादिकरणप्रवृत्तितस्य ज्ञानस्य प्रदुस्यसम्भवात् । सम्भवे बाष्म्यन्तमकरणप्रवृत्तितस्याऽपि ज्ञानस्य रूपाविसकलविषयग्राहकत्वेन संभवात् श्रेणैन्द्रियपरिकल्पना व्यर्था । न च सूक्ष्मादिसमस्तपदार्थग्रहणमन्तरेण प्रत्यक्षेण तत्साक्षात्करणप्रवृत्तज्ञानग्रहणम्, ग्राह्याऽग्रहणे तद्ग्राहकत्वस्यापि तद्गतस्य तेनाऽग्रहणात् । तदग्रहे च तद्वर्माव्यासितसंवेदनसमन्वितस्यापि न प्रत्यक्षतः प्रतिपत्तिः ।

माध्यनुमानतः सकलपदार्थज्ञप्रतिपत्तिः, अनुमानं हि निश्चितस्वसाध्यधर्मं धर्मिसम्बन्धाद् हेतो-रवयमासादयत् प्रमाणतामाप्नोति, प्रतिबन्धश्च समस्तपदार्थज्ञसत्त्वेन स्वसाध्येन हेतोः किं प्रत्यक्षेण

अर्थात् वैसे पुरुष का किसी भी देश-काल में यात्किञ्चित्स्वभावोपेत रूप में उपलब्ध नहीं होता । यह अनुपलब्धिरूप हेतु हुआ जिससे सर्वज्ञतया अभिप्रेत पुरुष में सद्ब्यवहार का प्रतिषेध फलित होता है ।

[अनुपलब्धि हेतु की असिद्धि का निराकरण]

नास्तिक-‘सर्वज्ञ सद्ब्यवहारविषय नहीं है’ इस साध्य की सिद्धि में हमने जो हेतु का उपन्यास किया है-वह हेतु असिद्ध भी नहीं है । वह इस प्रकार—

जिस पुरुष को आप सकलपदार्थ को साक्षात् करने वाले ज्ञान से आल्लिखित मानते हो वह पुरुष १. प्रत्यक्षगोचर है ? २-या अनुमान से संवेद्य है ?

१. प्रथम विकल्प-प्रत्यक्ष गोचर नहीं कह सकते । कारण, चक्षु आदि बाह्यकरणभूत इन्द्रिय के व्यापार से उत्पन्न होने वाले विज्ञानों का स्वभाव ही ऐसा है कि वे अमुक अमुक निकटवर्ती रूप आदि विषयों से नियमित यानी तन्मात्रविषयों का ही साक्षात्कार करे, अन्य का नहीं, तो ऐसे विज्ञानों में जब परकीय ज्ञानमात्र को भी ग्रहण करने का सामर्थ्य नहीं है तो फिर अनादि-अनत अतीत-अनागत और वर्त्तमानकालीन सूक्ष्म व्यवहितस्वभाव वाले सकल पदार्थों को साक्षात् करने वाले संवेदन विशेष को या तथाभूतसंवेदनविशिष्ट पुरुष को ग्रहण करने का सामर्थ्य उन विज्ञानों में होने की बात ही कहाँ ? क्योंकि चक्षुआदिइन्द्रियजन्य ज्ञान की अपनी विषयमर्यादा के बाहर रहे हुये पदार्थ में ग्रहणप्रवृत्ति होने का सम्भव नहीं है । यदि चक्षु आदि कोई एक इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान में यह गुंजा-इश होती तो पाँच में से किसी भी एक इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान रूपादि सकल विषयों के ग्राहकरूप में संभव होने से शेष चार इन्द्रिय की कल्पना ही व्यर्थ हो जायेगी । यह भी विचारणीय है कि सर्वज्ञग्राही प्रत्यक्ष जब तक सूक्ष्म-व्यवहित समस्त पदार्थों का ग्रहण न कर लेगा तब तक उन पदार्थों को साक्षात् करने में प्रवर्त्तमान सर्वज्ञ के ज्ञान का भी ग्रहण न हो सकेगा । क्योंकि ‘सर्वज्ञ का ज्ञान समस्तज्ञेयग्राही है’ ऐसा ज्ञानगत समस्तज्ञेयग्राहकता का ज्ञान हमारे लिये तब तक असम्भव है जब तक हमारा ज्ञान समस्तज्ञेयग्राही न हो । यह तो प्रसिद्ध ही है कि हमारा ज्ञान सकलज्ञेयग्राही नहीं है, इसलिये सकलज्ञेयग्राहि संवेदन से समन्वितपुरुषविशेष का ग्रहण (प्रथम विकल्प में) प्रत्यक्ष से होने का सम्भव नहीं है ।

गृहीते, उतानुमानेन ? न तावदव्यक्षेण, व्यक्ष्यक्षस्थानक्षज्ञानवत्सत्त्वसाक्षात्करणाक्षमत्वेन तदवगति-
निमित्तहेतुप्रतिबन्धग्रहणेऽप्यक्षमत्वात्, न ह्यनवगतसंबन्धना तद्वतसम्बन्धावगमो विधातुं शक्यः ।
नाप्यनुमानेन तदगतसम्बन्धावगमः, तथाभ्युपगमेऽनवस्थितेतराभ्यदोषद्वयानतिवृत्तेः । न चाऽगृहीत-
प्रतिबन्धाद्धेतोरुपजायमानमनुमानं प्रमाणतामासादयति ।

तथा, धर्मिसम्बन्धावगमोऽपि न प्रत्यक्षतः, अनक्षज्ञानवत्प्रत्यक्षेऽक्षप्रभवस्याध्यक्षस्याऽप्रवृत्तेः,
प्रवृत्तौ बाऽध्यक्षेणैव सर्वविदः सवेदनाद् अनुमाननिबन्धनहेतुव्यापारणं व्यर्थम् । न चानुमानतोऽप्यन-
क्षज्ञानवतोऽवगमः, हेतु-पक्षधर्मतावगममन्तरेणानुमानस्यैव धर्मिग्राहकस्याऽप्रवृत्तेः, न चाऽप्रतिपक्षपक्ष-
धर्मत्वं हेतुः प्रतिनियतसाध्यप्रतिपत्तिहेतुरिति नानुमानतोऽपि सर्वज्ञप्रतिपत्तिः ।

[सर्वज्ञ का उपलम्भ अनुमान से अशक्य]

अनुमान से भी सकलपदार्थज्ञाता का उपलम्भ शक्य नहीं है । अनुमान तभी प्रमाण बन सकता है, जब वह ऐसे हेतु से उत्पन्न हो जिसका अपने साध्यभूत धर्म के साथ (व्याप्ति रूप सम्बन्ध) और धर्मों के साथ सम्बन्ध होने का निश्चय हो । साध्यधर्म प्रस्तुत में सकलपदार्थज्ञाता की सत्ता है, उसके साथ हेतु का व्याप्ति सम्बन्ध किस प्रमाण से निश्चित होगा ? प्रत्यक्ष से या अनुमान से ?

प्रत्यक्ष से व्याप्ति का निश्चय शक्य नहीं है । कारण, साध्य अतीन्द्रियवस्तुज्ञान के सत्त्व के ग्रहण से प्रत्यक्ष समर्थ नहीं है इसलिये अतीन्द्रियवस्तुज्ञाताग्रहणमूलक व्याप्ति के ग्रहण में भी प्रत्यक्ष की क्षमता नहीं है । जिसका सम्बन्धी अज्ञात है उसके सम्बन्ध का भी ज्ञान हो नहीं सकता ।

अनुमान से भी हेतुनिष्ठ व्याप्तिसम्बन्ध का बोध अशक्य है क्योंकि यहाँ इतरेतराश्रय और अनवस्था दोषयुगल दुर्निवार है-१ इतरेतराश्रय-हेतुनिष्ठव्याप्ति का बोध जिस अनुमान से करना है उस अनुमान की कारणीभूत व्याप्ति भी यदि प्रथम अनुमान से गृहीत होगी तो प्रथम और द्वितीय अनुमान एक-दूसरे के आश्रित बन जायेंगे । २-अनवस्था-यदि द्वितीय अनुमान कारणीभूत व्याप्ति का बोध तृतीय अनुमान से करेगे तो तृतीय अनुमान में आवश्यक तदीयव्याप्तिज्ञान के लिये चौथा अनुमान करना पड़ेगा तो इसका कहीं भी अंत नहीं आयेगा । यदि कहे कि-‘व्याप्तिज्ञान के बिना ही प्रथम अनुमान हो जायेगा इसलिये कोई दोष नहीं होगा’-तो यह समझ लो कि-व्याप्तिग्रह शून्य हेतु से होने वाला अनुमान कभी भी प्रमाणमुद्रा से अंकित नहीं होता ।

[धर्मों सम्बन्ध का ज्ञान प्रत्यक्ष-अनुमान से अशक्य]

सर्वज्ञसत्त्वरूप साध्य धर्म का धर्मों जो सर्वज्ञ है उसके साथ हेतु का सम्बन्धज्ञान भी आवश्यक है किन्तु प्रत्यक्ष से वह नहीं हो सकता क्योंकि अतीन्द्रियज्ञानवान के साक्षात्कार से इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष की पट्टन नहीं है । यदि इन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष की वहाँ प्रवृत्ति शक्य है तो उस प्रत्यक्ष से ही सर्वज्ञ का सवेदन सिद्ध हो जाने से अनुमान के लिये हेतु का प्रयोग निरर्थक हो जायेगा । धर्मों अतीन्द्रियज्ञानवान का अनुमान से भी बोध शक्य नहीं है, क्योंकि हेतु की पक्षवृत्तित्ता के ज्ञान के बिना धर्मिग्राहक अनुमान की प्रवृत्ति ही शक्य नहीं है और हेतु की पक्षवृत्तित्ता यानी अतीन्द्रियज्ञानवान में हेतु की वृत्तित्ता जब तक ज्ञात न हो तब तक, प्रतिनियत यानी अपने इष्ट साध्य, के अनुमान में वह हेतु कारण नहीं बन सकता । इस प्रकार यह फलित होता है कि अनुमान से भी सर्वज्ञ का ज्ञान शक्य नहीं है ।

किंच, सर्वज्ञसत्तायां साध्यायां त्रयीं दोषजातिं हेतुनातिवर्त्तते—असिद्ध-विरुद्धा-नैकान्तिकल-क्षणम् । तथाहि—सकलज्ञसत्त्वे साध्ये किं भावधर्मो हेतुः, उताभावधर्मः, आहोस्त्विदमुपधर्मः ? तत्र यदि भावधर्मस्तदासिद्धः । अथाभावधर्मस्तदा विरुद्धः, भावे साध्येऽभावधर्मस्याऽभावाऽव्यभिचारित्वेन विरुद्धत्वात् । अथोभयधर्मस्तदोभयव्यभिचारित्वेन सत्तासाधनेऽनैकान्तिकत्वमिति न सकलज्ञसत्त्वसाधने कश्चित् सम्यग् हेतुः सम्भवति ।

अपि च यद्यनियतः कश्चित् सकलपदार्थज्ञः साध्योऽभिप्रेतस्तदा तत्कृतप्रतिनियतागमाश्रयणं नोपपन्नं भवताम् । अथ प्रतिनियत एक एवाहं सर्वज्ञोऽभ्युपगम्यते तदा तत्साधने प्रयुक्तस्य हेतोरपर-सर्वज्ञस्याभावेन दृष्टान्तानुवृत्त्यसंभवादसाधारणानैकान्तिकत्वादसाधकत्वम् । किंच, यत एष हेतोः प्रतिनियतोऽहं सर्वज्ञस्तत एव बुद्धोऽपि स स्यादिति कुतः प्रतिनियतसर्वज्ञप्रणीतागमाश्रयणमुपपत्ति-म् ? इति न कश्चित् सर्वज्ञसाधको हेतुः ।

अथ सर्वे पदार्थाः कस्यचित्प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वात्, प्रगत्यादिवदिति तत्साधनहेतुसङ्गावः । तदसद-यतोऽत्र किं सकलपदार्थसाक्षात्कार्यैकज्ञानप्रत्यक्षत्वं सर्वपदार्थानां साध्यत्वेनाऽऽभिप्रेतम्, आहोस्त्वि-प्रतिनियतविषयानेकज्ञानप्रत्यक्षत्वमिति कल्पनाद्वयम् । यस्माच्च पक्षः, स न युक्तः, प्रतिनियतरूपवि-

[सर्वज्ञ सिद्धि में असिद्ध-विरुद्ध-अनैकान्तिक दोषत्रयी]

यह भी ज्ञातव्य है—सर्वज्ञ की सत्ता को सिद्ध करने में हेतु तीन दोषजाति का उत्पन्न नहीं कर सकेगा । १-असिद्धि, २-विरोध, ३-व्यभिचार । वह इस प्रकार—सर्वज्ञसत्तारूप साध्य के ऊपर तीन प्रकार का हेतु सम्वित है—A-भावधर्मरूप, B-अभावधर्मरूप, C-उभयधर्मरूप । ये तीनों नहीं घट सकते हैं, जैसे सर्वज्ञ सत्ता को सिद्ध करने वाला भावधर्मस्वरूप कोई हेतु प्रसिद्ध नहीं है इसलिये वह असिद्ध हुआ । अभावधर्मरूप हेतु विरोधी होगा क्योंकि यहाँ साध्य भावात्मक है जब कि हेतु अभावधर्म हर हमेशा अभाव का ही अविनाशवी होता है भाव का नहीं, बल्कि भाव का तो वह सदात्यागी ही होगा अतः अभावधर्मरूप हेतु विरुद्ध हो गया । यदि भावाभावउभयधर्मस्वरूप हेतु की आशंका की जाय तो यहाँ व्यभिचार दोष लगेगा क्योंकि साध्य भावात्मक है जो भाव में ही रहेगा और हेतु तो उभय धर्मरूप होने से भाव और अभाव उभयत्र रहेगा अतः साध्याभाववाले में भी रह गया । अतः यह निष्कर्ष मानना होगा कि सर्वज्ञ की सत्ता को सिद्ध करने वाला कोई वास्तविक निर्दोष हेतु नहीं है ।

यह भी विचारणीय है कि आप अनियतरूप से बुद्ध-महावीर भगवान आदि किसी भी एक सर्वज्ञ को सिद्ध करना चाहते हैं तो वैसे सर्वज्ञ से रचित प्रतिनियत यानी केवल जैन आगमों का ही आश्रय लेना आपके लिये प्रोत्साह्य नहीं है, आपको बुद्धादिप्रणीत आगम भी मान्य करना चाहिये । यदि प्रतिनियत ही एकमात्र अरिहत् देव का सर्वज्ञरूप में स्वीकार करके उसको साध्य बनायेंगे तो वह अनुमान सर्वज्ञसत्ता का साधक नहीं हो सकेगा, क्योंकि आपके माने हुए सर्वज्ञ से अन्य तो ऐसा कोई सर्वज्ञ है नहीं जिसको सृष्टान्त बनाकर हेतु की अनुवृत्ति यानी सपक्षवृत्तित्ता दिखा सके और हेतु जब सर्व सपक्ष व्यावृत्त होता है तो असाधारण-अनैकान्तिक दोष लगता है । दूसरी बात यह है कि जिस हेतु से आप अरिहत्देव को सर्वज्ञ सिद्ध करेंगे, उसी हेतु से बुद्ध भी सर्वज्ञ सिद्ध हो सकते हैं जो आपको इष्ट नहीं है तो किसी नियत ही महावीरस्वामी आदि विरचित-प्रतिनियत आगमशास्त्र का आश्रय लेना युक्तियुक्त नहीं है । कथन का तात्पर्य यह है कि सर्वज्ञसत्त्व का साधक कोई भी हेतु नहीं है ।

विषयग्राहकानेकप्रत्ययप्रत्यक्षत्वेन व्याप्तस्याग्न्यादिदृष्टान्तवर्तिनि प्रमेयत्वलक्षणस्य हेतोरपलम्भाद् हेतुविरुद्धत्व-साध्यविकलदृष्टान्तबोधद्वयाघातत्वात् । अथ द्वितीयः, सोऽप्यसंगत, सिद्धसाध्यतादोष-प्रसंगात् ।

तथा, प्रमेयत्वमपि हेतुत्वेनोपन्यस्तमानं १. किमशेषज्ञेयव्यापिप्रमाणप्रमेयत्वव्यक्तिलक्षणसम्यु-पगम्यते २. उक्त अस्मदादिप्रमाणप्रमेयत्वव्यक्तिस्वरूपम्, ३ ग्राहोस्तिवद् उभयव्यक्तिसाधारणसामान्यत्व-भावम् ? इति विकल्पाः । तत्र यदि १ प्रथमः पक्षः, स न युक्तः, विवादाव्यासितपदार्थेषु तथाभूत-प्रमाणप्रमेयत्वस्यासिद्धत्वात्, सिद्धत्वे वा साध्यस्यपि हेतुवत् सिद्धत्वाद् व्यर्थं हेतुपादानम्, तथाभूत-प्रमाणप्रमेयत्वस्य दृष्टान्तेऽग्न्यादिलक्षणेऽसिद्धेः संदिग्धान्वयश्च हेतुः स्यात् । २. अथास्मदादिप्रमाण-प्रमेयत्वं हेतुस्तदा तथाभूतप्रमाणप्रमेयत्वस्य विवादगोचरेष्वतोन्द्रियेष्वसम्भवादसिद्धो हेतुः, सिद्धो वा ततस्तथाभूतप्रत्यक्षत्वसिद्धिरेव स्यात्, तत्र चाऽविवाद इति न हेतुपन्यासः सफलः । ३. अयोभयप्रमेयत्व-व्यक्तिसाधारणं प्रमेयत्वसामान्यं हेतुरिति पक्षः, सोऽप्यसंगतः, अत्यन्तविलक्षणातीन्द्रिय-इन्द्रियविषय-प्रमाणप्रमेयत्वव्यक्तिद्वयसाधारणस्य सामान्यस्याऽसम्भवात्, न हि शाबलेय-कर्मव्यक्तिद्वयसाधारणमेकं गोत्वसामान्यमुपलब्धमिति प्रमेयत्वसामान्यलक्षणो हेतुरसिद्ध इति नानुमानादपि सर्वज्ञसिद्धिः ।

[सर्वपदार्थ में ज्ञानप्रत्यक्षत्वसाध्यक अनुमान का निराकरण]

सर्वज्ञसिद्धि के लिये यह अनुमान लगाया जाय कि-सम्पूर्ण पदार्थ किसी पुरुष को प्रत्यक्ष है क्योंकि वे प्रमेय हैं जैसे अग्नि आदि-इस प्रकार सर्वज्ञ साधक हेतु का सम्भाव्य दिखाया जाय तो वह भी अनुचित है क्योंकि यहाँ दो कल्पना प्राप्तवाकाश हैं-१-सर्व पदार्थ में समस्तज्ञेयसाक्षात्कारी एक ज्ञान की प्रत्यक्षता साध्यतया अभिप्रेत है ? या २-प्रतिनियत तद् तद् विषय को साक्षात् करने वाले भिन्न-भिन्न अनेक ज्ञान की प्रत्यक्षता सर्व पदार्थों में अभिमत है ? इन दो में से यदि आद्य पक्ष का स्वीकार करे तो वह युक्त नहीं है क्योंकि प्रमेयत्व हेतु सकलपदार्थ साक्षात्कारिएकज्ञानप्रत्यक्षता का व्याप्य नहीं देखा गया वल्कि अग्नि आदि दृष्टान्त धर्मों में उससे विपरीत ग्रह देखा गया है कि प्रमेयत्व हेतु तो प्रतिनियत तद् तद् रूपादिविषयग्राहक भिन्न भिन्न अनेक ज्ञानप्रत्यक्षता का ही व्याप्य है । फलतः हेतु विरोधी साध्य का साधक होने के कारण हेतु में यहाँ विरुद्धत्व दोष लगेगा और अग्नि आदि दृष्टान्त में प्रस्तुत साध्य न रहने से साध्यवैकल्य दोष आयेगा । यदि दूसरे विकल्प में, सर्व पदार्थों में प्रतिनियत तद् तद् विषय ग्रहण करने वाले अनेक ज्ञान की प्रत्यक्षता को साध्य माना जाय तो यह भीमासक को इष्ट होने से सिद्धसाध्यता दोष लगेगा, अतः वह दूसरा विकल्प भी असंगत है ।

[प्रमेयत्व हेतु का तीन विकल्प से विघटन]

सर्वज्ञसिद्धि के लिये उपन्यस्त अनुमान में जो प्रमेयत्व हेतु कहा गया है उसके उपर सम्बन्धित तीन विकल्प हैं । प्रमेयत्व का अर्थ है प्रमाणविषयत्व, तो यहाँ प्रमाण शब्द का क्या अर्थ समझना ? क्या १. सकल ज्ञेय वस्तु का व्यापक यानी ग्राहक ऐसा कोई अतीन्द्रियवर्षग्राहीप्रमाण अभिप्रेत है ? २. अथवा हम आदि को जो प्रमाणज्ञान होता है वह अभिप्रेत है ? ३. या उक्त उभय विकल्प साधारण सामान्य प्रमाण अभिमत है ? इन तीन में से किस प्रकार के प्रमाण से निरूपित प्रमेयत्व को आप हेतु करते हैं ?

नाऽपि शब्दात्, यतः शब्दोऽपि तत्प्रतिपादकोऽभ्युपगम्यमान किं नित्यः उताऽनित्यः ? इति कल्पनाद्वयम् । न तावद् नित्यः, सर्वज्ञबोधकस्य नित्यस्यागमस्याभावात्, भावेऽपि तत्प्रतिपादकत्वेन तस्य प्रामाण्यसम्भवात्, कार्येऽर्थे तत्प्रामाण्यस्य व्यवस्थापितत्वात् । अथाऽनित्यस्तत्प्रतिपादक इति पक्षः, सोऽपि न युक्तः, यतोऽनित्योऽपि किं तत्प्रणीतः स तदबोधकः, अथ पुरुषान्तरप्रणीत इति विकल्पद्वयम् । तत्र न सर्वज्ञप्रणीतः स तदबोधक इति पक्षो युक्तः, इतरेतराश्रयबोधप्रसंगात् । तथाहि-तत्प्रणीतत्वे तस्य प्रामाण्यम्, ततः तस्य तत्प्रतिपादकत्वमिति व्यक्तमितरेतराश्रयत्वम् । नाऽपि पुरुषान्तरप्रणीतस्तदबोधकः, तस्योन्मत्तवाक्यवदप्रमाणत्वात् । तन्न शब्दादपि तस्य सिद्धिः ।

अगर प्रथम विकल्प का ग्रहण किया जाय तो वह अयुक्त है, कारण, जिन पदार्थों के बारे में विवाद है ऐसे अतीन्द्रिय पदार्थों में सकलज्ञेयव्यापक प्रमाण का प्रमेयत्व कहीं भी सिद्ध नहीं है । कदाचित् किसी प्रकार वह सिद्ध है तब तो साध्यसिद्धि उपरोक्त प्रकार के हेतु की सिद्धि में ही अन्तर्भूत हो जाने से सर्वज्ञसिद्धि के लिये हेतु का प्रयोग व्यर्थ है । दूसरी बात यह है कि अग्नि आदि रूप दृष्टान्त में सकलज्ञेयव्यापकप्रमाणप्रमेयत्वरूप हेतु सिद्ध न होने से साध्य के साथ हेतु की अवयवव्याप्ति भी सदिवध बन जाती है ।

दूसरे विकल्प में, हम आदि के प्रमाणज्ञान का प्रमेयत्व हेतु बनाया जाय तो हेतु की असिद्धि हो जायेगी, क्योंकि विवादास्पद अतीन्द्रियपदार्थों में हमारे प्रमाणज्ञान का विषयत्वरूप प्रमेयत्व कभी भी सिद्ध नहीं है । अगर वह सिद्ध होता, तब तो अतीन्द्रियपदार्थों में तथाप्रकार के प्रत्यक्षत्व की-ओ साध्यरूप से अभिमत है, अनायास सिद्ध हो जाने से विवाद ही समाप्त हो जाता है, अब हेतु का प्रयोग करना निष्फल है ।

तीसरे विकल्प में, अतीन्द्रियार्थग्राहिप्रमाणप्रमेयत्व और ऐन्द्रियकार्यग्राहिप्रमाणप्रमेयत्व एत-दुभयसाधारण सामान्यप्रमेयत्व को हेतु बनाया जाय तो यह पक्ष भी असंगत है क्योंकि अतीन्द्रियविषय-प्रमाणप्रमेयत्व और इन्द्रियविषयप्रमाणप्रमेयत्व ये दोनों व्यक्ति अत्यन्त विलक्षण हैं इसलिये तदुभय साधारण प्रमेयत्वसामान्य का कोई सम्भव नहीं है । श्वेत वर्ण धेनु और श्यामवर्ण धेनु में गोत्व सामान्य हो सकता है किन्तु अत्यन्तविलक्षण अनलवर्ण धेनु और श्वेतवर्ण में साधारण हो ऐसा कोई सामान्य धर्म उपलब्ध नहीं है । अतः तीसरे विकल्प में प्रयुक्त प्रमेयत्वसामान्य हेतु असिद्ध होने से इस निष्कर्ष पर आना पड़ेगा कि अनुमान से सर्वज्ञ की सिद्धि नहीं की जा सकती ।

[शब्दप्रमाण से सर्वज्ञ की सिद्धि अशक्य]

सर्वज्ञसिद्धि के लिये शब्द भी प्रमाण नहीं है । सर्वज्ञ की सिद्धि का सपादक जिस शब्द को माना जायेगा उसके उपर दो कल्पना सावकाश है कि वह शब्द नित्य होगा या अनित्य ? नित्य शब्द से सर्वज्ञसिद्धि की आशा व्यर्थ है, कारण, सर्वज्ञ साधक कोई भी नित्य आगम प्रसिद्ध नहीं है । कदाचित् किसी के मत में सर्वज्ञ का प्रतिपादक नित्य आगम प्रसिद्ध हो तो भी उस आगम में प्रामाण्य असंश्वित है । कारण, उस मत में यह व्यवस्था की गयी है कि नित्य आगमवाक्य कार्य यानी प्रयत्नसाध्य स्वर्गादि साधनभूत यज्ञादि अर्थ में ही प्रमाण है किन्तु सिद्ध नदी-पर्वत आदि अर्थ में प्रमाण नहीं है ।

अनित्य आगम सर्वज्ञ का प्रतिपादक हो यह पक्ष माना जाय तो वह भी युक्तिसंगत नहीं है । कारण, यहाँ भी दो विकल्प सावकाश हैं-१. वह सर्वज्ञबोधक अनित्य आगम सर्वज्ञप्रणीत है या

नाऽपि उपमानात् तत्सिद्धिः, यत् उपमानोपमेययोरव्यक्तत्वे सादृश्यालम्बनं तदभ्युपगम्यते, न चोपमानभूतः कश्चित् सर्वज्ञत्वेन प्रत्यक्षतः सिद्धो येन तत्सादृश्यादन्यस्य सर्वज्ञत्वमुपमानात् साध्यते, सिद्धो वा प्रत्यक्षत एव सर्वज्ञस्य सिद्धत्वाच्चोपमानादपि तत्सिद्धिः ।

सर्वज्ञसद्भावमन्तरेणानुपपद्यमानस्य प्रमाणवत्कविज्ञातस्यार्थस्य कस्यचिदभावाद् नार्थापत्तेरपि सर्वज्ञसत्त्वसिद्धिः । न चागमप्रामाण्यलक्षणस्यार्थस्य तमन्तरेणानुपपद्यमानस्य तत्परिकल्पकत्वम्, अतीन्द्रिये स्वर्गाद्यर्थे तत्प्रणीतत्वनिश्चयमन्तरेण तस्य प्रामाण्याऽनिश्चयात्, अपौरुषेयत्वादपि तत्प्रामाण्यसम्भवात् कुतस्तस्य तमन्तरेणानुपपद्यमानता ? तन्नार्थापत्तितोऽपि तत्सिद्धिः ।

अभावादस्य तु प्रमाणस्याभावसाधकत्वेन व्यापाराद् न तत्सद्भावसाधकत्वम् । न चोपमानाऽर्थापत्त्यभावप्रमाणानां भवता प्रामाण्यमभ्युपगम्यत इति न तेभ्यस्तत्सिद्धिः । तदुक्तम्

सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेवानोमस्मदादिभिः । दृष्टो न चैकदेशोऽस्ति लिप्तं वा योऽनुभायेत् ॥

न चाऽऽगमविधिः कश्चिन्नित्यः सर्वज्ञबोधकः । न च मन्त्रार्थवादानां तात्पर्यसम्बन्धकत्वे ॥

असर्वज्ञपुरुषप्रणीत है ? प्रथम विकल्प-सर्वज्ञबोधक आगम सर्वज्ञप्रणीत है यह पक्ष इतरेतराश्रय बोध होने के कारण अनुचित है । जैसे, सर्वज्ञप्रणीत होने पर वह आगम प्रमाणभूत होगा, और प्रमाणभूत होने पर उससे सर्वज्ञ का यथार्थ प्रतिपादन किया जायगा-इस प्रकार इतरेतराश्रय बोध स्पष्ट ही है । २ असर्वज्ञप्रणीत अनित्य आगम वाक्य सर्वज्ञ के प्रतिपादन में समर्थ नहीं है क्योंकि वह उन्मत्त वाक्य तुल्य हो जाने से अप्रमाण है । निष्कर्षः-शब्द प्रमाण से सर्वज्ञसिद्धि अशक्य है ।

उपमानप्रमाण से सर्वज्ञसिद्धि की आज्ञा नहीं है । कारण, उपमानप्रमाण का विषय सादृश्य होता है और सादृश्य का भान उपमान और उपमेय दोनों को प्रत्यक्ष करने पर होता है, यहाँ कस-नसीबी यह है कि ऐसा कोई सर्वज्ञपुरुष का दृष्टान्त प्रत्यक्ष से सिद्ध नहीं है जिसके सादृश्य द्वारा अन्य किसी पुरुष में उपमानप्रमाण से सर्वज्ञता की सिद्धि की जा सके । तथा वैचित्र्य यह है कि यदि वैसा कोई सर्वज्ञपुरुष दृष्टान्त प्रत्यक्ष से सिद्ध होता तब तो प्रत्यक्ष प्रमाण से ही सर्वज्ञ की सिद्धि हो जाने से, उपमान से सर्वज्ञ की सिद्धि मानना नितान्त व्यर्थ है ।

अर्थापत्ति से भी सर्वज्ञ की सत्ता सिद्ध नहीं हो सकती । कारण, प्रत्यक्षादि छह प्रमाण से ऐसा कोई अर्थ ही प्रसिद्ध नहीं है जिसकी सर्वज्ञ का सत्त्व न मानने पर उपपत्ति न हो सके । आगम का प्रामाण्य यह कोई ऐसा अर्थ नहीं है जो सर्वज्ञ के बिना उपपन्न न होने से सर्वज्ञ की कल्पना का प्रयोजक हो सके । कारण यह है कि जब तक उस आगम में सर्वज्ञप्रतिपादितत्व का निश्चय सम्भवबाह्य है तब तक अतीन्द्रिय स्वर्गादि अर्थ के स्वीकार में वह आगम प्रमाण ही नहीं है । उपरात, आगम का प्रामाण्य [मीमांसकमतानुसार] अपौरुषेयताप्रयुक्त भी होने का सम्भव है, अतः सर्वज्ञ के बिना आगम के प्रामाण्य की अनुपपत्ति कैसे कही जाय ? तात्पर्य, अर्थापत्ति सर्वज्ञसद्भाव की साधक नहीं हो सकती ।

अभावप्रमाण से भी सर्वज्ञसिद्धि दुःशक्य है क्योंकि वह अभाव का साधक है, किसी के सद्भाव का साधक नहीं है । दूसरी बात यह है कि उपमान-अर्थापत्ति और अभावप्रमाण को आप (जैन विद्वान्) प्रमाण ही नहीं मानते हैं, अतः उन से सर्वज्ञ की सिद्धि सम्भव नहीं है । श्लोकवार्तिक और तत्त्वसंग्रह आदि में कहा भी है-

न चागमेन सर्वज्ञस्तदीयेऽन्योन्यसंभयात् । नरान्तरप्रणीतस्य प्रामाण्यं गम्यते कथम् ॥

[दृष्टव्यं-तत्त्व सं० ३१८५-८६, तथा श्लो० वा सू० २-११७/१८]

ततो 'ये देश-कालः' इत्यदिप्रयोगे नाऽसिद्धो हेतुः । सद्ब्यवहारनिषेधश्च अनुपलम्भमात्र-
निमित्तोऽनेकधानेनान्यत्र प्रवर्तित इति अत्रापि तस्मिन्निमित्तसद्भावात् प्रवर्तयितुं युक्तः ।

अथ यथाऽस्माकं तत्सद्भावाऽऽवेदकं प्रमाण नास्ति तथा भवतां तदभावावेदकमपि नास्ति-इति
सद्व्यवहारव्यवहारव्यवहारोऽपि न प्रवर्तितव्यः । तथाहि सर्वज्ञाभावात् किं प्रत्यक्षसमाधिगम्यः, प्रमा-
णान्तरगम्यो वा ? तत्र न तावत् प्रत्यक्षसमाधिगम्य, यतः प्रत्यक्षं सर्वज्ञाभावाऽऽवेदकमन्युपगम्यमानं किं
'सर्वत्र सर्वदा सर्वः सर्वज्ञो न' इत्येवं प्रवर्तते ? उत 'क्वचित् कदाचित् कश्चित् सर्वज्ञो नास्ति' इत्येवं ?
इति कल्पनाद्वयम् । तत्र यदि 'सर्वत्र सर्वदा सर्वो सर्वज्ञो न' इति प्रत्यक्षस्य प्रवृत्तिस्तर्हि न सर्वज्ञाभावः,
तज्ज्ञानवत् एव सर्वज्ञत्वात् । न हि सकलदेशकालव्यवस्थितपुरुषपरित्यागात्कारणमन्तरेण तदा-
धारमसर्वज्ञत्वमधगन्तुं शक्यम्, तत्साक्षात्करणे च कथं न तज्ज्ञानवत् सर्वज्ञत्वम् ? इति नाशः पक्षः ।
द्वितीयेऽपि पक्षे न सर्वज्ञा सर्वज्ञाभावसिद्धिरिति न प्रत्यक्षात् सर्वज्ञाभावसिद्धिः ।

'इस काल में हम लोगों को सर्वज्ञ का दर्शन नहीं होता है, अथवा उसका कोई एक देश
(यानी अथ अथवा पक्षधर्म) भी नहीं दिखता जो लिंग बनकर उसका अनुमान करावे ।

सर्वज्ञ का बोधक कोई नित्य आगम-विधिवाक्य भी नहीं है । वेदमन्त्रों में अर्थवादपरक वाक्यों
का सर्वज्ञ में तात्पर्यग्रह कल्पित यानी निश्चित नहीं है ।

तथा (अनित्य) आगम से सर्वज्ञसिद्धि शक्य नहीं है क्योंकि वह आगम सर्वज्ञप्रणीत मानेगे
तो अन्योन्याश्रय दोष है और अन्य असर्वज्ञपुरुषप्रणीत मानेगे तो उसको प्रमाण कैसे माना जाय ?"

अब तक किये गये परामर्श का निष्कर्ष यही है कि नास्तिक की ओर से जो यह अनुमान
प्रयोग किया गया है-"जो देश-काल-स्वभाव से विप्रकृष्ट होते हुए सद्बस्तु के उपलम्भक प्रमाण के
विषयभाव से अनापक्ष पदार्थ होते हैं वे बुद्धिमानों के सद्ब्यवहारमार्ग के राही नहीं होते" इत्यादि,
इस प्रयोग में सद्-उपलम्भकप्रमाणविषयभाव-अनापक्षता हेतु सर्वज्ञाभाव की सिद्धि में असिद्ध नहीं
है । तथा यह तो सुप्रसिद्ध है कि जिस वस्तु का उपलम्भ नहीं होता उसके सद्रूप से व्यवहार का
निषेध अन्यत्र अनेक बार किया गया है तो सर्वज्ञ के विषय में भी अनुपलम्भरूप निमित्त विद्यमान होने
से सद्ब्यवहार का निषेध उचित है ।

नास्तिक यहाँ प्रतिवादी की ओर से विस्तृत आशंका को उपस्थित करता है-प्रतिवादी
आशंका करता है कि-

हमारे पास जैसे सर्वज्ञ के सद्भावा का प्रदर्शक कोई प्रमाण नहीं है, तथैव आपके पास सर्वज्ञा-
भाव का प्रदर्शक भी कोई प्रमाण नहीं है तो जैसे सद्ब्यवहारप्रवर्तन का आप निषेध करते हैं, उसी
प्रकार अभावव्यवहारप्रवर्तन का भी निषेध करना चाहिये । जैसे कि- सर्वज्ञ का अभाव क्या प्रत्यक्ष-
गम्य है या प्रत्यक्षान्यप्रमाणगम्य है ? प्रत्यक्ष से तो सर्वज्ञाभाव नहीं जाना जा सकता । कारण, यदि
आप प्रत्यक्ष को सर्वज्ञाभाव बोधक मानेगे तो उसके ऊपर दो प्रश्न कल्पना सावकाश है-१ क्या-
'कहीं भी कभी भी कोई भी सर्वज्ञ नहीं है' इस प्रकार से प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति होती है, २. या 'किसी
जगह कोई एक काल में कोई कोई पुरुष सर्वज्ञ नहीं है' इस प्रकार के प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति होती है ?

अथ न प्रवर्तमानं प्रत्यक्षं सर्वज्ञाभावसाधकं किन्तु निवर्तमानम् । ननु यदि निखिलदेशकाला-
धारसकलपुरुषपरिवर्धशितानन्तपदार्थसंबन्धघापकम् कारण वा तत् स्यात् तदा तन्निवर्तमानं तथाभूत
सर्वज्ञत्वं व्यावर्त्तयेद् नान्यथा, अतथाभूतनिवृत्ती तन्निवृत्तेरसिद्धेः तथाभ्युपगमे वा स एव सर्वज्ञ इति
न तेन तन्निषेधः । किं च, प्रत्यक्षनिवृत्तिर्यदि प्रत्यक्षमेव तदा स एव दोषः । अथ प्रत्यक्षादभ्या तदाऽसौ
प्रमाणं, अप्रमाणं वा ? अप्रमाणत्वे नातः सर्वज्ञाभावसिद्धिः । प्रमाणत्वे नानुमानत्वम्, सर्वात्मसंबन्धि-
न्यास्तन्निवृत्तेर्यथासंख्यमसिद्धान्तेकान्तिकत्वबोधव्यसद्भावात् । न च तुच्छा तन्निवृत्तिस्तदभावज्ञापिका,
तुच्छायाः केनचित् सह प्रतिबन्धाभावेन सर्वसामर्थ्यविरहेण च ज्ञापकत्वाऽसम्भवात् । तत्र प्रवर्तमानं
निवर्तमानं वा प्रत्यक्षं तदभावं साधयति ।

यदि प्रथम विकल्प माने कि 'कहीं भी कभी भी कोई भी सर्वज्ञ नहीं है' इस प्रकार किसी व्यक्ति के
प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति मानी जाय तब तो सर्वज्ञाभाव सिद्ध नहीं हुआ, बल्कि इस प्रकार के ज्ञानवाली
व्यक्ति ही सर्वज्ञरूप में सिद्ध हुई । कारण, सर्वदेश-कालवर्ती समग्र व्यक्तिओं में रही हुयी असर्वज्ञता
का, सर्वदेश-कालवर्ती समस्त पुरुषव्यक्ति का साक्षात्कार किये बिना पता लगाना शक्य नहीं है ।
और वैसा साक्षात्कार किया जाय तब वह ज्ञानी पुरुष ही सर्वज्ञ क्यों नहीं होगा ? दूसरी कल्पना-
'किसी जगह कोई एक काल में कोई कोई पुरुष सर्वज्ञ नहीं है' ऐसा माना जाय तो इसमें किसी भी
प्रकार सर्वज्ञाभाव सिद्ध नहीं होता किन्तु 'अमुक व्यक्ति सर्वज्ञ नहीं है' इतना ही सिद्ध होता है । अतः
प्रत्यक्ष प्रमाण से सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध नहीं है ।

[निवर्त्तमान प्रत्यक्ष सर्वज्ञाभावसाधक नहीं है]

यदि नास्तिक कहेगा कि-प्रत्यक्ष इसलिये सर्वज्ञाभाव को सिद्ध नहीं करता कि वह सर्वज्ञा-
भावरूप विषय में ऋतुति करता है, किन्तु सर्वज्ञ के विषय में प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति नहीं अपितु निवृत्ति
है अतः यह निवर्त्तमान प्रत्यक्ष से सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध किया जाता है-तो हम पर प्रतिवादी
आशंका कार का कहना है कि निवृत्त होने वाला प्रत्यक्ष सर्वज्ञता की व्यावृत्ति यानी निषेध तभी
कर सकता है जब अखिल देश-कालवर्ती समस्तपुरुष वर्ग के आदि अन्त अन्त पदार्थ सवेदन
का वह निवर्त्तमान प्रत्यक्ष व्यापक होता अथवा तो कारण होता, अन्यथा नहीं । यदि निवर्त्तमान
प्रत्यक्ष उक्त प्रकार के सवेदन का व्यापक या कारण नहीं होगा तो उससे सर्वज्ञता का निषेध नहीं हो
सकेगा और यदि वह निवर्त्तमान प्रत्यक्ष उक्त प्रकार के सवेदन का व्यापक या कारण मानेंगे तब तो
तथाभूत प्रत्यक्ष करने वाली व्यक्ति ही सर्वज्ञ बन जायेगी, अतः एव सर्वज्ञ का निषेध नहीं हो सकेगा ।

यह भी सोचिये की वह सर्वज्ञनिषेध करने वाली प्रत्यक्षनिवृत्ति क्या है ? यदि प्रत्यक्षज्ञाना-
त्मक है तब तो सर्वज्ञ अभाव प्रतिपादक प्रत्यक्ष पक्ष में जो दोष दिया गया है वही दोष लगेगा । यदि
प्रत्यक्षभिन्नज्ञानरूप है तो उसको अप्रमाण मानेंगे या प्रमाण ? यदि अप्रमाण मानेंगे तो सर्वज्ञाभाव
सिद्धि का आशा भूत करना । अगर प्रमाण मानेंगे तो वह दोषयुगलग्रस्त होने से अनुमान प्रमाणरूप
नहीं होगी क्योंकि-१. 'समस्त व्यक्ति को सर्वज्ञ का अनुमान नहीं होता' इस प्रकार की निवृत्ति असिद्ध
है और २. केवल आत्मीय यानी आप को ही सर्वज्ञ साधक अनुमान नहीं होता अतः सर्वज्ञाभाव मानेंगे
तो अनेकान्तिक दोष लगेगा क्योंकि जिस विषय का आप को अनुमान नहीं होता उस वस्तु का भी
सद्भाव तो प्रसिद्ध है । यदि उस निवृत्ति को तुच्छ मानेंगे तो वह सर्वज्ञाभाव की बोधक नहीं होगी ।

प्रमाणान्तरगम्यत्वेऽपि तदभावो न तावदनुमानगम्यः, तदभावसाधकानुमानाभावात् । अथ 'विवादाध्यासितः पुरुषः सर्वज्ञो न भवति, वक्तृत्वात् । रथ्यापुरुषवत्' इत्यनुमानं तदभावसाधकम् । नन्वत्र किं प्रमाणान्तरसंवादिनोऽर्थस्य वक्तृत्व हेतुः, उत तद्विपरीतस्य, आहोस्त्विद् वक्तृत्वमत्रमिति वक्तव्यम् । यदि 'प्रमाणान्तरसंवाद्यर्थस्य वक्तृत्वात्' इति हेतुस्तदा विरुद्धो हेतुः, तथाभूतवक्तृत्वस्य सर्वज्ञ एव भावात् । अथ प्रमाणान्तरविसंवादिनोऽर्थस्य वक्तृत्वात्' इति हेतुस्तदा सिद्धसाधनम्, तथाभूतस्य वक्तुरसर्वज्ञत्वेनाऽस्माभिरप्यभ्युपगमात् । अथ वक्तृत्वमात्रं हेतुः । न, तस्य साध्यविपर्ययेण सर्वज्ञत्वेनाऽनुपलब्धेन सहानवस्थानलक्षणस्य, तदव्यवच्छेदस्वभावेन च परस्परपरिहारस्वरूपस्य च विरोधस्याऽभावाद् न ततो व्यावृत्तिसिद्धिरिति न स्वसाध्यनियतत्वम्, तदभावाच्च स्वसाध्यसाधकत्वम् ।

अथ सर्वज्ञो वक्ता नोपलब्ध इति ततो व्यावृत्तिसिद्धिः । न, सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्याऽऽत्मन-
वात्, सर्वज्ञ एव वक्तृत्वमात्मभ्युपलप्स्यते सर्वज्ञान्तरेण वा तत् तत्र सवेदिष्यत इति न सम्भवः सर्वसम्ब-
न्धिनोऽनुपलम्भस्य । अथ सर्वज्ञस्य कस्यचिदभावात् सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्य सभावः । ननु सर्वज्ञा-

कारण, तुच्छस्वरूप निवृत्ति को किसी भी वस्तु के साथ कोई भी सम्बन्ध न होने से उस वस्तु के विधि-निषेध करने का कोई सामर्थ्य उसमें न होने से वह सर्वज्ञाभाव की स्थापना नहीं हो सकती । फलित यह हुआ कि प्रथम विकल्प में प्रवर्तमान या निवर्तमान किसी भी प्रकार का प्रत्यक्ष सर्वज्ञाभाव को सिद्ध नहीं कर सकता ।

[सर्वज्ञाभाव अनुमानगम्य नहीं है]

दूसरे विकल्प में, सर्वज्ञ का अभाव प्रत्यक्षान्त्य प्रमाण गम्य यदि मान लिया जाय तो भी वह प्रत्यक्षान्त्य प्रमाण अनुमान से गम्य नहीं माना जा सकता, कारण, सर्वज्ञाभाव का साधक कोई अनुमान अस्तित्व में नहीं है ।

शंकाः-विवादास्पद पुरुष व्यक्ति सर्वज्ञ नहीं है क्योंकि वह वक्ता है जैसे कि शेरों ने घुमने-
फिरने वाला पुरुष । इस अनुमान से सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध हो सकता है ।

उत्तरः-यहाँ वक्तृत्व हेतु के ऊपर तीन विकल्प हैं, १-प्रमाणान्तर से सवादी अर्थ का वक्तृत्व, २-प्रमाणान्तर विसवादी अर्थ का वक्तृत्व और ३-केवल वक्तृत्व । ये तीन विकल्प में से यदि प्रथम विकल्प में यह कहा जाय कि प्रमाणान्तर से जिस वाक्य में सवाद मिलता है ऐसे वाक्य का वक्तृत्व यानी भाषकत्व हेतु है तो हेतु विरुद्ध बन जायेगा क्योंकि ऐसा भाषकत्व सर्वज्ञ के बिना दूसरे का सम्भव न होने से हेतु सर्वज्ञ साधक ही बन जायेगा । दूसरे विकल्प में उससे विपरीत, प्रमाणान्तर-विसवादी अर्थभाषकत्व हेतु किया जाय तब तो सिद्धसाधन दोष लगेगा, कारण-विसवादी भाषण करने वाले पुरुष को हम कभी भी सर्वज्ञ नहीं मानते । यदि तीसरे विकल्प में केवल वक्तृत्व सामान्य को हेतु किया जाय तो वह सर्वज्ञविरोधी न होने से सर्वज्ञाभाव को सिद्ध नहीं कर सकता क्योंकि साध्याभाव सर्वज्ञाभावभाव यानी सर्वज्ञ आपको कहीं भी उपलब्ध ही नहीं है और जो अनुपलब्ध होता है उसके सहानवस्थानरूप विरोध नहीं होता । एव जो अन्य का व्यवच्छेदकस्वभाववाला नहीं होता उसका परस्पर परिहार रूप विरोध भी नहीं माना जाता । वक्तृत्व सर्वज्ञ का व्यवच्छेदक होने से सर्वज्ञपरिहारेण अवस्थित नहीं माना जा सकता । अतः केवल वक्तृत्व हेतु से सर्वज्ञ की निवृत्ति सिद्ध

भावः कुतः सिद्धः ? अन्यतः प्रमाणात् चेत् तत् एव तदभावसिद्धेरस्य वैयर्थ्यम् । 'अत एवानुमानात्' इति न वक्तव्यम्, इतरेतराश्रयदोषप्रसंगात् । सिद्धेऽतोनुमानात् सर्वज्ञाभावे सर्वसम्बन्धनुपलम्भसंभव-सामर्थ्याद् हेतोर्विपक्षतो व्यावृत्तिः स्यात्, तस्य च विपक्षाद् व्यावृत्तस्य तत्साधकत्वमिति व्यक्तमितरेत-राश्रयत्वम् । भवतु वा सर्वसम्बन्धनुपलम्भसंभवस्तथापि सकलपुरुषचेतोवृत्तिविशेषाणामसर्वज्ञेन ज्ञातु-मशक्तेरसिद्ध सर्वसम्बन्धनुपलम्भ इति न ततो विपक्षव्यावृत्तिनिश्चयो वक्तृत्वस्येति कुतः संदिग्ध-विपक्षव्यावृत्तिकाद् हेतोस्तदभावसिद्धिः ?

नापि स्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भात् तद्व्यतिरेकनिश्चय तस्य स्वपितृव्यपदेशहेतुनाऽप्यनैकान्ति-कत्वात् । न जैवभूतादपि हेतोः साध्यसिद्धिः । तथाभ्युपगमे न कश्चिद् सर्वज्ञाभावमवबुध्यते, वक्तृत्वात्, रम्यापुरुषवत्' इति तदभाववगमानावस्थापि सिद्धिः स्यात् । अथाप्यत्रापि हेतावयं दोषः समानः इति सर्वानुमानोच्छेद । तदयुक्तम्-अन्यत्र विपक्षव्यावृत्तिनिमित्तस्यानुपलम्भव्यतिरेकेण आद्यकप्रमाणस्य सङ्गात्वात् । न चात्रापि तस्य सङ्गावः शक्यं वक्तुम्, तदभावस्य हेतुलक्षणप्रस्तावे वक्ष्यमाणात्वात् ।

न होने से वक्तृत्व हेतु की अपने साध्य के साथ व्याप्ति घट नहीं सकती और व्याप्ति के बिना वक्तृत्व हेतु से सर्वज्ञाभावरूप अपने साध्य की भी सिद्धि दूर है ।

[विपक्षीभूत सर्वज्ञ से वक्तृत्व हेतु की निवृत्ति असिद्ध]

यदि यह माना जाय कि 'सर्वज्ञ पुरुष की वक्ता के रूप में कभी उपलब्धि नहीं है अतः सर्वज्ञ के वक्तृत्व की निवृत्ति सिद्ध होती है' तो यह सगत नहीं है । कारण, 'किसी को भी सर्वज्ञ पुरुष की वक्ता के रूप में उपलब्धि नहीं है' ऐसा तो सम्भव ही नहीं है क्यों कि जो स्वयं सर्वज्ञ है वह अपने में वक्तृत्व की उपलब्धि कर ही लेगा अथवा अन्य सर्वज्ञ पुरुष सर्वज्ञान्तर व्यक्ति में वक्तृत्व का सवेदन कर लेगा, अतः 'किसी को भी सर्वज्ञनिष्ठ वक्तृत्व का उपलम्भ नहीं होता' यह कहना असंभव है ।

यदि यह कहा जाय—'सर्वज्ञ कोई है ही नहीं इस लिये 'सर्वज्ञ को अपने में वक्तृत्व की उपलब्धि होगी' इत्यादि कहना व्यर्थ होने से 'सर्व को सर्वज्ञ की अनुपलब्धि' का पूर्ण संभव है'—तो यह भी ठीक नहीं, कारण—'सर्वज्ञ नहीं है' यह कैसे सिद्ध हुआ ? यदि दूसरे किसी प्रमाण से, तब तो उसी से उसका अभाव सिद्ध हो गया तो सर्वज्ञाभावसिद्धि के लिये अब वक्तृत्व की व्यावृत्ति का प्रदर्शन बेकार है । अगर कहे कि—'हमने जो अनुमान दिखाया है 'विवादास्पदव्यक्ति सर्वज्ञ नहीं है' क्यों कि वक्ता है'—इसी अनुमान से सर्वज्ञाभाव सिद्ध है'—तो इसमें स्पष्ट अन्योन्याश्रय दोष खड़ा है—आपके इस अनुमान से सर्वज्ञाभाव सिद्ध होने पर सर्वसम्बन्धि अनुपलम्भ के संभव बल पर वक्तृत्व हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति सिद्ध होगी और वह सिद्ध होने पर वक्तृत्व हेतु से सर्वज्ञाभाव सिद्ध होगा—इस प्रकार इतरेतराश्रय दोष निर्विवाद है । कदाचित् उदार हो कर हम सर्वसम्बन्धी अनुपलब्धि को मान लेंगे तो भी समस्तपुरुषों की वित्तवृत्ति में क्या है यह विशेषतः जानने में असर्वज्ञ व्यक्ति समर्थ नहीं है अतः सर्वसम्बन्धी सर्वज्ञानुपलब्धि की सिद्धि दूर है । इस प्रकार सर्वज्ञाभाव का विपक्षीभूत सर्वज्ञ से वक्तृत्व हेतु की निवृत्ति सिद्ध न होने से यह सदेह तो कम से कम होगा ही कि 'सर्वज्ञ में वक्तृत्व होता है या नहीं' । जब तक इस सदेह का निराकरण नहीं होगा तब तक वक्तृत्व हेतु से सर्वज्ञ का अभाव कैसे सिद्ध होगा ?

किं च, सर्वज्ञप्रतिपादकप्रमाणभावे तस्याऽसिद्धत्वात् तदभावसाधनायोपन्यस्यमानः सर्वोऽपि हेतुराश्रयासिद्ध इति न तस्मादभावः सिद्धिः । अथ तदग्राहकत्वेन प्रमाणं प्रवर्त्तत इत्याश्रयाऽसिद्धत्वाभावस्तर्हि तत्साधकप्रमाणबाधितत्वात् पक्षस्य न तत्साधनाय हेतुप्रयोगसाफल्यमिति नानुमानावसेयः सर्वज्ञाभावः । अपौरुषेयत्वस्य प्राप्तनन्यायेनाऽसिद्धत्वात् सर्वज्ञप्रणीतत्वानभ्युपगमे शब्दस्य पुरुषदोषसंकात्याऽप्राभाष्याश्च ततोऽपि तदभावसिद्धिः ।

[स्वकीय अनुपलम्भ से विपक्षव्यावृत्तिनिश्चय अशक्य]

केवल आपको 'सर्वज्ञपुरुष वक्ता नहीं होता' इस प्रकार की अनुपलब्धि हो जाय इतने मात्र से सर्वज्ञपुरुष से वक्तृत्व की निवृत्ति का निश्चय नहीं माना जा सकता क्योंकि आपको तो 'यह मेरे पिता है' इस व्यपदेश का निमित्त स्वजनकत्व भी उपलब्ध नहीं है फिर भी आपके पिता में से स्वजनकत्व की निवृत्ति को आप नहीं मानते हैं अतः केवल स्वकीय अनुपलब्धि व्यावृत्ति की व्यभिचारिणी है । जिस हेतु की विपक्षव्यावृत्ति सिद्ध हो ऐसे हेतु से साध्यसिद्धि नहीं मानी जा सकती । फिर भी यदि वह मान ली जाय तब तो "कोई भी पुरुष सर्वज्ञभाव का ज्ञाता नहीं है" क्योंकि वक्ता है जैसे शरीर में घुमता फिरता कोई पुरुष" इस प्रकार के अनुमान प्रयोग में वक्तृत्व हेतु की सर्वज्ञभावज्ञाता रूप विपक्ष से व्यावृत्ति निश्चित न होने पर भी साध्यसिद्धि अनायास हो जायेगी, यानी सर्वज्ञभाव के ज्ञान का अभाव सिद्ध हो जायगा ।

शंका:- यदि प्रत्येक हेतु पर सर्वसम्बन्धी और आत्मसम्बन्धी अनुपलब्धि के विकल्पो का प्रहार करते रहेंगे तो भ्रम हेतु की विपक्षजलहृदादि में अनुपलब्धि पर भी विकल्पयुगल प्रयुक्त दोष समानरूप से सम्भव है-इसका कटु परिणाम यह होगा कि सभी अनुमान बरामायी हो जायेंगे ।

उत्तर:- यह शंका अनुचित है क्योंकि अन्यत्र धूमादिहेतु के अग्नि के अनुमान में तो विपक्षव्यावृत्तिनिर्णायक केवल अनुपलम्भ ही नहीं अपितु वाचकप्रमाण तकवि भी उपस्थित है । प्रस्तुत में, विपक्षीभूत सर्वज्ञ में वक्तृत्व का सङ्काप माना जाय तो उसमें कोई वाचक प्रमाण का सङ्काप आप नहीं कह सकते क्योंकि सर्वज्ञ में वक्तृत्वसवन्ध का कोई प्रमाण वाचक नहीं है यह तो हम सर्वज्ञसाधक हेतु प्रयोग में आगे चल कर दिखायेंगे ।

[सर्वज्ञाभावसाधक हेतु में आश्रयासिद्धि दोष]

यह भी सोचिये कि जब आपके मत में सर्वज्ञप्रतिपादक कोई प्रमाण नहीं है तो वक्तृत्व हेतु का आश्रय पक्ष सर्वज्ञ स्वयं असिद्ध होने से उसके अभाव को सिद्ध करने के लिये जो कोई हेतु आप दिखायेंगे वह वैचारा आश्रयासिद्ध हो जायगा । यदि कहेंगे कि सर्वज्ञ के ग्राहकरूप में प्रमाण की प्रवृत्ति होती है अतः हेतु का आश्रय सर्वज्ञ असिद्ध नहीं है-तब तो उसी सर्वज्ञसाधकप्रमाण से आप का पक्ष यानी सर्वज्ञाभाव, बाधित होने से उसकी सिद्धि के लिये हेतुप्रयोग निष्फल है । सारांश, सर्वज्ञ का अभाव अनुमान से भी वृद्धिगम्य नहीं है ।

शब्द से भी सर्वज्ञाभाव की सिद्धि दूर है । कारण, शब्दप्रामाण्यप्रयोजकरूप में आगकित अपौरुषेयत्व की तो पूर्वोक्त न्याय से, असिद्धि हो गयी है । अब यदि शब्दप्रतिपादक को सर्वज्ञ नहीं मानें तो उन शब्दों में पुरुषदोषों का संक्रमण सम्भव होने से प्रामाण्य नहीं रहूँगा तो उन अप्रामाणिक शब्दों से सर्वज्ञाभाव की सिद्धि की आपा ही कहाँ ? ।

न च तदभावाभिधायकं किञ्चिद् वेदवाक्यं श्रूयते, केवलं तद्भावाऽऽवेदकवेदवचनोपलब्धिर-
विगानेन समस्ति-

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यक्षुः स श्रुणोत्यकर्णः ।

स वेति विश्वं नहि तस्य वेत्ता तमाहुरग्यं पुरुषं महान्तम् ॥ [श्वेताश्व० ३-१९]
तथा हिरण्यगर्भं प्रकृत्य "सर्वज्ञः०" इत्यादि । न च स्वरूपेऽर्थे तस्याऽप्राप्ताप्यम्, तत्र तत्प्राप्ताप्यस्य
प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । तस्य शब्दादपि तदभावसिद्धिः ।

नाऽप्युपमानात् तदभावावगमः, यत् उपमानोपमेययोरध्यक्षात्वे सादृश्यालम्बनमुदेति, अन्यथा—

तस्माद् यत् स्मर्यते तत् स्यात् सादृश्येन विशेषितम् ।

प्रमेयमुपमानस्य सादृश्यं वा तदन्वितम् ॥ [श्लो. वा उपमा०-३७]

इत्यभिधानात् प्रत्यक्षेणोपमानोपमेययोरग्रहणे उपमेयस्मरणाऽसम्भवात् कथं स्मर्यमाणपदार्थविशिष्टं
सादृश्यम् सादृश्यविशिष्टं वा स्मर्यमाणं वस्तु उपमानविषयः स्यात् ? तस्माद्विद्वान्निमित्तोपमानभूताशेष-
पुरुषप्रत्यक्षत्वम्, उपमेयाशेषान्यकालमनुष्यवर्गसाक्षात्करणं चावश्यमभ्युपगमनीयम्, तदभ्युपगमे च
स एव सर्वज्ञ इति कथमुपमानात् तवभावावगमो युक्तः ? अतो यदुक्तम्—[श्लो. वा. सू. २-११३]

'यज्ज्जातीयैः प्रमाणैस्तु यज्ज्जातीयार्थदर्शनम् । दृष्टं सम्प्रति लोकस्य तथा कालान्तरेऽप्यसूय ॥'
तन्निरस्तम्, उपमानस्योक्तन्यायेनात्र वस्तुन्यवृत्तः ।

[सर्वज्ञ वेदवचन से प्रसिद्ध है]

दूसरी बात यह है कि—सर्वज्ञाभाव का प्रतिपादक तो कोई भी वेदवाक्य नहीं है, बल्कि दूसरी
ओर उसके सम्झाव का उद्घोषक अनेक वेदवचन निर्विवाद उपलब्ध होते हैं । जैसे कि श्वेताश्वतर
उपनिषद् में कहा है—

'जिस को हाथ-पैर नहीं है, जो जवन एवं ग्रहीता है, तथा बिना चक्षु ही देखता है, बिना
श्रोत्र ही सुनता है, जो समग्र विश्व को जानता है किन्तु उसको जानने वाला कोई नहीं है, ऐसे पुरुषा-
ग्रणी को महान कहते हैं' ।

तथा हिरण्यगर्भ को उद्देश कर कहा गया है कि 'वह सर्वज्ञ है सर्वविद् है' इत्यादि । इन
वेदवचनों को यथाश्रुत अर्थ में अप्रमाण नहीं कह सकते क्योंकि इनका प्रामाण्य हम आगे चल कर
बताने वाले हैं । अतः फलित होता है कि शब्द प्रमाण से सर्वज्ञ का अभाव सिद्ध नहीं है ।

[उपमानप्रमाण से सर्वज्ञाभाव की सिद्धि टुप्कर]

उपमानप्रमाण से भी सर्वज्ञ का अभाव नहीं जाना जा सकता, कारण, उपमान और उपमेय
का प्रत्यक्ष प्रसिद्ध हो तब सादृश्य के निमित्त से उपमान प्रमाण का उद्भव होता है । यदि ऐसा न
माना जाय तो—

'शव्य के प्रत्यक्ष से जिस वेनु का स्मरण होता है वही वेनु गवयमादृश्य से विशिष्टरूप में,
अथवा उस वेनु से विशिष्ट सादृश्य-उपमान प्रमाण का प्रमेय (यानी ग्राह्य) होता है" इस कथनानु-
सार प्रत्यक्ष से उपमान और उपमेय का ग्रहण नहीं होगा तो उपमेय का स्मरण जो कि आवश्यक है
उसका संभव न होने से स्मृति में उपस्थित वेनु से विशिष्ट सादृश्य अथवा सादृश्य से विशिष्ट ही

नाप्यर्थापत्तिस्तदभावावेगम, तस्याः प्रमाणत्वेऽनुमानेऽन्तर्भूतत्वात् । तथाहि—‘दृष्टः श्रुतो वाऽर्थोऽन्यथा नोपपद्यत इत्यष्टादर्थकल्पनाऽर्थापत्तिः’ [सीमा० शाबर० सू० ५ पृ० ८, प० १७] । नचासावर्थोऽन्यथानुपपद्यमानत्वानवगमे अदृष्टार्थपरिकल्पनानिमित्तम्-अन्यथा स येन विनोपपद्यमानत्वेन निश्चितस्तमपि परिकल्पयेत्, येन विना नोपपद्यते तमपि वा न कल्पयेत्-अनवगतस्यान्यथानुपपद्यत्वेन अर्थापत्त्युत्थापकस्यार्थस्यान्यथानुपपद्यमानत्वे सत्पप्यदृष्टार्थपरिकल्पकत्वाऽसंभवात्, समवे लिंग-स्याप्यनिश्चितनियमस्य परोक्षार्थानुमापकत्वं स्यादिति तदपि नार्थापत्त्युत्थापकादर्थो भिद्येत ।

स चान्यथानुपपद्यमानत्वावगमस्तस्यार्थस्य न भूयोदर्शननिमित्तः सपक्षे, अन्यथा ‘लोहलेख्यं वज्रम्, पाथिवत्वात्, काष्ठवत्’ इत्यत्रापि साध्यसिद्धिः स्यात् । नापि विपक्षे तस्यानुपपत्त्यनिमित्तोऽसौ,

स्तुति-उपस्थित येन रूपं वस्तु उपमान प्रमाण का विषय कैसे होगा ? अब यदि आप उपमान प्रमाण से अपूर्ण प्रत्यक्ष वाले वर्तमान सकल अल्पज्ञपुरुष की भांति अतीत-अनागत सभी पुरुष को अपूर्णप्रत्यक्षवाले सिद्ध करना चाहते हो तो यहाँ वर्तमानकालीन सकल पुरुष उपमान हुआ और अतीतानागत सकल पुरुष उपमेय हुआ-उन सभी का यानी अतीत-वर्तमान-अनागत सकल पुरुषों का साक्षात्कार मानना आपके लिये प्रावश्यक हो गया । यदि यह मान लिया तब तो ऐसे साक्षात्कार का कर्ता ही सर्वज्ञ सिद्ध हुआ फिर उपमान प्रमाण से सर्वज्ञ का अभाव मानना कहाँ तक उचित होगा ? इसलिये, अतीत-अनागतकालीन लोगों के ज्ञान में वर्तमानकालीन लोगों के ज्ञान की तुल्यता को सिद्ध करने के लिये आपने श्लोक, वार्तिक में जो यह कहा है कि-“वर्तमान लोगों में जिसप्रकार के प्रमाणों से जिसप्रकार का अर्थ दर्शन दिखा जाता है, अतीतानागत काल में भी वह ऐसा ही होता था”—यह आपका कथन ध्वस्त हो जाता है, क्योंकि उपरोक्त रीति से प्रस्तुत विवादास्पद विषय में उपमान प्रमाण की प्रवृत्ति ही शक्य नहीं है, कारण, वर्तमान में सकल पुरुषों के प्रत्यक्ष का संभव नहीं है ।

[अनुमान में अन्तर्भूत अर्थापत्ति स्वतन्त्र प्रमाण ही नहीं है]

अर्थापत्ति प्रमाण से सर्वज्ञाभाव का पता नहीं लग सकता । कारण, यदि वह प्रमाण मानी जाय तो भी उसका अनुमान में ही अन्तर्भाव हो जाता है । वह इस प्रकार—

“देखा हुआ या सुना हुआ अर्थ अन्य प्रकार से उपपन्न न होने पर अदृष्ट अर्थ की कल्पना की जाय-यही अर्थापत्ति है” यह शाबरभाष्य का वचन है । इससे तो यह फलित होता है कि जिस अर्थ की अन्यथानुपपत्ति अज्ञात हो वह अदृष्ट-कल्पना का निमित्त नहीं बन सकता । अन्यथा, यदि अन्यथानुपपत्तिज्ञान विना भी वह अदृष्टार्थकल्पनानिमित्त होगा तो जिस के विना उसकी उपपत्ति निश्चित है उस अर्थ की भी कल्पना करा देगा क्योंकि अन्यथानुपपत्ति न हो या अज्ञात हो दोनों में कोई फर्क नहीं है । अथवा जिसके विना उसकी अनुपपत्ति है किंतु अज्ञात है उसकी भी कल्पना नहीं करायेगा क्योंकि अर्थापत्ति का उपस्थापक अर्थ, अन्यथानुपपत्ति के होने पर भी अन्यथा अनुपपन्न है इस प्रकार से ज्ञात नहीं होगा तब तक वह अदृष्टार्थ की कल्पना का निमित्त बने यह संभव नहीं है । यदि संभव हो, तब अनुमान में भी, जिस लिंग का अपने साध्य के साथ नियम ज्ञात नहीं है वह भी परोक्ष अर्थ के अनुमान को जन्म देगा, इस प्रकार अनुमान और अर्थापत्ति के प्रयोजक क्रमशः लिंग और अर्थ में क्या अन्तर रहा ? -

व्यतिरेकनिश्चायकत्वेनानुपपन्नस्य पूर्वमेव निश्चिद्वत्वात् । किन्तु, विपर्यये तद्बाधकप्रमाणनिमित्तः, तच्च बाधकं प्रमाणमर्थापत्तिप्रवृत्तेः प्रागेवानुपपन्नमानस्यार्थस्य तत्र प्रवृत्तिमवश्युपगन्तव्यम्, अन्यथाऽर्थापत्त्या तस्यान्यथानुपपन्नमानत्वावगमेऽभ्युपगम्यमाने यावत् तस्यान्यथानुपपन्नमानत्वं नावगतं न तावदार्थापत्तिप्रवृत्तिः ।

अत एव युक्तम्—[श्लो० वा० सू० ५—अर्थापत्ति० ३०—३३]

अविनाभावित्वात् तद्वै परिगृह्यते । न प्रागवगतैत्येवं सत्यप्येषा न कारणम् ॥

तेन सम्बन्धवेलायां सम्बन्धस्यतरो द्रुवम् । अर्थापत्त्येव मन्तव्यः पश्चादस्त्वनुमानता ॥

इत्यादि, तस्मिन्स्तम्भे, एवमभ्युपगमेऽर्थापत्तेरनुत्थानस्य प्रतिपादितत्वात् ।

स च तस्य पूर्वमन्यथानुपपन्नमानत्वावगमः किं दृष्टान्तधर्मिप्रवृत्तप्रमाणसंपाद्यः, आहोस्वित् स्वसाध्यधर्मिप्रवृत्तप्रमाणसंपाद्य इति ? तत्र यद्याद्यः पक्षस्तदाऽत्रापि वक्तव्यम्—किं तत् दृष्टान्तधर्मिणि प्रवृत्तं प्रमाणं साध्यधर्मिण्यपि साध्याऽन्यथानुपपन्नत्वं तस्यार्थस्य निश्चाययति, आहोस्वित् दृष्टान्तधर्मिण्येव ? तत्र यद्याद्यः पक्षः तदाऽर्थापत्त्युत्थापकस्याऽर्थस्य लिख्य वा स्वसाध्यप्रतिपादनव्यापारं प्रति न कश्चिद् विशेषः । अथ द्वितीयः, स न युक्तः, न हि दृष्टान्तधर्मिणि निश्चितस्वसाध्यान्यथानुपप-

[विपक्षबाधकप्रमाण से अन्यथानुपपत्ति का बोध]

अर्थापत्ति के प्रस्ताव में, अर्थ की अन्यथानुपपत्ति का बोध आवश्यक है यह निश्चित हुआ, अब वह किस निमित्त से होगा यह सोचिये—सपक्ष में बार बार कल्पनीय अदृष्ट अर्थ का उस अर्थ के साथ साहचर्य निमित्त नहीं है, क्योंकि पार्थिवत्व और लोहलेख्यत्व का काष्ठादि में अनेकता, सहचार दृष्ट होने पर भी पार्थिवत्व हेतु से वज्र में लोहलेख्यत्वरूप साध्य की सिद्धि नहीं होती । यदि केवल अनेकता सहचारदर्शन मात्र निमित्त होता तब तो वज्र में भी लोहलेख्यत्व की सिद्धि होने की आपत्ति होती । 'विपक्ष में अदर्शन' यह भी अन्यथानुपपत्तिगमक नहीं है, कारण—विपक्ष में अभाव का निश्चय केवल अदर्शनमात्र से शक्य नहीं है यह निषेध तो पहले भी किया जा चुका है । सच बात यह है कि विपक्ष में बाधक प्रमाण का सम्भाव ही अन्यथानुपपत्ति का बोध हो सकता है । विपक्ष में 'कल्पनीय अर्थ के बिना अनुपपन्नमान अर्थ' की सत्ता में बाध करने वाले प्रमाण की प्रवृत्ति भी अर्थापत्ति प्रमाण की प्रवृत्ति के पहले ही माननी होगी । ऐसा न मानकर अर्थापत्ति से ही उसकी अनुपपन्नमानता का बोध मानेंगे तो यह अन्यायान्त्रय बोध होगा कि जहाँ तक अन्यथानुपपत्ति का बोध नहीं हुआ है वहाँ तक अर्थापत्ति की प्रवृत्ति नहीं होगी और जहाँ तक अर्थापत्ति की प्रवृत्ति नहीं होगी वहाँ तक अर्थापत्ति-प्रयोजक अर्थ की अन्यथा-अनुपपत्ति का बोध नहीं होगा । फलतः अर्थापत्ति की प्रवृत्ति ही रुक जायेगी ।

श्लोक वार्तिक में अनुमान से अर्थापत्ति को भिन्न प्रमाण सिद्ध करने के लिये जो यह कहा गया है कि—'अर्थापत्ति से अदृष्ट अर्थ कल्पना के बाद ही, अनुपपन्नमान अर्थ के साथ उसका अविनाभाव गृहीत होता है, उसके पूर्व वह विद्यमान होने पर भी ज्ञात नहीं होता, अतः वह अनुमान उद्भावक नहीं होता है । अतः अविनाभाव सबध के ग्रहण काल में दो में से एक सबधी का भान अर्थापत्ति से ही मानना होगा । हाँ, तत्पश्चाद् अविनाभाव ज्ञात हो जाने पर वहाँ अनुमान हो सकता है ।' इत्यादि यह भी उपरोक्त अन्यायान्त्रय बोध से ध्वस्त हो जाता है । क्योंकि, यहाँ अर्थापत्ति का उत्थान असंभव है यह कहा जा चुका है ।

समानत्वोऽर्थोऽन्यत्र साध्यधर्मिणि तथा भवति । न च तथात्वेनाऽनिश्चितः स साध्यधर्मिणि स्वसाध्यं परिकल्पयतीति युक्तम्, अतिप्रसंगात् ।

अथ लिङ्गस्य दृष्टान्तधर्मिप्रवृत्तप्रमाणवशात् सर्वोपसंहारेण स्वसाध्यनियतत्वनिश्चयः, अर्थापत्त्यु-
-त्थापकस्य स्वार्थस्य स्वसाध्यधर्मिण्येव प्रवृत्तात् प्रमाणात् सर्वोपसंहारेणादृष्टार्थान्यथानुपपद्यमानत्वनि-
-श्चयः, इति लिङ्गाऽर्थापत्त्युत्थापकबोधः । नास्माद् भेदादर्थोपत्तेरनुमानं भेदमासादयति । अनुमानेऽपि
स्वसाध्यधर्मिण्येव विपर्ययाद्धेतुव्यावर्तकत्वेन प्रवृत्तं प्रमाणं सर्वोपसंहारेण स्वसाध्यनियतत्वनिश्चायकम-
-न्युपगन्तव्यम्, अन्यथा 'सर्वमनेकान्तात्मकम्, सत्त्वाद्' इत्यस्य हेतोः पक्षीकृतवस्तुव्यतिरेकेण दृष्टा-
-न्तधर्मिणोऽभावात् कथं तत्र प्रवर्तमानं बाधकं प्रमाणमनेकान्तात्मकत्वनियतत्वमवगमयेत् सत्त्वम् ? ।

[लिङ्ग और साध्य के बिना अनुपपन्न अर्थ-दोनों में विशेषाभाव]

अर्थापत्ति के उत्थान में अन्यथानुपपत्ति का बोध प्रथम अपेक्षित है यह निश्चित हो जाने के
बाद यह भी सोचना होगा कि वह बोध दृष्टान्त में दिखाये गये धर्मों के विषय में जो प्रमाण प्रवृत्त
होगा, उससे सम्पन्न होगा ? अथवा अपने साध्य का जो धर्म है उसमें प्रवृत्त होने वाले प्रमाण
से सम्पन्न होगा ? यदि अन्यथानुपपत्ति का पूर्व निश्चय दृष्टान्तधर्मिप्रवृत्तप्रमाण से सम्पन्न होने का
पहला विकल्प मान्य करें तो यहाँ भी दो कल्पना है- १- दृष्टान्तधर्मों में प्रवृत्त प्रमाण, साध्यधर्मों में भी
'यह अर्थ अमुक साध्य के बिना यहाँ अनुपपन्न है' इस प्रकार का निश्चय उत्पन्न करेगा ? या २-
केवल दृष्टान्त धर्मों में ही वैसा निश्चय उत्पन्न करेगा ? यदि प्रथम कल्पना का स्वीकार किया जाय
तो अर्थापत्ति का उत्पापक अर्थ और अनुमान का प्रयोजक लिङ्ग इन दोनों में अपने अपने साध्यों को
प्रतिपादित करने के ढंग में कोई अन्तर नहीं रहा । कारण, अन्यथानुपपत्ति का दृष्टान्त में ग्रहण और
पक्ष-धर्मों में साध्य का आपादन उभयत्र समान है । दूसरी कल्पना का स्वीकार भी उचित नहीं है
क्योंकि दृष्टान्त के धर्मों में साध्य के बिना उपपन्न न होने वाले अर्थ का तद्रूप से निश्चय दृष्टान्त के
धर्मों में साध्य की कल्पना में उपयोगी हो सकता है किन्तु साध्यधर्मों को उससे क्या लाभ हुआ ?
वहा तो अन्यथानुपपत्ति का बोध न होने से साध्य की कल्पना का अनुत्थान ही रहेगा । अर्थ की साध्य
के बिना अनुपपत्ति का साध्यधर्मों में जहा-तक निश्चय न हो वहा तक उस अर्थ से साध्यधर्मों में अपने
साध्य की कल्पना की जाय यह जरूरी उचित नहीं है, क्योंकि तब तो किसी भी अर्थ से किसी भी
धर्मों में किसी भी प्रकार के साध्य की कल्पना कर सकने का अतिप्रसंग बायेगा ।

[दृष्टान्तधर्मों और साध्यधर्मों के भेद से भेद असिद्ध]

यदि दूसरे विकल्प में यह कहा जाय कि- "लिङ्ग में जो स्वसाध्यनियतत्व अर्थात् अपने साध्य
से निरूपित व्याप्ति है उसका निश्चय दृष्टा त धर्मों में प्रवर्तमान प्रमाण के बल पर सर्वोपसंहार से
यानी सर्वत्र हो जाता है, प्रमाण प्रवृत्ति केवल दृष्टान्त धर्मों में होती है किन्तु व्याप्तिग्रह सनिकर्ष-
विशेष से घूम-अग्नि के सभी अधिकरण के विषय में हो जाता है । अर्थापत्तिस्थल में कुछ अन्तर यह
है कि यहाँ साध्यधर्मों में जो प्रमाण प्रवृत्त होता है, उससे अर्थापत्ति उत्पापक अर्थ का अपने साध्य
अदृष्टार्थ के साथ नियतत्व सर्वोपसंहारेण अवगत होता है । इस प्रकार अर्थापत्ति में और अनुमान में
क्रमशः स्वसाध्यधर्मों में प्रमाण-प्रवृत्ति और दृष्टान्तधर्मों में प्रमाणप्रवृत्ति होने का अन्तर है ।"-प्रति-
पक्षी कहता है कि-यह अन्तर भेदापादक अन्तर नहीं है यानी इतने मात्र भेद से अर्थापत्ति से अनुमान

न च साध्यधर्माणि दृष्टान्तधर्माणि च प्रवर्तमानेन प्रमाणेनाऽर्थापत्त्युत्थापकारार्थस्य लिङ्गस्य च यथाकर्म प्रतिबंधो गृह्यत इत्येतावन्मात्रेणाऽर्थापत्त्यनुमानयोर्भेदोऽभ्युपगंतुं युक्तः, अन्यथा पक्षधर्मत्व-सहितहेतुसमुत्थावनुमानाद् तद्वहितहेतुसमुत्थमनुमानं प्रमाणान्तरं स्यादिति प्रमाणवद्कबाहो विक्षीयते । 'नियमवतो लिगाद् परोक्षार्थप्रतिपत्तेरविशेषाद् न ततस्तद् मिश्रम्' इत्यभ्युपगमे स्वसाध्यविनाभूता-दर्थार्थप्रतिपत्तेरविशेषादनुमानादर्थपत्तेः कथं नाभेदः ? ।

तदेव प्रमाणत्वेऽर्थापत्तेरनुमानेऽन्तर्भावोऽनुमानस्य सर्वज्ञाभावप्रतिपादकस्य निषेधाद् तन्नि-
षेधे चार्थापत्तेरपि तदभावग्राहकत्वेन निषेधात्तार्थापत्तिसमधिगम्योऽपि सर्वज्ञाभावः ।

अभावाख्यं तु प्रमाणप्रमाणत्वादेव न तदभावसाधकम् । प्रमाणात्वेऽपि किमात्मनोऽपरिणामल-
क्षणं तद्, आहोस्त्विदम्यवस्तुविज्ञानलक्षणमिति ? तत्र यस्मात्प्रमाणपरिणामलक्षणं तदभावसाधकमिति पक्षः
स न युक्तः, तस्य सत्त्वेनाऽभ्युपगमे परचेतोवृत्तिविशेषेऽपि सङ्काचेनानैकान्तिकात्वाद् । अथाभ्यविज्ञान-
लक्षणमिति पक्षः, सोऽप्यसंबद्धः, अतः सर्वज्ञत्वादन्यद् यदि किञ्चिज्ज्ञातं, तद्विषयं ज्ञानं तदभ्यज्ञानं-तथा

का भेद फलित नहीं होता । कारण, अनुमान में भी यह तो मानना ही होगा कि कभी कभी अपने
साध्यधर्मों में ही, साध्य ध्यतिरेक द्वारा हेतु की व्यावृत्ति दिखाने में प्रवर्तमान प्रमाण सर्वोपसहारेण
स्वसाध्यनियतत्व का निश्चय उत्पन्न करता है । यदि यह नहीं माने तो आपको एक अनुपपत्ति यह
होगी कि-‘सभी वस्तु अनेकान्तात्मक है क्योंकि सद् है’ इस अनुमान में सत्त्व हेतु की पक्षकुक्षि में
तमाम वस्तु प्रविष्ट हो जाने से कोई दृष्टान्तधर्म ही क्या नहीं तो अनुमान में स्वसाध्यनियतत्व का
निश्चय केवल दृष्टान्तधर्मों में ही प्रवर्तमान प्रमाण से होने का मानने वालों के मत में यहाँ प्रस्तुत
में सत्त्व हेतु का अनेकान्तात्मकत्वरूप स्वसाध्यनियतत्व अवगत कराने वाला, विपक्ष में, बाधक कौन सा
प्रमाण होगा जो दृष्टान्तधर्मों में प्रवृत्त होकर साध्य का बोध करायेगा ?

[हेतुभेद से अनुमानप्रमाणभेद की आपत्ति]

यह उचित नहीं है कि अर्थापत्ति उत्थापक अर्थ का प्रतिबन्ध साध्यधर्मों में गृहीत होता है और
लिङ्ग का व्याप्तिग्रह दृष्टान्तधर्मों में होता है इतने भेद मात्र से अर्थापत्ति-अनुमान का सर्वथा भेद मान
लिया जाय । क्योंकि इस तरह प्रमाणभेद मानने पर तो पक्षधर्मताविशिष्ट हेतु से उत्पन्न अनुमान
और पक्षधर्मता रहित हेतु से उत्पन्न अनुमान इन दोनों का भी भेद मान कर अलग अलग प्रमाण मानने
पर वद् प्रमाण सख्या का अवधारणवाद तितर बितर हो जायेगा । यदि वहाँ ऐसा तर्क किया जाय-‘दोनों
जगह यह समानता है कि व्याप्तिविशिष्ट लिङ्ग से ही परोक्ष अर्थ का मान होता है, अतः पक्षधर्मता
से शून्य और अशून्य हेतुद्वय जनित अनुमानद्वय में भेद नहीं हो सकता’-तो अर्थापत्ति-अनुमान
स्थल में भी यह तर्क समान है कि दोनों जगह स्वसाध्य के अविनाभूत पदार्थ (चाहे वह अर्थापत्ति
उत्थापक अर्थ हो या लिङ्ग हो) से परोक्ष अर्थ का मान होता है । जब तर्क समान है तो अर्थापत्ति
और अनुमान का भी भेद क्यों न माना जाय ? ।

उपरोक्त का सार यह है कि अर्थापत्ति प्रमाणरूप होने पर अनुमान प्रमाण में उसका अन्त-
र्भाव हो जाता है और सर्वज्ञाभाव प्रतिपादक अनुमान का निषेध पहले किया गया है अतः उसके
निषेध से, सर्वज्ञाभावग्राहक अर्थापत्ति का भी निषेध फलित हो जाने से यह निष्कर्ष मानना चाहिये
कि सर्वज्ञाभाव अर्थापत्तिगम्य भी नहीं है ।

अत्रापि वक्तव्यम्—किं सकलदेशकालव्यवस्थितपुरुषाधारं किञ्चिज्ज्ञत्वमभ्युपगम्यते, आहोस्वित्कतिपय-पुरुषव्यक्तिसमाश्रितमिति? तत्र यदि समस्तदेशकालाश्रितपुरुषाधारं किञ्चिज्ज्ञत्वं तद्विषयं ज्ञानं तदन्यज्ञानं, तत् सर्वज्ञाभावप्रसाधकम्, तदयुक्तम्,—सकलदेश-कालव्यवस्थितपुरुषपरिवृत्तासाक्षात्करणव्यतिरेकेण तदाधारस्य किञ्चिज्ज्ञत्वस्य विषयोक्तुं शक्यते न तद्विषयस्य तदन्यज्ञानस्य सर्वज्ञाभावावगमनिमित्तत्वं युक्तम्, सर्वदेशकालव्यवस्थितादोषपुरुषसाक्षात्करणे च स एव सर्वदर्शी इति न तदभावाभ्युपगमः श्यान् ।

अथ कतिपयपुरुषव्यक्तियवस्थितं किञ्चिज्ज्ञत्वं तदन्यत्, तद्विषयं ज्ञानं तदन्यज्ञानं सर्वज्ञाभावा-ऽऽवेदकम् तद्व्ययुक्तम्, तज्ज्ञानात् तदभावावगमे कतिपयपुरुषव्यवस्थितस्यैव सर्वज्ञत्वाभावः सिध्येत्, न सर्वत्र सर्वदा सर्वपुरुषेषु, तथा च सिद्धसाधनम्, अस्मान्निरपि कुत्रचित् कस्यचिद् रथ्यापुष्पादेरसर्वज्ञ-त्वेनाभ्युपगमात् ।

[अभावप्रमाण से सर्वज्ञ का प्रतिषेध अशक्य]

जो लोग अभावप्रमाण मानते हैं उनका वह प्रमाण वास्तव में प्रमाण ही न होने से सर्वज्ञा-भावसाधक नहीं हो सकता। कदाचित् उसे प्रमाण माना जाय तो भी सर्वज्ञाभावसिद्धि के विषय में वह विकल्पसह्य नहीं है। जैसे कि—उसके ऊपर दो विकल्प हैं—१ आत्मा का ज्ञानरूप में अपरिणाम-रूप वह है या २. अन्यवस्तु के विज्ञानस्वरूप वह है? [पहले, अभावप्रमाण के ये दो प्रकार होते हैं यह दिखाया है] यदि प्रथम विकल्प—ज्ञानरूप में आत्मा के अपरिणामरूप अभावप्रमाण सर्वज्ञा-भावसाधक है यह माना जाय तो वह युक्तिसगत नहीं है, क्योंकि इसमें अनैकान्तिक दोष का संचार है जैसे—परकीय चेतोवृत्ति के ज्ञानरूप से अपनी आत्मा का परिणमन नहीं होता फिर भी परकीय चित्तवृत्ति को आप असत् नहीं, सत् मानते हैं।

[अन्यविज्ञानस्वरूप अभावप्रमाण का असंभव]

यदि दूसरे विकल्प में सर्वज्ञाभाव साधक अभावप्रमाण अन्य विज्ञानरूप माना जाय तो यह भी संभवरहित है, क्योंकि, सर्वज्ञत्व से अन्य किञ्चिज्ज्ञत्व [अल्पज्ञत्व] और तद्विषयक ज्ञान यह अन्य विज्ञान—ऐसा आपका अभिप्राय यहाँ हो तो यहाँ हमें दो विकल्प दिखाना है कि सकलदेशवर्ती सर्व-कालीन पुरुषों में आश्रित किञ्चिज्ज्ञत्व को यहाँ आप प्रस्तुत करना चाहते हैं या कुछ अल्प पुरुष व्यक्ति में आश्रित किञ्चिज्ज्ञत्व को? यदि प्रथम विकल्प में, सर्वदेश-कालवर्तीपुरुष समाश्रित जो किञ्चि-ज्ज्ञत्व, तद्विषयक ज्ञान यही अन्यज्ञान अभावप्रमाणरूप हुआ और इसको आप सर्वज्ञाभाव का साधक मान रहे हो तो वह युक्तिसह्य है क्योंकि जब तक सर्वदेश-काल में रहे हुए सकल पुरुषपर्यदा का साक्षात्कार न किया जाय तब तक उनमें रहा हुआ किञ्चिज्ज्ञत्व अपने ज्ञान को गोचर न हो सकने से ऐसा किञ्चिज्ज्ञत्वविषयक ज्ञानात्मक अन्य ज्ञान सर्वज्ञाभाव के बोध का निमित्त कभी नहीं हो सकता। यदि सर्वदेशकालवर्तीपुरुष के साक्षात्कार को शक्य माना जाय तब तो ऐसा साक्षात्कार करने वाला पुरुष ही सर्वज्ञ-सर्वदर्शी सिद्ध हो जाने से उसका अभाव मान लेना श्रेयस्कर नहीं है।

यदि कई एक पुरुषों में रहे हुए किञ्चिज्ज्ञत्व का 'अन्य' शब्द से ग्रहण किया जाय और तद्विष-यकज्ञानरूप तदन्यज्ञान को सर्वज्ञाभावसाधक कहा जाय—तो यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि इस प्रकार के तदन्यज्ञान से सर्वज्ञत्वाभाव सिद्ध होने पर भी वह सर्वज्ञाभाव कई एक पुरुषों में रहा हुआ ही

अथ सर्वज्ञत्वादन्यः तदभावः, तद्विषयं ज्ञान तदन्यज्ञानं, तदाऽत्रापि किं 'सर्वदा सर्वत्र सर्वः सर्वज्ञो न' इत्येवं तत् प्रवर्तते, उत 'कुत्रचित् कदाचित् कश्चित् सर्वज्ञो न' इत्येवं? तत्र नाद्यः पक्षः, सकलदेशकालपुरुषाऽसाक्षात्करणे तदाधारस्य तदभावस्यावर्णयितुमशक्यत्वात्; प्रवेशाऽप्रत्यक्षीकरणे तदाधारस्य घटाभावस्येव। तत्साक्षात्करणे च तदेव सर्वज्ञत्वम्, इति न तदभावसिद्धिः। अथ द्वितीयः पक्षः, तदा न सर्वत्र सर्वदा-सर्वज्ञाभावसिद्धिरिति तदेव सिद्धसाधनम्। 'प्रमाणवंचकनिवृत्तस्तदभावज्ञानम्' इत्यादि सर्वं प्रतिबिहितमिति नाभावप्रमाणादपि तदभावावगमोऽभ्युपगन्तुं युक्तः।.....

इत्यादि यत् तदप्यविहितपरिभिप्रायस्य सर्वज्ञत्वादिनोऽभिधानम्।

यतो नास्माकं 'अतीन्द्रियसर्वज्ञादिपदार्थबाधकं प्रत्यक्षादिप्रमाणं स्वतन्त्रं प्रवर्तते' इत्यभ्युपगमः, अतीन्द्रियेषु स्वतन्त्रस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणस्य नववसिष्ठितप्राप्तनदोषदुष्टत्वेन प्रवृत्त्यसम्भवात्। किंतु, प्रसंगसाधनाभिप्रायेण सर्वत्र सर्वज्ञप्रतिक्षेपप्रतिपादकं युक्तिजालमभिहितं यथार्थमभिधानशुद्धहिद्भिर्न-

सिद्ध होगा, किंतु सर्वत्र सर्वदा सर्वपुरुषो मे सर्वज्ञाभाव सिद्ध नहीं होगा। यह तो सिद्ध साधन हुआ यानी हमारी ही इष्टसिद्धि हुई क्योंकि कही पर किसी एक शेरों आदि में भटकते हुए पुरुषादि को हम भी सर्वज्ञ मानने के लिये तय्यार नहीं है।

[सर्वज्ञत्वाभावज्ञानरूप अन्यज्ञान से सर्वज्ञाभावासिद्धि अशक्य]

यदि 'तदन्यज्ञान' शब्द से, सर्वज्ञत्व से अन्य जो उसीका अभाव-तद्विषयकज्ञान को लिया जाय तो यहाँ भी पूर्ववत् दो विकल्प हैं-१ ऐसा तदन्यज्ञान 'सर्वत्र सर्वदा कोई भी सर्वज्ञ नहीं है' इस रूप में प्रवृत्त मानते हैं या-२, 'कही पर कोई काल में कोई एक सर्वज्ञ नहीं है' इस रूप में? प्रथम विकल्प युक्त नहीं है क्योंकि, जैसे देशविशेष का प्रत्यक्ष न होने पर तदाश्रित घटाभाव का प्रत्यक्ष नहीं होता उसी प्रकार सर्वदेशकालवर्ती सर्वपुरुष का प्रत्यक्ष न होने पर तदाश्रित सर्वज्ञत्व का अभाव भी नहीं जाना जा सकता। यदि किसी को सर्वदेशकालवर्ती पुरुषों का साक्षात्कार मान लिया जाय तब तो उसकी सर्वज्ञता सिद्ध हो जाने से उसका अभाव सिद्ध नहीं हो सकेगा। द्वितीय पक्ष भी अयुक्त है क्योंकि इसमें सर्वत्र सर्वदा सर्वपुरुषों में सर्वज्ञत्व का अभाव तो सिद्ध नहीं होता किंतु कही पर किसी काल में कोई एक पुरुष में सर्वज्ञता का अभाव सिद्ध होता है जिसमें हमारे इष्ट की सिद्धि होने से सिद्ध साधन दोष अनिवार्य है।

सर्वज्ञवादी की ओर से की गयी उपरोक्त चर्चा का सार यह है कि- 'सर्वज्ञ के विषय में पांचों प्रमाण निवर्त्तमान होने से सर्वज्ञ के अभाव का ज्ञान हाता है' ऐसा जो प्रतिवादी का कहना है इसका पूरे जोर से प्रतीकार कर देने से अभावप्रमाण से भी सर्वज्ञ के अभाव का बोध आदर योग्य नहीं है।

नास्तिक कहता है कि सर्वज्ञवादी का यह (अथ यथाऽस्माकं....से किया गया) पूरा-प्रतिपादन हमारे अभिप्राय को बिना समझे ही किया गया है।

[सर्वज्ञवादी कथन की अयुक्तता का हेतु-नास्तिक]

नास्तिक कहता है कि-हम यह नहीं मानते हैं कि अतीन्द्रियसर्वज्ञादिपदार्थ की सिद्धि से बाध करने वाले प्रत्यक्षादि प्रमाण की स्वतन्त्र रूप से प्रवृत्ति होती है। क्योंकि यह तो हम भी जानते हैं कि आपने

मांसकैः । अत एव तदभिप्रायप्रकाशनपरं भगवतो जैमिनेः सूत्रम्—“सत्सम्प्रयोगे पुरुषत्वेन्द्रियाणां बुद्धि-
जन्म तत् प्रत्यक्षम् [जैमिनीसूत्र १-१-४] इति, यतो नानेनापि सूत्रेण स्वातन्त्र्येण प्रत्यक्षलक्षण-
म्यथापि भगवता किंतु लोकप्रसिद्धलक्षणलक्षितप्रत्यक्षानुवादेन तस्य धर्मं प्रत्यनिमित्तत्वं विधीयते ।

न चैतदत्रापि वक्तव्यम्—“कतरस्य प्रत्यक्षस्य धर्मं प्रत्यनिमित्तत्वं विधीयते ? अस्मदादिप्रत्य-
क्षस्य—सर्वज्ञप्रत्यक्षस्य वा ? अस्मदादिप्रत्यक्षस्य तदनिमित्तत्वप्रतिपादने सिद्धसाधनम् । सर्वज्ञ-
प्रत्यक्षस्य भवन्मतेनाऽऽप्रसिद्धत्वाच्छाविषाणस्येव कथं तं प्रत्यनिमित्तताविधिः ? अप्यापि स्यात्—परेण
तस्याभ्युपगतत्वात् तं प्रत्यनिमित्तत्वं तत्प्रसिद्ध्यैवोच्यते—तदयुक्तम्, परोक्षापूर्वकत्वेनाभ्युपगमस्य
स्थितत्वात्, तत्पूर्वकमचेत् परस्याभ्युपगमस्तदा भवतीति तस्य सद्भावः, परोक्षायाः प्रमाणरूपत्वात्,
प्रमाणसिद्धं च न परस्येव सिद्धम्, प्रमाणसिद्धस्य सर्वैरेवाभ्युपगमनीयत्वात् । अथ प्रमाणव्यतिरेकेण
परेण सर्वज्ञप्रत्यक्षसम्युपगतं तदाऽसौ प्रमाणाभावादेव नाभ्युपगमो युक्तः । न च प्रमाणाभ्युपगतस्यास्मदा-
दिप्रत्यक्षविलक्षणस्य सर्ववित्प्रत्यक्षस्य तं प्रत्यनिमित्तत्वं विधातुं युक्तम्, यतोऽस्मदादिप्रत्यक्षविलक्षणत्वं
सर्ववित्प्रत्यक्षस्य धर्माविप्राहकत्वेनैव, तच्चेत् प्रमाणतोऽभ्युपगतम् कथं तस्य तं प्रत्यनिमित्तत्वमुप-
खेत, तद्ब्राह्मकप्रमाणबाधितत्वात् ? किं च, अयं परस्परविरुद्धोऽपि वाक्यार्थः स्यात्—‘प्रमाणतो धर्मा-
विप्राहकं सर्ववित्प्रत्यक्षं यत् प्रसिद्धं तद् धर्माविप्राहकं न भवतीति ।’—

जो दोष दिखाये है उनसे संवोध होने के कारण अतीन्द्रिय पदार्थों में स्वतन्त्र रूप से प्रत्यक्षादि प्रमाण
की प्रवृत्ति का सम्भव नहीं है । किन्तु सर्वज्ञविरोधीयो का अभिप्राय यह है कि, सत्-असत् आदि की
मीमांसा करने में निपुण, अत एव सार्थक नाम धारण करने वाले मीमांसक विद्वानों ने जो सर्वज्ञ का
विरोध करने वाला युक्तिकदम्बक प्रस्तुत किया है वह सब सर्वज्ञ के अभाव का स्वतन्त्ररूप से साधन
करने के लिये नहीं किन्तु सर्वज्ञ के साधन में जाने वाली बाधायें ही प्रसंगसाधन के रूप में प्रस्तुत
की गयी हैं । इसी अभिप्राय के यानी प्रसंगसाधनरूप अभिप्राय के प्रकाशन में तत्पर भगवान् जैमिनी
का यह सूत्र भी है ‘सत्संप्रयोगे पुरुषत्वेन्द्रियाणां बुद्धिजन्म प्रत्यक्षम्’—जिसका अर्थ है पुरुष की इन्द्रियों
का सत्पदार्थ के साथ सम्पर्क होने पर जिस बुद्धि का जन्म होता है उसे प्रत्यक्ष कहा जाता है ।
यहाँ उक्त सूत्र से स्वतन्त्ररूप से प्रत्यक्ष के लक्षण निर्माण में भगवान् सूत्रकार का तात्पर्य नहीं है किन्तु
योगों में जो प्रत्यक्ष का लक्षण प्रचलित है उसका अनुवाद मान लिया गया है । इस प्रकार लोकप्रचलित
प्रत्यक्षलक्षण का अनुवाद करके सूत्रकार को तो यही विधान करना है कि उक्त प्रकार के लक्षण वाला
प्रत्यक्ष धर्मविषयक तत्त्वज्ञान में निमित्तभूत नहीं हो सकता । इसी आशय से उक्त सूत्र के अभिप्राय
में कहा है ‘अनिमित्त विद्यमानोपलम्भनत्वात्’—अर्थात् प्रत्यक्ष तो विद्यमान वस्तु का ही उपलम्भ
करने वाला होने से धर्मज्ञान का वह निमित्त नहीं हो सकता, क्योंकि धर्म के तत्त्वज्ञान काल में
धर्म भावि में निष्पाद्य होने से स्वयं अविद्यमान होता है इसलिये उसके प्रत्यक्ष का सम्भव नहीं है ।

[सर्वज्ञवादी की ओर से अनिमित्तत्व का प्रतिक्षेप]

नास्तिक यहाँ सर्वज्ञवादी की ओर से पुनः प्रस्तुत एक दीर्घ निवेदन को अनुचित दिखाता है—
सर्वज्ञवादी जैमिनी सूत्रकार के उक्त अभिप्राय ऊपर यह पूछना चाहते हैं कि—किस प्रत्यक्ष को
आप धर्मज्ञान का अनिमित्त दिखा रहे हो ? हम आदि के प्रत्यक्ष को या सर्वज्ञ के प्रत्यक्ष को ? हमारे
प्रत्यक्ष को धर्मज्ञान का अनिमित्त कहा जाय तो इसमें हमारी इष्टसिद्धि होने से सिद्धसाधन दोष

यतो न प्रसंगसाधने आश्रयासिद्धत्वादिदूषणं क्रमते, नहि प्रमाणमूलपराम्युपगमपूर्वकमेव प्रसंग-साधनं प्रवर्तते । किं तर्हि ? 'यदि' अर्थाभ्युपगमदर्शनपूर्वकम् । अत एव "प्रसंगसाधनस्य विषयफल-त्वम्, विपर्ययस्य च अतीन्द्रियपदार्थविषयप्रत्यक्षनिषेधफलत्वम्, तसिषेधे च-" किं प्रत्यक्षस्य धर्मिणो निषेधः, अथ तद्वर्मेत्य प्रत्यक्षत्वस्येति ? पूर्वस्मिन् पक्षे हेतुनामाश्रयासिद्धतेति प्रतिपादितम् । उत्तरत्र प्रत्यक्षत्वनिषेधे प्रमाणान्तरत्वप्रसक्तिः, विशेषप्रतिषेधस्य शेषाभ्यनुज्ञानलक्षणत्वात्"-इति न प्रत्यक्षं, यतो विशेषनिषेधे तस्य विशेषरूपत्वेन सत्त्वस्यैव प्रतिषेधः, न च धर्म्यसिद्धत्वविदोषः, 'यदि'अर्थस्याभ्युपगमत्वाद् ।

लगेगा । दूसरी ओर सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष तो आपके मत में अप्रसिद्ध है तो अर्थासिगवत् उसके धर्मज्ञान में अनिमित्त होने का विधान कैसे हो सकता है ?

यदि भीमासक कहेगा कि-पर वादी को सर्वज्ञ मान्य होने से उसके प्रति परमतप्रसिद्धि द्वारा पर वादी के प्रति 'सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष धर्मज्ञान का अनिमित्त है' यह विधान कर रहे हैं-तो यह अयुक्त है । कारण, 'अभ्युपगम तो परीक्षामूलक ही होना चाहिये' यह मर्यादा है, पर वादी का अभ्युपगम यदि परीक्षापूर्वक है तो वह आपका भी परीक्षामूलक होना जरूरी है । तथा परीक्षा स्वयं प्रमाणरूप होने से यदि कोई परकीय अभ्युपगम प्रमाणसिद्ध है तो वह केवल पर के लिये नहीं किन्तु सभी के लिये प्रमाणसिद्ध होगा क्योंकि प्रमाणसिद्ध भाव सभी को माननीय होता है । यदि प्रमाण के बिना ही पर वादी ने सर्वज्ञ प्रत्यक्ष को मान लिया है तब तो वह प्रमाण न होने से उसका अभ्युपगम करना उचित नहीं है-। यदि हमारे प्रत्यक्ष से सर्वथा विलक्षण सर्वज्ञ प्रत्यक्ष का स्वीकार प्रमाणमूलक है तब तो 'वह धर्मज्ञान का अनिमित्त है' ऐसा विधान नहीं कर सकते क्योंकि सर्वज्ञप्रत्यक्ष और हमारे प्रत्यक्ष में यही तो विलक्षणता है कि सर्वज्ञप्रत्यक्ष धर्मादि का ग्राहक है, हमारा वैसा नहीं है । ऐसे विलक्षण सर्वज्ञ प्रत्यक्ष का स्वीकार यदि प्रमाणमूलक है तो धर्मज्ञान के प्रति उसकी अनिमित्ता कैसे युक्तिसंगत कही जाय ? क्योंकि धर्मादि के ग्राहक रूप में सिद्ध होने वाले सर्वज्ञप्रत्यक्ष के साधक प्रमाण से ही उसकी धर्मज्ञान-अनिमित्ताता वाधित हो जाती है । दूसरी बात यह है कि "धर्मज्ञान प्रमाण से धर्मादिग्राहकरूप में प्रसिद्ध जो सर्वज्ञ प्रत्यक्ष है वह धर्मादि का ग्राहक नहीं है" इस वाक्य का अर्थ परस्परविरुद्धार्थप्रतिपादक है अतः वह प्रमाण नहीं है । [सर्वज्ञवादी कथन समाप्त]

[नास्तिक द्वारा सर्वज्ञादिकथित दूषणों का प्रतीकार]

नास्तिक ने सर्वज्ञवादी के उक्त प्रतिपादन को अवक्तव्य यानी 'न कहे जाने योग्य' इसलिये कहा है कि प्रसंग साधन जिस विषय को लेकर किया जाता है वहां वह विषय असिद्ध रहने पर भी आश्रयासिद्धि आदि दूषण लागू नहीं होते । क्योंकि यह कोई सिद्धान्त नहीं है कि प्रसंगसाधन जिस परकीय अभ्युपगम के उपर किया जाता है वह परकीयमत प्रमाणमूलक ही होना चाहिये । 'प्रमाण मूलक नहीं तो कैसा होना चाहिये' ? इस प्रश्न का उत्तर यह है कि 'यदि' पद का जो अर्थ है कृत्रिम स्वीकार [इच्छा-न होने पर भी क्षणभर मान लिये गये] उसके प्रदर्शन पूर्वक होना चाहिये । अब सर्वज्ञवादी को यह भी कहने का अवसर न रहा कि-"जहाँ प्रसंग साधन किया जाता है वहां परिणा-मत उसका विपर्यय ही फलित किया जाता है । प्रस्तुत में सर्वज्ञ के विषय में प्रसंग साधन करने पर उसका विपर्यय यानी सर्वज्ञाभाव फलित होगा । विपर्यय का भी फल तो यही निपजाना है कि अती-

‘कथं पुनरत्र प्रसंगः विपर्ययो वा क्रियते ?’ इति चेत् ? तदुच्यते—“सर्वज्ञं प्रत्यक्षं यद्वानुपगम्यते तदा तद् धर्मग्राहकं न भवति, विद्यमानोपलम्भनत्वात् । न चासिद्धो हेतुः । तथाहि—विद्यमानोपलम्भ-नमतीन्द्रियार्थप्रत्यक्षम्, सत्संप्रयोगत्वात् । अस्याप्यसिद्धतोद्भावेन एव वक्तव्यम् विद्यादगोचरं प्रत्यक्षं सत्संप्रयोगजन्यं, प्रत्यक्षत्वात्-तच्छब्दवाच्यत्वाद्वा । अस्मदाविप्रत्यक्षं सर्वत्र दृष्टाव्यम् ।” इति प्रसंगः । विपर्ययस्त्वैवम्—“तद् धर्मग्राहकं चेत् न विद्यमानोपलम्भनम्, अविद्यमानत्वाद् धर्मस्य । अविद्यमानोपलम्भनत्वे न सत्संप्रयोगजन्यं । असत्संप्रयोगकत्वे न प्रत्यक्षम् नापि तच्छब्दवाच्यम्” ।

प्रसंगसाधनाभिप्रायेणैव ‘यदि’ शर्थावक्षेपेण वार्तिककृतप्राप्यभिहितम्—

“यदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात् सर्वज्ञः केन धार्यते ? ॥ [] [श्लो० वा० सू० २-१११ उ०]
एकेन तु प्रमाणेन सर्वज्ञो येन कल्प्यते । नूनं स यक्षुषा सर्वत्रसादीनं (? सर्वान् रसादीन्) प्रतिपद्यते ॥

त्रिय पदार्थो को विषय करने वाला प्रत्यक्ष नहीं है । यहाँ दो प्रश्न हैं—१. उक्त निषेध में अतीन्द्रिय-पदार्थविषयकप्रत्यक्षात्मक धर्मा का निषेध अभिमत है ? या अतीन्द्रियपदार्थविषयकज्ञान में प्रत्यक्ष-त्वधर्म का निषेध अभिमत है ? प्रथम प्रश्न में जिस हेतु से आप धर्मा का निषेध करना चाहते हो वह आश्रयासिद्ध हो जायेगा क्योंकि धर्मस्वरूप आश्रय ही असिद्ध है । दूसरे प्रश्न में प्रत्यक्षत्व धर्म का निषेध करने पर अतीन्द्रियपदार्थविषयकज्ञान को अन्य प्रमाणरूप से मानने की आपत्ति जायेगी क्योंकि जैसे ब्राह्मण्य का निषेध वैयर्थ्यादि में सम्मति सूचक होता है वैसे यहाँ प्रत्यक्षात्मक एक विशेष का निषेध अन्य प्रमाणरूप विशेष के विधान में फलित होगा ।”

सर्वज्ञवादी के इस कथन को अप्रत्यक्ष या अनवसरजन्य विज्ञान में नास्तिक का यह अभिप्राय है कि हम विशेष निषेध को अन्य अर्थ में सम्मतिफलक नहीं मानते किन्तु उस विशेषरूप से तद् तद् वस्तु के सत्त्व का निषेध ही सम्मत है । आपने जो धर्मरूप आश्रय की असिद्धि का बोध दिलाया है वह भी अनवसर है क्योंकि पहले ही हमने कह दिया है कि हम धर्मा को ‘यदि’ पद के अर्थरूप में ही स्वीकारते हैं ।

[सर्वज्ञाभावप्रतिपादक प्रसंग और विपर्यय]

सर्वज्ञवादी को यह जानना हो कि ये प्रसंग-विपर्यय किस प्रकार कहते हो—तो यह हम दिखाते हैं—

प्रसंग—सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष कदाचित् मान भी लिया जाय तो वह धर्मग्राहक नहीं होता । क्योंकि वह प्रत्यक्ष विद्यमान का ही ग्राहक है । इस प्रयोग में हेतु असिद्ध नहीं है, जैसे-अतीन्द्रियार्थ-जन्य प्रत्यक्ष विद्यमान का ग्राहक है क्योंकि सत्पदार्थसम्पर्क से जन्य है । यहाँ भी हेतु में असिद्धि का उद्भावन किया जाय तो प्रतीकार में यह कहें कि—विवादास्पद प्रत्यक्ष सत्पदार्थसम्पर्क जन्य है क्योंकि प्रत्यक्ष है, अथवा प्रत्यक्षशब्दवाच्य है इसलिये । तीनों स्थल में हमारे प्रत्यक्ष को सट्टास्वरूप में प्रस्तुत समझना । यह प्रसंग हुआ ।

विपर्ययः—यदि वह प्रत्यक्ष धर्मग्राही है तो वह विद्यमान का ग्राहक नहीं होना चाहिये क्योंकि धर्म उसकाल में विद्यमान नहीं होता [किन्तु आवि में निष्पाद्य होता है] । विद्यमान का उपलम्भक—ग्राहक न होने पर वह प्रत्यक्ष सत्पदार्थसम्पर्कजन्य नहीं होगा और सत्पदार्थसम्पर्कजन्य न होने पर वह न तो प्रत्यक्ष होगा, न तो प्रत्यक्षशब्द से व्यवहार योग्य होगा ।

यज्जातीयैः प्रमाणैस्तु यज्जातीयार्थदर्शनम् । दृष्टं सम्प्रति लोकस्य तथा कालान्तरेऽप्यसूतम् ॥

[श्लो० बा० सू० २/११३] पुनरप्युक्तम्-

येऽपि सातिशया दृष्टाः प्रज्ञामेवादिभिर्नराः । स्तोक्तोक्तान्तरत्वेन न त्वतीन्द्रियदर्शनात् ॥

[तत्त्व० ३११९]

यत्राप्यतिशयो दृष्टः स स्वार्थानितिलंघनात् । दूरसूक्ष्मादिदृष्टौ स्यान्न रूपे ओत्रवृत्तिः ॥

[श्लो० बा० सू० २-११४]

इत्यादि । तेनाऽत्रापि-स्वतन्त्रानुमानान्निप्रायेणाशयासिद्धत्वादिदूषणम् उपमानोपन्यासबुद्ध्या वाऽशेषोपमानोपमेयभूतपुरुषपरिचक्षात्कारणे उपमानं प्रवर्तते-इत्यादि दूषणाभिधानं च सर्वज्ञवादिनः स्वजात्याविष्करणमात्रकमेव । अतः 'अतीन्द्रियसर्वविदो न प्रत्यक्ष प्रवृत्तिद्वारेण निवृत्तिद्वारेण बाऽभावसाधनम्' इत्यादि सर्वमन्युपगमवादाभिरस्तम् ।

[श्लोकवार्तिककार के अभिप्राय का समर्थन]

श्लोकवार्तिककार ने भी 'यदि' पदार्थ के आरोपण द्वारा प्रसंग साधन में अभिप्राय रख कर यह कहा है—

"यदि (वेद सहित) छह प्रमाणों से सर्ववस्तुज्ञाता कोई मौजूद हो तो उसका कौन निवारण करता है ? । [तात्पर्य, यदि सर्वज्ञ माना जाय तो वह प्रत्यक्षादि छह प्रमाणों से सर्व वस्तु का ज्ञाता होने का कदाचित् मान सकते हैं-ऐसा कहने में, आखिर हमने सर्वज्ञ को मान लिया-यह बात नहीं है, अगर माना जाय तो ऐसा माना जाय-यह अभिप्राय है] ।

"एक ही (प्रत्यक्ष) प्रमाण वाले सर्वज्ञ की ओर कल्पना करते हैं (उनके मत में तो) वह सर्वज्ञ केवल नेत्र से ही सभी रस-गन्धादि को देख लेता होगा । "[तात्पर्य यह है कि एक ही नेत्रादि-इन्द्रिय से उसकी विषयमर्यादा का अतिक्रमण करके रसादि का ज्ञान मानना युक्तियुक्त नहीं है]

"वर्तमान काल में जिस जाति के प्रमाण से जिस जाति के अर्थ का दर्शन उपलब्ध होता है, कालान्तर में भी वह ऐसा ही था" [तात्पर्य, वर्तमानकालीन प्रमाणों का जैसा स्वभाव है कतिपयार्थ-दर्शन, यह स्वभाव भूतकाल में भी ऐसा ही था, अन्य प्रकार का नहीं]

और भी कहा गया है—

"(भिन्न भिन्न प्रकार की) प्रज्ञा और बुद्धि आदि से अतिशय वाले जो मनुष्य दिव्यांश देते हैं वे भी अतीन्द्रिय अर्थ दर्शन से सातिशय नहीं है किन्तु (थोड़े थोड़े) अन्तर से हैं" [तात्पर्य, कोई २५-५० हाथ दूरस्थ वस्तु को देख सकता है तो कोई हजार दो हजार हाथ दूरस्थ वस्तु को देख सकता है-यही अतिशय है]

'जहाँ भी अतिशय देखा जाता है वह अपनी विषय मर्यादा का अतिक्रमण न करता हुआ ही देखा जाता है, दूरवर्ती पदार्थ का दर्शन और सूक्ष्म वस्तु का दर्शन-इस रूप में ही देखा जाता है किन्तु श्रोत्रेन्द्रिय से रूप का ग्रहण होता ही ऐसा नहीं देखा जाता है ।

उपरोक्त से यह फलित होता है कि सर्वज्ञवादी ने हमारे प्रसंगसाधन को स्वतन्त्र अनुमानरूप समझ कर जो आश्रयासिद्धि आदि दूषण कहा है, तथा अतीत अनागत पुरुषों में वर्तमानपुरुषतुल्यता-

यच्चानुमानेन सर्वज्ञाभावसाधने वृषणमभिहितम्, 'किं प्रमाणान्तरसंवाद्यस्य वस्तुत्वात् इत्यादि-तद् धूमसम्बन्धिनोऽपि समानम् । तथाहि-तत्रापि वस्तु' शक्यते-किं साध्यधर्मिसम्बन्धी धूमो हेतुत्वेनोपपद्यते, उत दृष्टान्तधर्मिसम्बन्धी ? तत्र यदि साध्यधर्मिसम्बन्धी हेतुस्तदा तस्य दृष्टान्ते-ऽसम्भवादनव्यवशेषः । अथ दृष्टान्तधर्मिसम्बन्धी, सोऽसिद्धः, दृष्टान्तधर्मिधर्मस्य साध्यधर्मिण्यसम्भवात् । अथोभयसाधारणं धूमत्वसामान्यं हेतुस्तदा तस्य विषयेऽङ्गनी विरोधासिद्धेः संदिग्धविषयध्या- वृत्तिकत्वेन स्वसाध्याऽगमकत्वम् ।

अथ विषयेऽङ्गनी धूमस्यानुपलम्भाद्, विरोधसिद्धेर्न संदिग्धविषयध्यावृत्तिकत्वम् । नन्वत्रापि वस्तु' शक्यं-सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्याऽसम्भवात् अङ्गनी वैशान्तरे कालान्तरे वा केनचिद् धूमस्यो-पलम्भात् । 'तदुपलब्धिमत् कस्यचिदभावात् सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्य सम्भव' इति चेत् ? केन पुनः प्रमाणेनानङ्गनी धूमसत्त्वपाहकपुरुषाभाषो प्रतिपन्नः ? यत्तन्मतः प्रमाणात्, तत् एवानुमेयस्य व्यावृत्तिसिद्धेर्व्यर्थं सर्वसम्बन्धनोपलम्भजन्यस्य विषये धूमविरोधसाधकस्य प्रमाणस्याभिधानम् । अथ

सिद्धि के लिये हमारी ओर से उपमान प्रमाण के उपन्यास की वाञ्छका दुष्टि से जो यह कहा है कि उपमानभूत और उपमेयभूत सकल नरपर्वदा के साक्षात्कार होने पर ही उपमान प्रमाण प्रवृत्त हो सकता है-इत्यादि-इत्यादि-यह सब अपनी तुच्छ जाति का ही अनावरण करने जैसा है । तथा 'सर्वज्ञता अतीन्द्रिय होने से प्रवर्तमान या निवर्तमान किसी भी प्रकार के प्रत्यक्ष से उसका अभाव सिद्ध नहीं हो सकता' इत्यादि यह भी जो सर्वज्ञवादी ने कहा है वह सब अम्युपगमवाद से ही ध्वस्त हो जाता है । क्योंकि हम भी यह मानते ही हैं कि प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति या निवृत्ति से सर्वज्ञाभाव सिद्ध नहीं होता ।

[धूम से अग्नि के अनुमान में समान दोषारोपण-विरोधी]

आगे चलकर सर्वज्ञविरोधी कहता है कि सर्वज्ञवादी की ओर से सर्वज्ञाभाव की सिद्धि में जो वृषण दिये गये हैं-“प्रमाणान्तरसंवादि अर्थ का वस्तुत्व हेतु बनायेगे या उससे विपरीत ।” इत्यादि, यह सब धूमहेतु से अग्नि-अनुमान में भी समानरूप से लागू किया जा सकता है जैसे यहाँ भी कहा जा सकता है-‘अग्निमात्र धूमात्’ यहाँ साध्यधर्मीपर्वतवृत्तिधूम का हेतुरूप से उपन्यास करते हैं या दृष्टान्तधर्मी पाकशालागत धूम को हेतु करते हैं ? यदि पर्वतवृत्तिधूम को हेतु करेंगे तो दृष्टान्त-पाकशाला में वह न होने से आप अन्यत्र व्याप्ति को ही सिद्ध नहीं कर सकेंगे । अगर दृष्टान्त पाक-शालागत धूम को हेतु करते हैं तो साध्यधर्मी पर्वत में दृष्टान्त पाकशाला का धर्मभूत धूम का सम्भव न रहने से हेतु असिद्ध हो जायगा । यदि उभय साधारण धूमत्व रूप सामान्यधर्म को हेतु बनायेगे तो अग्निशून्य विषय तालाब आदि में धूमत्व का किसी वस्तु के साथ विरोध सिद्ध न होने से वहाँ तालाब आदि में धूमत्व के अस्तित्व का सन्देह शक्य होने से हेतु की विषय से निवृत्ति संदिग्ध हो जायेगी जिस से वह साध्यसिद्धि में दुर्वल बन जायेगा ।

[धूम में विषयव्यावृत्ति के सन्देह का समर्थन]

यदि यह कहा जाय कि-‘अग्निशून्य विषय में धूम का उपलम्भ न होने से विरोध सिद्ध हो जाता है अतः विषय से हेतु की निवृत्ति संदिग्ध नहीं रहती ।’-तो यहाँ भी प्रतिवादी कह सकता है-अग्निशून्य किसी देशान्तर में कोई एक काल में किसी पुरुष को धूम की उपलब्धि शक्य होने से सभी

तथाभूतानुपलम्भात् तदभावावगमः । ननु तथाभूतपुरुषाभावे तदनुपलम्भसंभवः, तत्संभवाच्च तथाभूत-
पुरुषाभावसिद्धिरित्येतराशयत्वाद् न सर्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्य संभवः, संभवेऽपि तस्याऽऽतिरेकं
विपर्यये विरोधसाधकत्वम् ।

अथात्मसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्य धूमत्वसंज्ञाहेतोर्विपक्षाद् व्यावृत्तिसाधकत्वम् । न, तस्य
परचेतोवृत्तिविशेषैरनैकान्तिकत्वात् । अथानुपलम्भव्यतिरिक्तं धूमलक्षणस्य हेतोर्विपर्यये बाधकं
प्रमाणमस्ति, न तु वक्तृत्वलक्षणस्य । किं पुनस्तदिति वक्तव्यम् ? 'अग्नि-धूमयोः कार्यकारणभावलक्षण-
प्रतिबन्धग्राहकमिति चेत् ? कः पुनरतो कार्यकारणभावः, किं वा तद्ग्राहकं प्रमाणम् ? 'अग्निभावे
एव धूमस्य भावस्तदभावे चाभाव एवातो, तद्ग्राहकं च प्रमाणं प्रत्यक्षानुपलम्भस्वभावम् । ननु
किञ्चित्तत्त्वस्य तद्व्यापकस्य वा रागादिभस्त्वस्य भावे एव वक्तृत्वस्य भाव इत्यात्मन्येव दृष्टः, तदभावे
चाभाव एवोपलादावविगानेनानुपलम्भतो ज्ञात इति कथं न विपर्यये सर्वज्ञत्वे बीतरागत्वे वा वक्तृत्वल-
क्षणस्य हेतोर्बाधकं कार्यकारणभावलक्षणप्रतिबन्धग्राहकं प्रत्यक्षानुपलम्भाख्यं प्रमाणं हर्षानाऽदर्शनशब्द-
माख्यं युक्तम् ? न च हर्षानाऽदर्शनशब्दवाच्यस्यास्मदभ्युपगतप्रमाणस्य प्रत्यक्षानुपलम्भशब्दवाच्यस्य
वा भवदभिप्रैतस्य किञ्चिद्विशेषः प्रकृतहेतुसाध्यप्रतिबन्धसाधन उपलभ्यते ।

को विपक्ष मे धूम की उपलब्धि न होने का सम्भव नहीं है । यदि विपक्ष मे धूम को उपलब्ध करने
वाले पुरुष का अभाव होने से सभी को विपक्ष मे अनुपलब्धि का सम्भव है-ऐसा कहा जाय तो यह
प्रश्न है कि विपक्ष मे धूमसत्ता के ग्राहक पुरुष का अभाव आपको किस प्रमाण से उपलब्ध हुआ ?
यदि अन्य किसी प्रमाण से उपलब्ध हुआ हो तब तो उसी प्रमाण से विपक्ष मे धूमनिवृत्ति भी सिद्ध
हो जाने से, विपक्ष मे धूमविरोध का साधक, सर्वसम्बन्धीअनुपलम्भस्वरूपप्रमाण का उपन्यास व्यर्थ
है । यदि कहे कि-सर्वसम्बन्धी अनुपलम्भ से ही विपक्ष मे धूमसत्ताग्राहक पुरुष का अभाव ज्ञात किया-
तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष इस प्रकार लगेगा-विपक्ष मे धूमसत्ता ग्राहक पुरुषाभाव से सर्वसम्बन्धी
अनुपलम्भ की सिद्धि होगी और सर्वसम्बन्धी अनुपलम्भ सिद्ध होने पर वैसे पुरुषाभाव की सिद्धि
होगी । इस दोष के कारण सर्वसम्बन्धी अनुपलम्भ का कोई सम्भव नहीं है । दूसरी बात यह है कि
किसी प्रकार सम्भव मान ले, तो भी उसकी किसी प्रमाण से सिद्धि जब तक न की जाय तब तक
विपक्ष मे केवल सम्भवमात्र से सर्वसम्बन्धी अनुपलब्धि विरोध की साधक नहीं बन सकती ।

[आत्मीय अनुपलम्भ से धूम की विपक्ष व्यावृत्ति असिद्ध]

सर्वसम्बन्धी अनुपलम्भ पक्ष को छोड़ कर आप यदि यह कहे कि 'आत्मसम्बन्धी अनुपलम्भ
यानी आपको उपलम्भ न होने के कारण धूम हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति सिद्ध की जायेगी ।' तो यह ठीक
नहीं है क्योंकि परचित्तवृत्तिविशेष से यहाँ व्यभिचार दोष लगेगा । तात्पर्य, आपको तो परकीयचित्त-
वृत्ति का भी कभी उपलम्भ नहीं होता किंतु इस अनुपलम्भ से उसकी व्यावृत्ति सिद्ध नहीं होती है ।

यदि अनुपलम्भ को छोड़ कर विपक्ष मे धूमात्मक हेतु की सत्ता मे बाधक दूसरा कोई प्रमाण
विद्यमान है किन्तु वक्तृत्वहेतु के लिये वह नहीं है ऐसा कहा जाय तो वह कौन सा प्रमाण है यह
आपको बोलना चाहिये । यदि अग्नि और धूम के बीच कार्य कारणभावात्मक सम्बन्ध ग्रहण कराने
वाला प्रमाण ही विपक्ष बाधक होने का कहा जाय तो यह दिखाईये कि उस कार्य-कारणभाव का क्या
स्वरूप है और किस प्रमाण से वह शुद्धित होता है ?

अथ किञ्चित्त्व-रागादिमत्त्वसद्भावेऽपि स्वात्मनि न तद्वेतुं वक्तृत्वं प्रतिपक्षं किंतु वक्तु-
कामताहेतुकम्, रागादिसद्भावेऽपि वक्तुकामताऽभावाद्बचनस्य । नन्वेवं व्यभिचारे विवक्षापि न
वचने निमित्तं स्यात् तत्राप्यन्यविवक्षायामन्यशब्ददर्शनात्, अन्यथा गोत्रस्खलनादेरभावप्रसङ्गात् ।
अपार्यविवक्षाव्यभिचारेऽपि शब्दविवक्षायामन्यव्यभिचारः । न, स्वप्नावस्थायामन्यगतचित्तस्य वा शब्द-
विवक्षाऽभावेऽपि वक्तृत्वसंवेदनात् । न च व्यवहिता विवक्षा तस्य निमित्तमिति परिहारः, एवमन्यु-
पगमे प्रतिनियतकार्यकारणभावाभावप्रसङ्गात् सर्वस्य तत्प्राप्तेः । तत्र वक्तुकामतानिमित्तमन्येकान्ततो
वचनं सिद्धम्, व्यतिरेकाऽसिद्धे । अन्यथास्तु किञ्चित्त्वेन रागादिमत्त्वेन वा वचनस्य सिद्धो, न
वक्तुकामतया ।

यदि यह कहा जाय कि-अग्नि के सद्भाव में ही धूम होता है और अग्नि के अभाव में यही
धूम नहीं ही होता है अग्नि-धूम का कारण-कार्य भाव है और प्रत्यक्ष एवं अनुपलम्भ ही उस कारण-
कार्य भाव का ग्राहक प्रमाण है । तात्पर्य, अग्नि होने पर धूम का प्रत्यक्ष और अग्नि के अभाव में धूम
का अनुपलम्भ उन दोनों के बीच कारण-कार्यभाव का उपलम्भक है ।-तो यह कुछ ठीक है किन्तु
वक्तृत्व के लिये भी समान है जैसे-अल्पज्ञता अथवा तो उसका व्यापक रागादिमत्त्व जब होता है तभी
वक्तृत्व होता है यह अपनी ही आत्मा में दिखाई देता है, तथा अल्पज्ञता या रागादिमत्त्व न होने पर
वक्तृत्व नहीं होता यह पाषाण खण्ड आदि में निर्विवादरूप से वक्तृत्व के अनुपलम्भ से-प्रसिद्ध है । तो
फिर, अल्पज्ञता या रागादिमत्त्व के साथ वक्तृत्व के कारणकार्यभावात्मक सबन्ध का ग्राहक जो
प्रत्यक्ष-अनुपलम्भस्वरूप प्रमाण है जिस के लिये दर्शनादर्शन शब्द का भी प्रयोग होता है वह प्रमाण
विषमभूत सर्वज्ञ अथवा वीतराग में वक्तृत्व हेतु की सत्ता में बाधक क्यों न माना जाय ? हम जिस
प्रमाण का दर्शनादर्शन शब्द से प्रयोग करते हैं, अथवा आप जिस प्रमाण का प्रत्यक्षानुपलम्भ शब्द
से प्रयोग करते हैं उसमें कोई ऐसा पक्षपातरूप विशेष उपलब्ध नहीं है जो वक्तृत्व हेतु का अल्पज्ञता
या रागादिमत्त्वरूप साध्य के साथ व्याप्तिसबन्ध के साधन में लगाया जा सके ।

[वक्तृत्व में वचनेच्छाहेतुत्व की आशंका अनुचित]

यदि यह कहा जाय 'अपनी आत्मा में अल्पज्ञता और रागादिमत्ता अवश्य है, फिर भी वह
वक्तृत्व का हेतु नहीं है, वक्तृत्व का कारण तो बोलने की इच्छा-कामना है, जब बोलने की कामना
नहीं होती तब रागादि के रहने पर भी वचन का उच्चार नहीं होता है ।-तो यह ठीक नहीं है
क्योंकि इस प्रकार बोलने की इच्छा [=विवक्षा] को बीच में लाकर रागादिमत्ता की हेतुता में व्यभि-
चार दिखाया जायेगा तो विवक्षा भी वचनोच्चार का हेतु न बन सकेगी । कारण, कभी कभी बोलने
की इच्छा कुछ अन्य शब्द की होती है और शब्दोच्चार कुछ अन्य हो जाता है यह देखने में आता है ।
इस बात को असत्य मानेंगे तो गोत्रस्खलनादि-ग्रामी गोत्रम आदि गोत्र के उच्चार की इच्छा होने पर
स्खलना से कौण्डिन्यादि गोत्र का उच्चार हो जाता है यह सर्वजनअनुभवसिद्ध है उसका अभाव हो
जायगा । यदि यह तर्क करें कि-अर्थविवक्षा यानी अन्य कोई अर्थ के प्रतिपादन की इच्छा रहने
पर अन्य ही किसी अर्थ का प्रतिपादन हो जाता है इस प्रकार का व्यभिचार हो सकता है किन्तु
शब्द विवक्षा यानी अन्य शब्द बोलने की इच्छा हो तब अन्य शब्द का उच्चार हो जाय ऐसा व्यभि-
चार नहीं होता ।-यह तर्क सगत नहीं है । कारण, शब्दोच्चार की कोई इच्छा न होने पर भी
आदमी स्वप्नावस्था में अकवास करता है और जब चित्त का ठीकाना नहीं होता उस वक्त बोलने की

अथ किञ्चित्ज्ञानाभावोऽसर्वज्ञ-वस्तुत्वं न भवति-इत्यत्र प्रमाणाभावात्तादसर्वज्ञ-वस्तुत्वयोः कार्य-कारणभावलक्षणः प्रतिबन्धः सिध्यति, तर्हि-वस्तुत्वभावे धूमः सर्वत्र न भवति-इत्यत्रापि प्रमाणाभावास्तुत्य इति न प्रतिबन्धग्रहः । अथाग्न्यभावेऽपि यदि धूमः स्यात् तदाऽसौ तद्धेतुः एव न भवेत्-इति सकृदप्यहेतोरग्नेस्तस्य न भावः स्यात्, दृश्यते च महानसादावग्निः इति नानग्नेर्धूमसद्भाव इति प्रतिबन्धसिद्धिः । ननु ग्रयेन्धनावरेकदा समुद्भूतोऽपि बहिरन्यदाऽऽरणितो मृषादेर्वा भवन्मुपलभ्यते, धूमो वा बह्निर्न उपजायमानोऽपि गोपालघटिकादौ पावकोद्भूतधूमादप्युपजायते इत्यवगमस्तथा कदाचिदन्यभावेऽपि भविष्यतीति कुतः प्रतिबन्धसिद्धिः ?

अथ यादृशो बह्निरिन्धनादिसामग्रीत उपजायमानो दृष्टो न तादृशोऽऽरणितो मृषादेर्वा, धूमोऽपि यादृशोऽग्निः उपजायते न तादृश एव गोपालघटिकादावग्निप्रभवधूमात् । अन्यादृशात् तादृशभावे तादृशत्वमहेतुकमिति न तस्य क्वचिदपि प्रतिनियमः स्यात्, अहेतोर्देश-काल-स्वभावनिश्चयमाश्रयोवादिताग्निजन्यधूमस्य तत्सदृशस्य बाधनमेर्भावः, भावे वा तादृशधूमजनकस्याग्निस्त्वभावतैवेति न व्यभिचारः । तदुक्तम्—

“अग्निस्त्वभावः शक्तस्य मूर्द्धा यद्यग्निरेव सः । अथानग्निस्त्वभावोऽसौ धूमस्तत्र कथं भवेत्” ॥ इत्यादि । तत्रैतद् वस्तुत्वेऽपि समानम्—

इच्छा न होने पर भी सहसा शब्दोच्चार हो जाता है इस प्रकार वचनोच्चार कामना के अभाव में भी वस्तुत्व का संवेदन सभी को प्रसिद्ध है । इस व्यभिचार का निवारण यह कह कर नहीं हो सकता कि ‘वह’ पूर्वकालीन (यानी जाग्रत् कालीन) विवक्षा ही हेतु है’ क्योंकि ऐसा मान लेने पर तो विवक्षा और शब्दोच्चार के बीच नियत ढग का कार्य कारणभाव न रहने से सभी को जाग्रद् अवस्था आदि में भी पूर्व पूर्व कालीन विवक्षा से ही शब्दोच्चार होने की आपत्ति होगी । सारांश यह कि वचन का निमित्त विवक्षा है ऐसा एकान्तनियम सिद्ध नहीं है क्योंकि ‘विवक्षा के अभाव में शब्दोच्चार का भी अभाव होना चाहिये’ यह व्यतिरेक सिद्ध नहीं है । तथा ‘जब भी विवक्षा होती है तब शब्दोच्चार होता ही है’ ऐसा अन्वय तो सिद्ध ही नहीं है बल्कि जब अल्पज्ञता या रागादिमत्ता होती है तब शब्दोच्चार होता है यह अन्वय सिद्ध ही है ।

[असर्वज्ञता-वस्तुत्व के कार्य-कारणभाव की असिद्धि अन्यत्र तुल्य]

यदि यह कहा जाय कि—‘अल्पज्ञतादि के अभाव में कहीं भी वस्तुत्व नहीं होता है इस तथ्य में कोई प्रमाण नहीं होने से असर्वज्ञ और वस्तुत्व का कार्यकारणभावात्मक व्याप्ति नियम सिद्ध नहीं होता है’—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि अन्यत्र भी धूमनि में यह बात समान है—जैसे, ‘अग्नि के अभाव में धूम कहीं भी नहीं होता है इस बात में भी प्रमाण का न होना तुल्य है । अतः धूम-अग्नि में भी व्याप्ति सिद्ध नहीं होगी । यदि यह कहा जाय कि—‘अग्नि के विरह में यदि धूम रहेगा तो वह अग्निजन्य नहीं होगा, फिर तो एक बार भी अग्नि से धूम की उत्पत्ति नहीं होगी । किन्तु देखते तो हैं कि पाकशाला में अग्नि से उसकी उत्पत्ति होती है । अतः अग्नि के विरह में धूमोत्पत्ति न होने से दोनों की व्याप्ति सिद्ध है’—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि इन्धनादि से एक बार अग्नि की उत्पत्ति होती हुयी देखने पर भी दूसरी बार अरणिकाष्ठ के वर्षण से अथवा सूर्यकांत मणि आदि से भी

तथाहि-यदि सर्वज्ञे बीतरागे वा वचनं स्याद्, असर्वज्ञाद् रागादियुक्ताद् वा कदाचिदपि न स्याद्, अहेतोः सकृदप्यसम्भवाद्, भवति च तत् ततः, अतो न सर्वज्ञे तस्य तत्सदृशस्य वा सम्भवः-इति प्रतिबन्धसिद्धिः । अथ देशान्तरे कालान्तरे वाऽऽसर्वज्ञकार्यमेव वचनं न सर्वज्ञप्रभवमिति न दर्शनाऽदर्शनप्रमाणगम्यम्, दर्शनस्येयदृष्ट्यापाराऽसम्भवाद् अवर्शनस्य च प्रागेवैवंभूतार्थग्राहकत्वेन निषिद्धत्वाद् । तर्हि, सर्वज्ञाऽग्निप्रभवं एव धूमोऽन्यभावे कदाचनापि न भवतीत्यत्रापि प्रत्यक्षस्य सन्निहितवर्तमानार्थ-

उसकी उत्पत्ति देखने में आती है । तदुपरात, अग्नि से धूम की एकबार उत्पत्ति होती हुयी देखने पर भी दूसरी बार गोपाल घुटिका (लोकभाषा में हुक्का) आदि में अग्निजन्य धूम से नये धूम की उत्पत्ति देखने में आती है तो इस प्रकार अग्नि के बिना भी धूमोत्पत्ति हो जायेगी । अब आप अग्नि और धूम की व्याप्ति कैसे सिद्ध करेंगे ?

[धूम में अग्नि व्यभिचार न होने की आशंका का उत्तर]

यदि यह कहा जाय-"इधनादि सामग्री से जिस प्रकार का अग्नि उत्पन्न होता है वैसा अग्नि अरणिकाष्ठवर्षण या मणि आदि से उत्पन्न नहीं होता । तथा, अग्नि से जिस प्रकार का धूम उत्पन्न होता है वैसा धूम गोपालघटिका आदि में अग्निजन्यधूम से उत्पन्न नहीं होता है । तत्पर्य, दोनों जगह भिन्न भिन्न जाति के अग्नि और धूम उत्पन्न होते हैं । जैसे कि-इधनादि से ज्वालारूप अग्नि उत्पन्न होता है और काष्ठवर्षण से मुमूर् आदिरूप उत्पन्न होता है । यदि एक प्रकार के साधन से वैसा अग्नि और धूम उत्पन्न होता है वैसा का वैसा अग्नि और धूम अन्य प्रकार के साधन से भी उत्पन्न हो सकता है तब तो यह मानना होगा कि उस अग्नि और धूम का तादृश प्रकार निर्हेतुक ही है क्योंकि उसका किसी के भी साथ नियत अन्वय-व्यतिरेक ही नहीं है । इस प्रकार, अमुक से ही अमुक प्रकार के अग्नि की या धूम की उत्पत्ति होती है-ऐसा कोई नियत भाव नहीं रहने की आपत्ति होगी । क्योंकि जो निर्हेतुक होता है उसका न ही कोई नियत देश होता है, न कोई नियत काल होता है और न उसके स्वभाव का कुछ ठीकाना होता है । अत उक्त आपत्ति टालने के लिये यह मानना होगा कि अग्नि से जो धूम उत्पन्न होता है या उसके वैसा जो धूम होता है वह अग्नि के विरह में उत्पन्न नहीं होता । यदि उसके विरह में कोई धूम उत्पन्न होता है तो उस धूम का उत्पादक, अग्नि-रभाववाला नहीं होना चाहिये । इस प्रकार कार्य-कारण भाव मानने में कोई व्यभिचार को अवकाश नहीं है । जैसा कि कहा गया है

"शक्रमूर्धा यानी बल्मीक [जिसमें से कभी धूम निकलता दिखता है] यदि अग्निस्वभाव है तो वह अग्नि ही है (उससे भिन्न नहीं है) और यदि वह अग्निस्वभाव वाला नहीं है तब तो वहाँ धूमोत्पत्ति की शक्यता कैसे ?"-

सर्वज्ञवादी के उपरोक्त वक्तव्य के विरुद्ध विरोधीयो का कहना यह है कि वक्तृत्व के लिये भी उपरोक्त सभी तर्क किये जा सकते हैं -

❧ तवाक्रु के धूमगान के लिये काष्ठ या खोपरे के कोचले का बनाया हुआ लम्बी मालयुक्त साधनविशेष जिसके निम्नभाग में बटुलाकृति एक जलपात्र रहता है उसकी घुटिका कहते हैं और ताम्बाकु का धूम जलसंपर्क से टण्डा होकर मुल में आता है ।

ग्राहकत्वेनाऽप्रवृत्तेः, अनुपलम्भस्यापि तद्विबिक्तप्रदेशविषयप्रत्यक्षस्वभावस्यात्र वस्तुनि व्यापाराऽसम्भवाद् न कार्यकारणभावलक्षणः प्रतिबन्धः प्रत्यक्षानुपलम्भसाधनः स्यात् ।

नाप्यनुमानतोऽपि प्रकृतः प्रतिबन्धः सिद्धिमासादयति, इतरेतराधवाऽनवस्थादोषप्रसंगस्य प्रवर्धितत्वात् । न चाऽन्यत् प्रतिबन्धप्रसाधकं प्रमाणमस्तीति प्रसिद्धानुमानस्यापि सर्वज्ञाऽभावाऽऽवेदकानुमाननिरासयुक्त्युपक्षेपमिच्छतोऽत्राभावः प्रसक्तः । अथ प्रसिद्धानुमाने साध्य-साधनयोः प्रतिबन्धः तत्प्रसाधकं च प्रमाणं किंचिदस्ति तर्हि स एव प्रतिबन्धः किञ्चित्त्व-वक्तृत्वयोः, तत्प्रसाधकं च तदेव प्रमाणं भविष्यतीति सिद्धः प्रतिबन्धः किञ्चित्त्व-वक्तृत्वघोरमिन्धूमयोरिव ।

अत एव 'व्याप्याभ्युपगमो व्यापकाम्युपगमनान्तरीयको यत्र दृश्यते तत् प्रसंगसाधनम्' इति तत्त्वक्षणस्य दुष्प्रदम्भुपगमेनात्र सद्भावाद् भवत्येवातोऽनुमानात् सर्वज्ञाभावसिद्धिः । पक्षधर्मताऽभाव-प्रतिपादनं च यत् प्रकृतप्रसंगसाधने प्रतिपादितं तद् अभ्युपगमभावान्निरस्तम् । तत्र पक्षधर्मतायां हेतो-

[असर्वज्ञ और भाषाव्यवहार के प्रतिबन्ध की सिद्धि]

वह इस प्रकार-सर्वज्ञ अथवा वीतराग से यदि भाषोत्पत्ति होती तो वह असर्वज्ञ अथवा रागादिमान् पुत्र से कभी भी नहीं होती । अकारणीभूत वस्तु से कभी भी कार्योत्पत्ति नहीं होती । किन्तु यहां असर्वज्ञादि से भाषा उत्पत्ति होती है, अत एव भाषा या तत्सदृश वस्तु सर्वज्ञ-वीतराग से उत्पन्न होने का सम्भव ही नहीं है । इस प्रकार असर्वज्ञ और वक्तृत्व का व्याप्तिसंबन्ध सिद्ध होता है ।

यदि यह कहा जाय कि-‘दिशान्तर और कालान्तर से भाषा असर्वज्ञ का ही कार्य होती है, सर्वज्ञकार्य नहीं होती ऐसा उपलम्भ वर्णनाऽवर्णनप्रमाण से तो नहीं होता, क्यों कि वर्णन का व्यापार इतना समर्थ होने का सम्भव नहीं है और अदर्शन इस प्रकार के उपलम्भ के हेतुरूप में पहले निषिद्ध हो चुका है ।’-तो यह अन्यत्र भी कहा जा सकता है कि धूम हमेशा अग्नि से ही उत्पन्न होता है-अग्नि बिना कभी उत्पन्न नहीं होता, ऐसा उपलम्भ करने में प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति शक्य नहीं है क्योंकि वह केवल सनिहित वर्तमान अर्थ का ही ग्राहक होता है । अनुपलम्भ भी जो वस्तु शून्य प्रवेश को प्रत्यक्ष करने का स्वभाव वाला होता है अतः-प्रस्तुत विषय में उसका व्यापार सम्भव नहीं है । इसलिये यह फलित होता है-धूम और अग्नि का कार्यकारणभावरूप संबन्ध के ग्रहण में प्रत्यक्षानुपलम्भ साधनभूत नहीं है ।

[प्रसिद्ध धूमहेतुक अनुमान के अभाव की आपत्ति]

अनुमान से भी धूम का अग्नि के साथ संबन्ध सिद्धि पद प्राप्त नहीं है क्योंकि प्रस्तुतानुमान-प्रयोजक व्याप्ति का ग्रहण यदि पूर्वानुमान से मानेंगे तो अन्योन्याश्रय और नये अनुमान से मानेंगे तो अनवस्था दोष लगेगा यह पहले ही बताया है । और तो कोई व्याप्तिसाधक प्रमाण है नहीं, फलतः सर्वज्ञाभाव साधक अनुमान के खडगार्थ युक्ति का उपन्यास करने की बाछा वाले के मत में प्रसिद्ध धूमहेतुक अग्नि अनुमान के भी उच्छेद की आपत्ति प्रसक्त हुयी ।

यदि कहे कि-‘प्रसिद्ध अग्नि-अनुमान में तो धूम और अग्नि का प्रतिबन्ध=व्याप्ति संबन्ध, एवं उसका साधक कोई प्रमाण, दोनों मौजूद हैं’-तो वही अल्पज्ञता और वक्तृत्व का भी प्रतिबन्ध हो जायेगा और वह प्रमाण यहां भी प्रतिबन्ध का साधक हो सकेगा । तात्पर्य, जैसे धूम और अग्नि का प्रतिबन्ध सिद्ध है वैसे अल्पज्ञता और वक्तृत्व का भी प्रतिबन्ध सिद्ध हो सकता है ।

रभावोऽपि गमकत्वस्य सिद्धत्वात् । शेषस्तु पूर्वपक्षग्रन्थोऽनभ्युपगमाच्चिरस्त इति न प्रत्युच्चार्य दूषितः । अतोऽयुक्तमुक्तं 'सर्वज्ञवादिनां यथा तत्साधकप्रमाणाभावाद् न तद्विषयः सद्व्यवहारः तथा तदभाववादिनां भीमांसकादीनां तदभावग्राहकप्रमाणाभावादेव न तदभावव्यवहारः' इति, प्रसंगसाधनस्य तदभावसाधकस्य समर्थितत्वात् ।

अथ यद् अभ्यासविकलचक्षुरादिजनितं प्रत्यक्षं, तद् धर्मादिग्राहकं न भवति, इति प्रसंगसाधनात् सिध्यति, न पुनरन्याद्व्यभूतम्, चोदनाद्यन्यादृशस्य धमग्राहकत्वाविरोधात् । ननु किं १. तज्ज्ञानं प्रतिनियतचक्षुरादिजनितं धर्मादिग्राहकम्, २. उताभ्यासजनितं, ३. आहोस्त्वित् शब्दजनितम्, ४. किवाऽनुमानप्रभावितम् ? तत्र यदि चक्षुरादिप्रभवम्, तद्युक्तम्, चक्षुरादीनां प्रतिनियतरूपादिविषयत्वेन तत्प्रभवस्य तज्ज्ञानस्य धर्मादिग्राहकत्वाऽयोगात् । अत एव "यदि षड्भिः"..... इत्याद्युक्तं दूषणमत्र पक्षे ।

[प्रसंगसाधन से सर्वज्ञभावसिद्धि का समर्थन]

सर्वज्ञविरोधी कहता है कि सर्वज्ञभाव के साधन में सर्वज्ञवादी ने जो जो दूषण दिखाये हैं वे सब धूम से अग्नि अनुमान में भी समान हैं यह उपरोक्त चर्चा से सिद्ध हुआ इतना ही नहीं अपितु वक्तृत्व हेतुक हमारे अनुमान से सर्वज्ञ का अभाव भी अब सिद्ध होता है क्योंकि प्रसंगसाधन का जो लक्षण है—'व्याप्य का स्वीकार व्यापक के स्वीकार का अविनाभावी है ऐसा जहाँ दिखाया जाता है वह प्रसंगसाधन कहा जाता है'—इस प्रकार का प्रसंगसाधन का लक्षण जो आपको स्वीकृत है वह आपके ही मतानुसार हमारे उक्त अनुमान में मौजूद है ।

सर्वज्ञवादी ने हमारे प्रसंगसाधन में प्रतिपादित हेतु में जो पक्षधर्मता के अभाव दोष का उद्घाटन किया है वह तो दोषरूप न होने से हम उसका स्वीकार करके ही निराकरण ला देते हैं । कारण, स्वतंत्र साधन में पक्षधर्मताऽभाव दोष बन सकता है किन्तु प्रसंग साधन में हेतु पक्षधर्म न होने पर भी व्याप्ति बल के आधार पर स्वसाध्यप्रतिपादक हो सकता है । अवशिष्ट जो सर्वज्ञवादी का पूर्वपक्ष है—उसमें जिस जिस विधान पर दोषारोपण किया गया है—वे विधान हमारे न होने से ही उक्त दोषों का विध्वंस हो जाता है, अतः उन एक एक विधान को लेकर उस पर दिये गये दूषणों को टालने का प्रयास आवश्यक नहीं है । अतः सर्वज्ञवादी ने अपने वक्तव्य के प्रारम्भ में जो कहा था—“सर्वज्ञवादी के पास जैसे सर्वज्ञ का साधक कोई प्रमाण न होने से उसके विषय में सद्व्यवहार शक्य नहीं, उसी प्रकार सर्वज्ञविरोधी भीमांसको के पास सर्वज्ञ के अभाव का ग्राहक कोई प्रमाण न होने से उसके बारे में अभाव व्यवहार भी नहीं हो सकता—” इत्यादि, यह सब युक्तिविकल कह दिया है । सर्वज्ञाभाव की सिद्धि में प्रतिपादित प्रसंगसाधन का सविस्तर समर्थन किया गया है ।

[धर्मादिग्राहकतया अमिमत् प्रत्यक्ष के ऊपर चार विकल्प]

भीमांसको ने जो यह कहा था कि—'प्रत्यक्ष धर्मादिग्रहण का अनिमित्त है क्योंकि विद्यमानोपलम्भक है' इत्यादि, उसके ऊपर सर्वज्ञवादी शंका करें कि—योगानुष्ठानादि के अभ्यास विग्रह में जो नेत्रादिजन्य प्रत्यक्ष होता है वही धर्मादि का ग्राहक होता है—प्रसंगसाधन से केवल इतना ही सिद्ध किया जा सकता है । किन्तु जैसे चोदना यानी विधिवाक्य से अन्य ज्ञान उपयुक्त प्रत्यक्ष में विलक्षण होता

अथाऽभ्यासजनितं तदिति पक्षः-सबाहि-ज्ञानाभ्यासात् प्रकर्षतरतमादिप्रक्रमेण तत्प्रकर्षसम्भवे तदुत्तरोत्तराभ्याससमन्वयात् सकलभावातिशयपर्यन्तं संवेदनसम्बाध्यत इति । तदपि मनोरथमात्रम्, यतोऽभ्यासो हि नाम कस्यचित् प्रतिनियतशिल्पकलावौ प्रतिनियतोपदेशसद्भाववतो जन्मतो जनस्य संभाव्यते न तु सर्वपदार्थविषयोपदेशसंभवः । न च सर्वपदार्थविषयानुपदेशज्ञानसंभवो येन तज्ज्ञानाभ्यासात् सकलज्ञानप्राप्तिः, तत्संभवे वा सकलपदार्थविषयज्ञानस्य सिद्धत्वात् किमभ्यासप्रयासेन ।

किं च, तदभ्यासप्रवर्तकं ज्ञानं यदि चक्षुरादिप्रतिनियतकरणप्रभवमप्यन्येन्द्रियविषयरसादिगोचरम् अतीन्द्रियार्थगोचरं च स्यात् तथा पदार्थशक्तेः प्रतिनियतत्वेन प्रमाणसिद्धायाः अभावात् प्रतिनियतकार्यकारणभावाभावप्रसक्तिसद्भावात् सकलव्यवहारोच्छेदप्रसक्तिः ।

हुया धर्म का ग्राहक होता है उसी प्रकार उपर्युक्त प्रत्यक्ष से विलक्षण योगी के प्रत्यक्ष से धर्मादि गृहीत होने में कोई विरोध नहीं है ।

सर्वश्वविरोधी कहता है कि-इस विलक्षण प्रत्यक्ष के ऊपर चार में से एक भी विकल्प बट नहीं सकता जैसे १-वह प्रत्यक्षज्ञान क्या अमुक ही प्रकार के नेत्रादि से जन्य है ? या २-अभ्यासजन्य है ? अथवा ३-शब्दजन्य है ? या ४-अनुमान के सहकार से उपकृत है ?

प्रथम विकल्प-धर्मादिग्राहक ज्ञान को नेत्रादिजन्य नहीं माना जा सकता क्योंकि नेत्रादि इन्द्रिय तद् तद् रूप-रसादि विषय के ग्रहण में ही सशक्त होने का नियम सर्वविदित होने से नेत्रादि-जन्य ज्ञान धर्मादि का ग्राहक नहीं हो सकता । इसीलिये तो इस विकल्प में 'यदि बद्धिः' इत्यादि कारिका से जो पूर्व में उपहास रूप दूषण कहा गया है कि एक ही प्रमाण से सर्व वस्तु का ज्ञान जिनको मान्य है उनके पक्ष में नेत्रादि से सर्व रस गन्ध आदि का भी ग्रहण होता होगा-इत्यादि, यह नहीं टाल सकते ।

[सर्वश्व का प्रत्यक्ष अभ्यासजनित नहीं है]

यदि यह पक्ष माना जाय कि-"धर्मादिग्राहक प्रत्यक्ष अभ्यास जनित है, जैसे कि-ज्ञानाभ्यास से बोध के प्रकर्ष में तर-तम भाव आदि का प्रक्रम यानी परम्परा से ज्ञान के उत्कर्ष का जब समय दिखाई देता है तो उत्तरोत्तर अभ्यास के समन्वय यानी सम्यगासेवन से सकल पदार्थों की चरम सीमा को साधने वाला संवेदन प्रगट होता है ।"-तो इस पर विरोधी का कहना है कि यह निष्फल मनोरथ मात्र है । कारण, जन्म से लेकर क्रमशः अमुक अमुक शिल्प कलादि के विषय में उत्तरोत्तर तत् तत् प्रकार के उपदेश का सद्भाव यानी प्राप्ति जिस पुरुष को होती है उसको अमुक अमुक शिल्पकलादि के अभ्यास होने की सम्भावना है किन्तु सर्व पदार्थों के विषय का उपदेश आगु अल्पतादि के कारण, सम्भवित ही नहीं है । तथा उपदेश विना सर्व पदार्थविषयक ज्ञान का संभव भी नहीं है जिससे कि उपदेश-प्रयोज्य ज्ञानाभ्यास का संभव हो, और सर्वविषयक ज्ञानाभ्यास का संभव न होने से सकलार्थज्ञानप्राप्ति भी कल्पनामत्र है । यदि सर्वार्थविषयकोपदेशानुकूल ज्ञान का संभव माना जाय तब तो उसीसे सर्वार्थ-विषयक ज्ञान भी सिद्ध हो जाने से अभ्यास द्वारा धर्मादिग्राहक प्रत्यक्षसिद्धि का प्रयास व्यर्थ है ।

दूसरी बात यह है कि यदि वह अभ्यास प्रवर्तक ज्ञान, नेत्रादि तत् तत् इन्द्रियरूप करण से जन्य होने पर भी अन्येन्द्रिय के विषयभूत गन्ध-रसादि को विषय करेगा, अथवा अतीन्द्रिय अर्थ को ग्रहण करेगा, तो 'पदार्थों की शक्ति प्रतिनियत यानी मर्यादित ही होती है' यह बात प्रमाणसिद्ध नहीं हो

अथाभ्याससहायानां चक्षुरादीनामपि सर्वज्ञावस्थायामतीन्द्रियदर्शनशक्तिः । न च व्यवहारो-
च्छेदः—अस्मदादिचक्षुरादीनामनभ्यासवशायां शक्तिप्रतिनियमाद् अस्मदादय एव व्यवहारिण इति ।
एतदप्यसमीचीनम्, न सर्वभ्यासे तस्यप्यन्यतो वा हेतोः कस्यचिदतीन्द्रियदर्शनं चक्षुरादिभ्य उपलभ्यते,
दृष्टानुसारिप्यत्र कल्पना भवन्तीति । किं च, सर्वपदार्थवेद्येन चक्षुरादिवर्जितज्ञानात् तदभ्यासः, तत्स-
हायं च चक्षुरादिकं सर्वज्ञावस्थायाम् सर्वपदार्थसाक्षात्कारि ज्ञानं जनयतीति कथमितरेतराश्रयमेतत्
कल्पनागोचरचारि चतुरथेतसो भवत इति न द्वितीयोऽपि पक्षो युक्तिसमः ।

अथ शब्दजनितं तज्ज्ञानम् । ननु शब्दस्य तत्प्रणीतत्वेन ग्रामाण्ये सर्वपदार्थविषयज्ञानसम्भवः,
तज्ज्ञानसंभवे च सर्वज्ञस्य तथाभूतशब्दप्रणेतृत्वमितीतरेतराश्रयबोधानुषङ्गः । अत एवोक्तम्—[श्लो०
वा० सू० २-१४२] ‘नर्त्तं तदागमत् सिष्येद् न च तेनागमो विना’ ॥ इति । न च शब्दजनितं स्पष्टाभ-
मिति न तज्ज्ञानवान् सकलज्ञ इत्यभ्युपगम्यते, एवं च श्रेयणाज्जनितज्ञानवतो धर्मज्ञत्वम् । अत एवोक्तम्—
“बोधना ही भूतं भवन्त”.... इत्यादि- । तत्र तृतीयपक्षोऽपि युक्तिसंगतः ।

सकने से, मर्यादित शक्ति की महीया से जो नियत प्रकार का कार्य-कारण भाव माना जाता है वह
तूट जाने की आपत्ति आयेगी और इससे ‘नेत्र से रूपज्ञान उत्पन्न होता है’ इत्यादि सर्व व्यवहार उच्छे-
दाभिमुख हो जायेंगे ।

[चक्षु आदि से अतीन्द्रिय अर्थदर्शन का असंभव]

यदि सर्वज्ञवादी की ओर से यह कहा जाय—सर्वज्ञदशा मे अभ्यास की सहायता से नेत्रादि
इन्द्रिय मे अतीन्द्रियार्थदर्शन की शक्ति का प्रादुर्भाव होता है । यहाँ ‘नेत्र से रूप का ही ग्रहण होता है,
रस का नहीं’ इत्यादि व्यवहार के उच्छेद हो जाने की आपत्ति प्राप्त नहीं होती क्योंकि इस प्रकार के
व्यवहार करने वाले तो हम लोग ही हैं और हमारी नेत्रादि इन्द्रियो को अभ्यास की सहायता न होने
की दशा मे उक्त शक्ति का प्रतिनियतभाव तदवस्थ ही रहता है ।

विरोधी :—सर्वज्ञवादी का यह कथन अनुचित है, क्योंकि यह तो निश्चय ही है कि—चाहे
अभ्यासवशा हो या अन्य कोई भी हेतु हो, नेत्रादि इन्द्रिय से अतीन्द्रिय अर्थ का दर्शन किसी को भी
होता हो यह देखा नहीं गया । कल्पना निरकुश नहीं हो सकती किन्तु जैसा देखा जाय तदनुसार ही
हो सकती है ।

दूसरी बात यह है कि अन्योन्याश्रय दोष को अवकाश प्राप्त होगा - जैसे, सर्वपदार्थ का ज्ञान
सिद्ध होने पर उपदेश द्वारा नेत्रादिजन्य उत्तरोत्तर ज्ञान से अभ्यास सिद्ध होगा और सिद्ध अभ्यास की
सहायता से नेत्रादि इन्द्रिय सर्वज्ञदशा मे सकल पदार्थ को साक्षात् करने वाले ज्ञान को उत्पन्न करेगी—
इस प्रकार जहाँ अन्योन्याश्रय दोष है ऐसा तथ्य आप जैसे चतुर पुरुष की कल्पना का विषय कैसे हो
सकता है ? निष्कर्ष अभ्यास से सकलार्थवेदि प्रत्यक्षोत्पत्ति सम्भव नहीं है ।

[सर्वज्ञ का ज्ञान शब्दजन्य नहीं है]

यदि तीसरे पक्ष मे, धर्मादिग्राहक प्रत्यक्षज्ञान को शब्दजन्य माना जाय तो इतरेतराश्रय दोष
इस प्रकार लगेगा—सर्वज्ञ कथित होने से शब्द का प्रामाण्य सिद्ध होने पर उस शब्द से सर्वपदार्थविषयक
प्रत्यक्ष ज्ञान का सम्भव होगा और ऐसा ज्ञान यानी सर्वज्ञता सिद्ध होने पर वह प्रमाणभूतशब्दो का
उपदेशक होगा । इसी दोष का प्रतिपादन श्लोकवार्तिक मे ‘नर्त्तं तदागमात्’... इत्यादि से किया है कि

अनुमानजनितज्ञानेन तु सर्वविद्ये न धर्मज्ञत्वम्, धर्मादिरतीन्द्रियत्वेन तज्ज्ञापकलिङ्गत्वेनाऽभ्युपगम्यमानस्यार्थस्य तेन सह संबन्धासिद्धेः, असिद्धसम्बन्धस्य चाऽज्ञापकत्वात् ततो धर्माद्यनुमानस्य-इत्यनुमानजनितं ज्ञानं न सकलधर्मादिपदार्थाऽऽवेदकम् । किं च, तथाभूतपदार्थज्ञानेन यदि सर्वविद्यभ्युपगम्यते तदास्मदादीनामपि सर्ववित्त्वमनिवारितप्रसरम्. 'भावाभावोभयरूपं जगत्, प्रमेयत्वात्' इत्यनुमानस्यास्मदादीनामपि भावात् । अस्पष्टं चानुमानमिति तज्जनितस्याप्यवैशद्यसंभवात् तज्ज्ञानवान् सर्वज्ञो युक्तः ।

अथानुमानज्ञानं प्राग्विशदंमपि तदेवाऽशेषपदार्थविषयं पुनः पुनर्भान्यमानं भावनाप्रकर्षपर्यन्ते योगिज्ञानरूपतामासादयद् वैशद्यभागं भवति, इत्थं चाभ्यासबलाद् ज्ञानस्यानसृजस्थायि काम-शोक-भयोन्माद-औरस्वप्लाष्टुपप्लुतस्य वैशद्यम् । नन्वेवं तज्ज्ञानवदतीन्द्रियार्थविद्विज्ञानस्याप्युपप्लुतत्वं स्यादिति तज्ज्ञानवतः काभाष्टुपप्लुतपुरुषवद् विपर्यस्तत्वम् ।

आगम के बिना सर्वज्ञ सिद्ध नहीं होगा और सर्वज्ञ के बिना प्रमाणभूत आगम निष्पन्न नहीं होगा । दूसरी बात यह है कि प्रत्यक्षज्ञान स्पष्टानुभवरूप होता है जब कि शब्दजन्यज्ञान अस्पष्ट होता है, अतः शब्दजनितज्ञानवान् पुरुष सकलार्थप्रत्यक्षकारी नहीं माना जा सकता । फलित यह हुआ कि शब्द जनित प्रत्यक्षज्ञानवान् कोई धर्मवेत्ता का सम्भव नहीं है किन्तु प्रेरणा (=विधिवान्वय) जनित ज्ञानवान् ही धर्मवेत्ता है । अत एव आबरुभाष्य में कहा गया है कि—“प्रेरणा हि भूत, वर्तमान, भविष्यत् कालीन सर्वपदार्थों के बोधन में समर्थ है, और कोई इन्द्रियादि नहीं । सारार्थ, तृतीय पक्ष भी अयुक्त है ।

[अनुमान से सर्वज्ञता प्राप्ति का असंभव]

चौथे विकल्प में, यदि अनुमानज य सर्वपदार्थज्ञान द्वारा सर्वज्ञता मानी जाय तो भी इससे धर्मज्ञता सिद्ध नहीं हो सकती । कारण, धर्मादि पदार्थ अतीन्द्रिय हैं, अतः उन अतीन्द्रियपदार्थों के ज्ञापक जिस पदार्थ को आप हेतु बनायेंगे उसका अपने साध्यभूत अतीन्द्रिय पदार्थों के साथ सम्बन्ध ही सिद्ध नहीं हो सकता । असिद्ध सबब वाला हेतु साध्य का ज्ञापक न हो सकने से धर्मादि का अनुमान नहीं किया जा सकता । अत चौथे पक्ष में अनुमानजन्यज्ञान सकल धर्मादि पदार्थ का ज्ञापक नहीं हो सकता ।

दूसरी बात यह है कि अनुमानजन्यज्ञान से सर्वज्ञता मानी जाय तो हम आदि में भी सर्वज्ञता की अतिव्याप्ति का निवारण अशक्य होगा, क्योंकि 'जगत् भावाभावोभयरूप है क्योंकि प्रमेय है' इस अनुमान से प्रमेयत्वहेतुक भावाभावात्मक अखिल जगत् का अनुमानज्ञान सभी को हो सकता है । तीसरी बात यह है कि अनुमान स्पष्ट नहीं किन्तु अस्पष्ट होता है अतः तज्जन्यज्ञान में विशदता यानी सर्वविशेषग्राहकता का संभव न होने से अनुमानजन्यज्ञानवान् पुरुष कभी सर्वज्ञ नहीं हो सकता ।

[सर्वज्ञ ज्ञान में विपर्यय की आपत्ति]

यदि यह तर्क किया जाय कि—प्रारम्भ में तो अनुमानज्ञान अविशद ही होता है किन्तु अखिल-पदार्थसबची वही अनुमान पुन पुन जब आवृत्त किया जाता है तब भावना चरमोत्कर्ष को प्राप्त होने से वही अनुमानज्ञान योगिज्ञानमय बन जाता है, उस समय अति विशद बन जाता है । यह कोई अदृष्ट कल्पना नहीं है क्योंकि यह देखा जाता है कि ज्ञान इन्द्रिय अन्य यद्यपि न होने पर भी अभ्यास

अथ यथा रजो-नीहाराद्यावरणावृतवृक्षादिवर्जनमविवक्षं तदावरणापाये वंशसमनुभवति एवं रागाद्यावारकाणां विज्ञानाऽवैशद्यहेतुनामप्ये सर्वज्ञज्ञानं विशदतामनुभविव्यतीति । असदेतत्, रागादी-माभावरणत्वाऽसिद्धेः, कुड्यादीनामेव ह्यावारकत्वं लोके प्रसिद्धं न रागादीनाम् । तथाहि-रागादि-सद्भावोऽपि कुड्याद्यावारकाभावे विज्ञानमुत्पन्नमानं दृष्टम्, रागाद्यभावेऽपि कुड्याद्यावारकसद्भावे न विज्ञानोदय इत्यन्वय-व्यतिरेकाभ्यां कुड्यादीनामेवाऽऽवरणत्वावगमो न रागादीनामिति न रागादय आवारका इति न तद्विगमोऽपि सर्वविद्विज्ञानस्य वैशद्यहेतुः ।

किं च, सर्ववेदनं सर्वज्ञज्ञानेन किं समस्तपदार्थग्रहणमुत शक्तिपुक्तस्त्वम्, ग्राहोस्त्वित् प्रधानभूत-कतिपयपदार्थग्रहणम् ? तत्र यद्याद्यः पक्षस्तत्रापि वक्तव्यम्-किं क्रमेण तद्ग्रहणम् ? ग्राहोस्त्वित् योगप-द्येन ? तत्र यदि क्रमेण तद्ग्रहणम्, तदयुक्तम्, अतीतानागतवर्तमानपदार्थानामपरिसमाप्तेस्तज्ज्ञान-स्याप्यपरिसमाप्तितः सर्वज्ञताऽप्योमात् । अथ युगपदनन्तातीतानागतपदार्थसाक्षात्कारि तद्वदनमभ्यु-पगम्यते, तदप्यसत्, परस्परविरुद्धानां शीतोष्णादीनामेकज्ञाने प्रतिभासाऽसम्भवात्, सम्भवे वा न कस्यचिदर्थस्य प्रतिनियतस्य तद् ग्राहकं स्यादिति किं तज्ज्ञानेन अस्मद्विद्विज्ञोऽपि व्यवहारिभ्यो हीनतर(?) रेण) इति कथं सर्वज्ञः ?

यानी छ संस्कार के बल से, कामराग, शोक, भय, उन्माद, चोरभय, स्वप्नादि से जब चित्त उपप्लुत यानी अतिभावित हो जाता है तब तद् तद् विषय का विशद ज्ञान होता है [जैसे कामान्ध को अपनी प्रियतमा का साक्षात् आभास स्तम्भादि में होता है] ।

इस तर्क के विरुद्ध हमें यह कहना है कि अभ्यास के बल से कामी पुरुष आदि को यद्यपि सोपप्लव ज्ञान का उदय होता है किन्तु वह विपर्यासमय होता है, सत्य नहीं होता । उसी प्रकार अभ्यासबल से जो अतीन्द्रियार्थज्ञाता का विज्ञान होगा वह भी सोपप्लव होने से विपर्यासमय ही होगा, सत्य नहीं होगा ।

[रागादि ज्ञानावरक नहीं है]

अब यदि ऐसा कहा जाय कि-अब वायुमण्डल धूलिभ्याप्त हो जाता है अथवा तुहिनभ्याप्त हो जाता है तब समीपवर्ती भी वृक्षादि का दर्शन धूधला होता है स्पष्ट नहीं होता । किन्तु तुहिन या धूलि के विस्तर जाने पर वृक्षादि का स्पष्ट दर्शन होता है-इसी प्रकार विज्ञान की अविशदता के हेतुभूत आवारक रागादि ध्वस्त हो जाने पर सर्वज्ञ का ज्ञान अत्यन्त विशदता को प्राप्त कर लेंगे-कोई दोष नहीं है ।

विरोधी के अभिप्राय से उपरोक्त आवरण की बात असत् है, क्योंकि रागादि की आवरणरूप में सिद्धि नहीं है । लोक में भी दिवार आदि ही आवरणरूप में सिद्ध है, रागादि नहीं । जैसे-रागादि के होने पर भी दिवार आदि की आड न होने पर ज्ञानोत्पत्ति होती है किन्तु रागादि के न होने पर भी दिवार आदि की आड होने पर ज्ञानोत्पत्ति नहीं होती-इस प्रकार के अन्य-व्यतिरेक से दिवार आदि का ही आवरणरूप में भ्रान होता है न कि रागादि का । अतः रागादि आवरणरूप में होने से उसके विनाश को सर्वज्ञज्ञान की विशदता का संपादक नहीं माना जा सकता ।

[सर्वज्ञज्ञान की तीन विकल्पों से अनुपपत्ति]

सर्वज्ञज्ञान के ऊपर निम्नोक्त तीन विकल्प भी सगत नहीं हैं । विकल्प इस प्रकार के हैं-

किं च यदि युगपत् सर्वपदार्थग्राहकं तज्ज्ञानं तदैकक्षणे एव सर्वपदार्थग्रहणाद् द्वितीयक्षणेऽकिञ्चिज्ज्ञ एव स्यात्, ततश्च किं तेन साक्षादकिञ्चिज्ज्ञेन सर्वज्ञत्वेन ? न चानाद्यन्तसंवेदनस्य परिसमाप्तिः, परिसमाप्ती वा कथमनाद्यन्तता ? किञ्च, सकलपदार्थसाक्षात्करणे परस्पररागादिसाक्षात्करणमिति रागादिभानपि स स्याद् विट इव । अथ रागादिसंवेदनमेव नास्ति न तर्हि सकलपदार्थसाक्षात्करणम् । तत्र प्रथमः पक्षः ।

अथ शक्तिमुक्तत्वेन सकलपदार्थसंवेदनं तज्ज्ञानमभ्युपगम्यते, तदपि न युक्तम्, सर्वपदार्थविदने तच्छक्तेरतिशयशक्तेः, कार्यदर्शनानुमेयत्वाच्छक्तोनाम् । किं च, सर्वपदार्थज्ञानपरिसमाप्तावपि 'इयदेव सर्वम्' इति कथं परिच्छेदशक्तिः ? अथ 'वेदनाऽभावादभावोऽपरस्येति सर्वसंवेदनम्' । अवेदनादभावो

१. सर्वज्ञज्ञान से जो सर्ववेदन आप मानते है वह समस्त पदार्थों का ग्रहणरूप है ? या-२. समस्त वस्तु को ग्रहण करने की शक्तिमत्तारूप है ? अथवा ३. मुख्य मुख्य कई एक पदार्थों का ग्रहणरूप है ?

यदि प्रथम पक्ष पर सोचा जाय तो यहाँ भी बताईये कि A क्रम से सर्ववस्तु का ग्रहण होता है या B एक साथ ही ? यदि क्रम से सर्ववस्तु का ग्रहण माने तो उसमें कोई युक्ति नहीं है । क्योंकि अतीत-अनागत-और वर्तमान कालीन पदार्थों का-कहीं-भी अन्त न होने से क्रमशः सर्वपदार्थों को विषय करने वाले ज्ञान का भी अन्त नहीं आने से अनन्त काल की अवधि में भी सर्वपदार्थों का ग्रहण संभव नहीं है । यदि एक साथ अनन्त अतीत-अनागत पदार्थों को साक्षात् करने वाला सर्वज्ञ-ज्ञान मानते हो तो वह भी ठीक नहीं है कारण, शीतस्पर्श-उष्णस्पर्शादि जो परस्परविरोध पदार्थ हैं उन-का एक ज्ञान में एक साथ प्रतिभास संभवविरोध है । यदि उसका संभव माना जाय, तो समुदितरूप से सर्ववस्तु का ज्ञान होने-पर भी किसी-भी प्रतिनियत अर्थ का प्रतिनियतरूप से ग्रहण करने वाला वह ज्ञान नहीं होगा, तो हम आदि व्यवहर्ता को जो कई एक पदार्थों का विशेषरूप से ज्ञान होता है-उससे भी हीन कक्षा वाले उस ज्ञान से क्या प्रयोजन ? और वह सर्वज्ञ भी कैसा ?

[एक साथ सर्वपदार्थग्रहण की सदोषता]

यह भी सोचिये कि एकसाथ ही सर्वपदार्थ को ग्रहण करने वाला सर्वज्ञज्ञान होगा तो प्रथम क्षण में ही सभी पदार्थों को ग्रहण कर लेने से दूसरे क्षण में आपका सर्वज्ञ कुछ भी न जान पायेगा तो इस प्रकार के कुछ भी न जानने वाली उस सर्वज्ञता से क्या लाभ ? तथा जिस संवेदन का प्रारम्भ और अन्त ही नहीं है ऐसे संवेदन की किसी भी विषय में परिसमाप्ति यानी परिपूर्णवर्णग्राहकता संभव नहीं है, यदि संभव हो तो उस संवेदन को अनादि-अनन्त कैसे कहा जायगा जो किसी एक अर्थ के ग्रहण में ही परिसमाप्त हो जाता हो ? तथा जो सर्वार्थ का साक्षात्कार करेगा वह परपुरुषगत-रागादि दोष का भी साक्षात्कार अवश्य करेगा, अतः वह भी ठग पुरुष की भाँति रागादियुक्त हो जायगा । तात्पर्य यह है कि ठग पुरुष जैसे परकीय कपट को पीछानता हुआ स्वयं भी प्रच्छन्न कपटी होता है वैसे आपका सर्वज्ञ भी परकीय कपटादि राग-द्वेष को पीछानता हुआ स्वयं कपटी-रागी-द्वेषी क्यों नहीं होगा । शाराश, सर्वपदार्थग्रहण वाले प्रथम पक्ष में कोई सगति नहीं है ।

[सकलपदार्थसंवेदन की शक्तिमत्ता असंगत है]

दूसरे विकल्प में, यदि यह कहा जाय कि सर्वज्ञ का ज्ञान सर्व पदार्थों को ग्रहण करने में शक्तिशाली होता है, अतः एक सर्वज्ञज्ञान को सकलपदार्थसंवेदी माना जाता है-तो यह भी अयुक्त

उपरस्येति कुतो निश्चयः ? 'तदपेक्षया तस्योपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वात् तथाभूतानुपलब्ध्याऽभावनिश्चयः' इति चेत् ? एवं सति स एवेतरेतराश्रयदोषः—'सर्वज्ञत्वनिश्चये तदभावनिश्चयः, तदभावनिश्चये च सर्वज्ञत्वनिश्चयः' इति नैकस्यापि सिद्धिः । तत्र द्वितीयोऽपि पक्षः ।

अथ यावदुपयोगि प्रधानभूतपदार्थजातं तावदसौ वेत्तीति तत्परिज्ञानात् सकलज्ञः, तदपि सर्वपदार्थवेदने नियमेन न संभवति, 'सकलपदार्थव्यवच्छेदेन तेषामेव प्रयोजननिर्वर्तकत्वम्' इति सकलपरिज्ञानमन्तरेणाऽशक्यसाधनमिति न तृतीयोऽपि पक्षो युक्तः ।

किंच, नित्यसमाधानसंभवे विकल्पाभावात् कथं वचनम् ? वचने वा विकल्पसम्भवात् समाधानविरोधान्न समाहितत्वमिति भ्रान्तछायास्थिकज्ञानयुक्तः स स्यात् । कथं बाऽतीतानागतग्रहणम्, अतीतादेः स्वरूपस्याऽसंभवात् ? असदाकारग्रहणे च तैमिरिकज्ञानवत् प्रमाणत्वं न स्यात् । अयातीतादिकमप्यस्ति; एवं सत्यतीतत्वादेरप्यभाव एवेति सर्वज्ञव्यवहारोच्छेदः । अथ प्रतिपाद्यापेक्षया तस्याभावः, तदप्ययुक्तम्, नहि विद्यमानमेवापेक्षया तदैवाऽविद्यमानं भवति । 'तस्यानुपलब्धेरविद्यमान-

है । कारण, शक्तियाँ सब अपने से उत्पादित कार्यात्मक लिंग से अनुमेय होती हैं अतः जब तक सकल पदार्थों का सवेदनात्मक कार्यलिंग अनुपलब्ध रहे तब तक सर्वपदार्थग्रहण करने की शक्ति मान्य नहीं हो सकती । यह भी सोचिये कि कदाचित् सर्वपदार्थ के ग्रहण में ज्ञान की परिसमाप्ति मान ली जाय, फिर भी उस ज्ञान से गृहीत पदार्थ "ये सब इतने ही हैं [इन से अब कोई अधिक नहीं है]" इस प्रकार के ज्ञान की शक्ति का निर्णय कैसे करोगे ? यहाँ यह उत्तर दिया जाय कि 'उतने ही पदार्थों का वेदन होता है, अतिरिक्त किसी भी पदार्थ का सवेदन नहीं होता अतः उसका अभाव है यह निर्णय हो जायेगा'-तो यहाँ फिर से प्रश्न होगा कि अतिरिक्त किसी भी अर्थ का सवेदन न होने से उसका अभाव है-यह निश्चय कैसे हुआ ? इसके उत्तर में यदि कहा जाय-जहाँ तक सर्वज्ञज्ञान का विचार है, सर्व पदार्थ 'अगर होता तो जरूर उपलब्ध होता' इस प्रकार उपलब्धिलक्षण प्राप्त ही होते हैं, फिर भी अतिरिक्त पदार्थ की उपलब्धि नहीं होती इससे उनके अभाव का निश्चय किया जायेगा'-तो यहाँ ऐसा मानने में स्पष्ट अन्योन्याश्रय दोष है—जैसे, सर्वज्ञता का निश्चय होने पर अतिरिक्त पदार्थ का अभाव सिद्ध होगा और अतिरिक्त पदार्थ का अभाव सिद्ध होने पर सर्वज्ञता का निश्चय होगा । फलतः दोनों में से एक की भी निरपेक्षसिद्धि नहीं होगी । सारांश, दूसरा विकल्प भी असंगत है ।

[मुख्य-उपयोगी सर्वपदार्थ ज्ञान का असंभव]

तीसरे विकल्प में, यदि ऐसा कहा जाय-उपयोग में आने वाले मुख्य मुख्य पदार्थों के जितने समूह है उतने को वह जानता है और उतने पदार्थ के ज्ञान मात्र से ही वह सर्वज्ञ माना जाता है ।—यह भी संभव नहीं है क्योंकि समस्त वस्तु समूह को जाने बिना कौन से पदार्थ उपयोगी एवं मुख्य है—इसका ज्ञान संभववाद्वा है । अन्य सकल पदार्थों को एक ओर रख कर 'इतने ही पदार्थ हमारे प्रयोजन के निष्पादक हैं' यह सर्व पदार्थ के ज्ञान बिना सिद्ध नहीं किया जा सकता । अतः तीसरा विकल्प भी महत्त्वशून्य है ।

[समाधिभग्न सर्वज्ञ का वचनप्रयोग असंभव]

यह भी तो सोचिये कि जब आप सर्वज्ञ केवल को सदासमाहित यानी नित्य समाधिभग्न

स्वमेव' इति चेत् ? तदनुपलब्धिरेवास्तु कथमविद्यमानम् ? न ह्यन्यस्याभावेऽन्यस्याप्यभावः, अति-
प्रसंगात् । 'तस्यासावविद्यमानत्वेन प्रतिभाति' इति चेत् ? स तर्हि भ्रान्तः, असद्विकल्पसम्भवात् तस्या-
ऽसद्विकल्पस्य विषयीकरणत्वात् सर्वज्ञोऽपि भ्रान्त एवेति कथं सर्ववित् ?

अथ विकल्पस्यापि स्वरूपेऽभ्रान्तत्वमेव, तेन तस्य वेदनं सर्वज्ञज्ञानमभ्रान्तम् । एवं तर्हि स्वरूप-
साक्षात्करणमेव केवलं, कथमतीताद्यविद्यमानसाक्षात्करणम् ? ततश्चातीतानागतपदार्थाभावात् तस्या-
क्षात्करणाऽसंभवात् तदग्रहणात् सर्वज्ञः । किं च स्वरूपमात्रवेदने तन्मात्रस्यैव विद्यमानत्वात् तद्वेदने-
ऽद्वैतवेदनाद् न सर्वज्ञव्यवहारः, तद्भावे वा सर्वः सर्ववित् स्यात् । अथापि स्यात् सत्यस्वप्नदर्शनवदतीता-
नागतादिदर्शनं, ततो व्यवहार इति । तदप्ययुक्तम्, सत्यस्वप्नदर्शनस्य स्वरूपमात्रवेदने न सत्याऽसत्य-
विभागः किन्वानुमानिकः सत्यस्वप्नस्वरूपसंवेदनस्य तन्मात्रपर्यवसितत्वात् ।

मानते हैं तो समाधि उसी का नाम है जिसमें सर्व विकल्प भ्रान्त हो जाते हैं अतः समाधिमग्न सर्वज्ञ
चित्त में विकल्पो की समाधना ही नहीं है । जब विकल्पो का सम्व नही है तो वचन प्रयोग की
संभाधना की तो बात ही कहा ? क्योंकि चित्त में विकल्पजन्म विना वचन प्रयोग सम्व नही होता ।
यदि आप सर्वज्ञ को वक्ता मानेंगे तो उसके चित्त में विकल्प भी अवश्य होगा ही जो समाधिभाव का
पूरा विरोधी है-फलतः आपका सर्वज्ञ समाधिरहित हो जायेगा । तात्पर्य, आपका वह सर्वज्ञ समा-
धिमग्न होने से छायास्थिक यानी आवृत अवस्था में होने वाले ज्ञान का आश्रय हो जायेगा जो ज्ञान
प्रायः भ्रमात्मक ही होता है ।

तथा यह भी प्रश्न है कि जब अतीतादि पदार्थ नष्ट-अज्ञात होने से उसका कोई स्वरूप ही बच
नही पाया है तो फिर उन अतीत और भावि पदार्थों का ज्ञान ही कैसे होगा ? यदि अतीत आदि के
वर्तमान में असद् ही आकार का वेदन मानेंगे तो तिमिर दोषग्रस्त नेत्र वाले का ज्ञान जैसे विपरीत
होने से प्रमाणभूत नही होता उसी प्रकार यह सर्वज्ञज्ञान भी प्रमाण नही होगा । यदि कहा जाय कि
अतीतादि भी विद्यमान हैं-तब तो वह वर्तमानरूप हो जाने से अतीत जैसा कुछ रह ही नहीं पाया
तो अब अतीत-अनागत का ज्ञाता भी न रहने से सर्वज्ञ का व्यवहार भी उच्छिन्न हो जायेगा । यदि
कहे कि अतीतादि विद्यमान होने पर भी उस वक्त प्रतिपाद्यरूप की अपेक्षा विद्यमान न होने से उसका
अभाव भी होता है'-तो यह भी ठीक नही है क्योंकि जो विद्यमान होता है वह किसी भी अपेक्षा से उस
काल में अविद्यमान नही हो सकता । यह नही कह सकते कि "उस वक्त उसकी उपलब्धि न होने से
वह अविद्यमान है" क्योंकि जिस की उपलब्धि नही होती उसको अनुपलब्ध ही माना जाय, अविद्य-
मान भी मानने की क्या जरूर ? एक वस्तु का अभाव होने पर कही भी दूसरी वस्तु के अभाव का
व्यवहार नही हो सकता । अन्यथा अतिप्रसंग यह होगा कि बट न होने पर पट के अभाव का व्यवहार
किया जायेगा । यह भी नही कह सकते कि "सर्वज्ञ को वह अतीतादि पदार्थ अविद्यमानरूप में ही
भासित होता है-विद्यमानरूप से नही । किन्तु सर्वथा उसका भान नही होता ऐसा नही है"-यह
इसलिये नही कह सकते कि अविद्यमान वस्तु को ग्रहण करने वाला सर्वज्ञ भ्रान्त हो जायेगा, क्योंकि
असद् वस्तु का भी (भ्रमात्मक) विकल्पज्ञान होता है तो अतीतादि को असद् विकल्प का विषय
करने से वह सर्वज्ञ भ्रान्त ही हो गया, फिर तो वह सर्वज्ञ भी कैसे रहा ?

[स्वरूपमात्र के प्रत्यक्ष से सर्वज्ञता का असंभव]

यदि यह कहा जाय कि-"विकल्पज्ञान भी स्वस्वरूप के संवेदन में अभ्रान्त ही होता है, विषय

किञ्च, अतीतानागतकालसंबन्धित्वात् पदार्थानामतीतानागतत्वम् । तद्धि भवत् किमपरातीतानागतकालसम्बन्धादभ्युपगम्यते आहोस्वित् स्वत एव ? यद्यपरातीतानागतकालसंबन्धात् कालस्यातीतानागतत्वं तदा तस्याप्यपरातीतानागतकालसम्बन्धादतीतानागतत्वम्, तस्याप्यपरस्मादित्यनवस्था । अथातीतानागतपदार्थक्रियासंबन्धात् कालस्यातीतानागतत्वं तेनायमदोषः । ननु पदार्थक्रियाणामपि कुतोऽतीतानागतत्वम् ? यद्यपरातीतानागतपदार्थक्रियासद्भावात् तदाऽत्रापि सैवानवस्था । अतीतानागतकालसम्बन्धात् पदार्थक्रियाणामतीतानागतत्वं तर्हि कालस्याप्यतीतानागतपदार्थक्रियासम्बन्धादतीतानागतत्वमिति व्यक्तमितरेतराशयत्वम् । तत्र प्रथमः पक्षः ।

सवेदन मे भले ही वह भ्रान्त हो । अतः स्वस्वरूप के सवेदनरूप सर्वज्ञज्ञान अभ्रान्त ही है । फिर सर्वज्ञ का अभाव कैसे होगा ?—तो इस पर यह प्रश्न खड़ा होगा कि जब वह सर्वज्ञज्ञान केवल अपने स्वरूप का ही साक्षात्कार है तो वह अतीतादि जो अविद्यमान है उसके साक्षात्कार वाला कैसे होगा ? निष्कर्ष यह आया कि अतीत-अनागतादि पदार्थ विद्यमान न होने से उसका साक्षात्कार भी सम्भव न होने से अतीतादि का ग्रहण शक्य नहीं है, अतः कोई सर्वज्ञ भी नहीं है ।

दूसरी बात यह है कि जब सर्वज्ञ का विकल्पज्ञान अपने स्वरूप का ही सवेदी है तो उसका अर्थ यह हुआ कि जिसका सवेदन होता है वह स्वरूपमात्र ही विद्यमान है, और कुछ भी नहीं । तो स्वरूपमात्र के वेदन में एकमात्र स्वरूपाद्वैत तत्त्व का ही वेदन सिद्ध होने से सर्वज्ञ का व्यवहार कैसे किया जायेगा ? यदि केवल स्वरूपाद्वैत का वेदन ही सर्वज्ञ व्यवहार का निमित्त हो तब तो हम-आप आदि सब सर्वज्ञ हो जायेंगे ।

यदि यह कहा जाय-स्वप्न में जैसे अविद्यमान भी भावि पदार्थ का सवेदन होता है उसी प्रकार सर्वज्ञ को भी अतीत-अनागत सभी वस्तु का दर्शन होता है अतः उसका सर्वज्ञरूप में व्यवहार भी होता है—तो यह भी ठीक नहीं है । कारण, जो स्वप्नदर्शन सत्य होता है वह भी स्वरूपमात्र का ही यदि वेदन करता होगा तो उसके सत्य-असत्य होने का विवेक उसीसे नहीं होगा किन्तु अनुमान से करना होगा । क्योंकि सत्यस्वप्न का स्वरूप सवेदन अपने सत्यत्व-असत्यत्व का ग्राहक नहीं होता किन्तु अपने सवेदनानुसंगस्वरूप के ग्रहण में ही वह पर्यवसित यानी चरितार्थ होता है । तात्पर्य, सर्वज्ञ ज्ञान स्वप्नज्ञान के उदाहरण से यदि भूतभावि अर्थ दर्शनरूप मानेंगे तो उसके सत्य या असत्य होने का निर्णय अधूरा ही रह जायेगा ।

[अतीतत्व और अनागतत्व की अनुपपत्ति]

यह भी विचारने योग्य है कि-पदार्थों की भूत-भविष्यत्ता भूतकाल और भविष्यकाल पर अवलम्बित है तो काल की भूत-भविष्यत्ता किसके ऊपर अवलम्बित है ? क्या अन्य भूतकाल-भविष्यकाल पर अवलम्बित कही जाय अथवा उसको स्वावलम्बी ही मानी जाय ? प्रथम पक्षमें यदि अन्य भूत-भविष्यकाल के सम्बन्ध को काल की भूत-भविष्यत्ता का आधार माना जाय तो उस अन्य कालद्रव्य की भूत-भविष्यत्ता का आधारभूत अन्य भूत-भविष्यकाल सम्बन्ध की कल्पना करनी होगी और उसके लिये भी अपर अपर भूत-भावि काल कल्पना का कहीं अन्त ही नहीं आयेगा । यदि ऐसा कहे कि काल की भूत-भविष्यत्ता तो भूत-भावि पदार्थों की क्रिया के सम्बन्ध से (उदा० सूर्य-चन्द्र की क्रिया के सम्बन्ध से) होती है । अतः पूर्वोक्त अनवस्था दोष निरवकाश है ।—तो यहाँ भी प्रश्न है कि पदार्थों

अथ स्वरूपत एव कालस्यातीतानागतत्वं तदा पदार्थानामपि स्वत एवातीतानागतत्वमस्तु किमतीतानागतकालसंबन्धित्वेन ? तच्च पदार्थस्वरूपमस्माद्विज्ञानेऽपि प्रतिभातीति नातीतानागत-पदार्थग्राहित्वेनास्मादविष्यः सर्वज्ञस्य विशेषः । अपि च सम्बन्धस्यान्यत्र विस्तरतो निषिद्धत्वाच्च कस्यचित् केनचित् सम्बन्ध इत्यतीतानागताविसंबद्धपदार्थग्राहिज्ञानमसदर्थविवक्षित्वेन भ्रान्तं स्यादिति न भ्रान्तज्ञानवान् सर्वज्ञः कल्पयितुं युक्तः ।

अथवा सर्वज्ञः, तथाप्यसौ तत्कालेऽप्यसर्वज्ञज्ञातुं न शक्यते, तद्ग्राह्यपदार्थाज्ञाने तद्ग्राहक-ज्ञानवतः केनचित् प्रमाणेन प्रतिपत्तुमशक्तेः । तदुक्तम्—[श्लो० वा० सू० २/१३४-३५]

सर्वज्ञोऽयमिति ह्येतत् तत्कालेऽपि बुभुत्सुभिः । तत्त्वानल्लेयविज्ञानरहितैर्गम्यते कथम् ? ॥

कल्पनीयास्तु सर्वज्ञा भवेद्युर्बहवस्तव । य एव स्यादसर्वज्ञः स सर्वज्ञं न बुध्यते ॥

न च तदपरिज्ञाने तत्प्रणीतत्वेनागमस्य प्रामाण्यमवगन्तुं शक्यम्, तदनवगमे च तद्विहितानु-ष्ठाने प्रवृत्तिरप्यसंगता । तदुक्तम् - [श्लो० वा० सू० २-१३६]

के क्रिया की भूत भविष्यत्ता का आचार कौन है ? यदि अन्य अतीतानागतपदार्थक्रिया के सम्बन्ध से पूर्व पदार्थक्रिया ने भूत-भविष्यत्ता मानी जाय तो यहाँ भी पुनः पुनः अन्य अन्य अतीतानागत पदार्थ क्रिया की अपेक्षा का अन्त नहीं आयेगा यानी अनवस्था होगी । तथा पदार्थक्रिया की भूत भविष्यत्ता का आचार भूत-भाविकालसम्बन्ध को माना जायेगा तो काल की भूत-भविष्यत्ता पदार्थक्रिया पर अवलंबित होने से खुल्लमखुल्ला इतरेतराश्रय दोष लग जायेगा । सारांश, पदार्थों की भूत-भविष्यत्ता कालसम्बन्ध से मानने का पहला पक्ष असंगत है ।

[स्वरूपतः पदार्थों का अतीतत्वादि मानने में आपत्ति]

अगर दूसरे पक्ष में, काल की भूत-भविष्यत्ता को स्वरूपतः यानी स्वावलम्बी ही मान लिया जाय तो पदार्थों की भूत-भाविता भी स्वतः-स्वावलम्बी ही भले हो, भूत-भाविकालसम्बन्ध द्वारा ही मानने की क्या जरूर ? इस विचार का तात्पर्य यह दिखाने में है कि जब पदार्थ की भूत-भविष्यत्ता स्वरूपतः ही है तब तो पदार्थस्वरूप का ही अपर नाम हुआ भूत-भविष्यत्ता और पदार्थ का स्वरूप तो हमारे ज्ञान में भी स्फुरित होता ही है तो फिर अतीतानागतकालीनपदार्थग्रहण को पुरस्कृत करके सर्वज्ञ की विशेषता यानी हमारे और सर्वज्ञ के ज्ञान का अन्तर दिखाना व्यर्थ है ।

दूसरी बात यह है कि-किसी भी दो पदार्थों के बीच किसी भी प्रकार के सम्बन्ध के सद्भाव का अन्य स्थान में विस्तार से प्रतिषेध किया गया है उसका भी सार यह है कि किसी भी पदार्थ का अन्य किसी वस्तु के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है अतः अतीत और अनागत काल के साथ सम्बन्ध से विशिष्ट पदार्थों का ग्राहक ज्ञान, सम्बन्धरूप असत् पदार्थ का विषयी होने से भ्रमात्मक सिद्ध होता है । अतः वैसे भ्रान्तज्ञान वाले सर्वज्ञ की वर्यना अनुचित है ।

['यह सर्वज्ञ है' ऐसा कैसे जाना जाय ?]

कोई प्रमाण न होने पर भी क्षण एक सर्वज्ञ को मान लिया जाय, फिर भी जिस काल में सर्वज्ञ को आप मानते हैं उस काल में भी असर्वज्ञपुरुषों की यह शक्ति नहीं होती कि वे सर्वज्ञ को पहिचान सकें । कारण, सर्वज्ञज्ञान से ग्राह्य जो सर्व पदार्थ है उन सब का ज्ञान किये बिना उन पदार्थों के ज्ञान करने वाले पुरुष को जानने में कोई प्रमाण समर्थ नहीं है । श्लोकवार्तिक में भी कह है-

सर्वज्ञो नावबुद्धश्चेद् येनैव स्यान्न तं प्रति । तद्वाक्यानां प्रमाणत्वं सूत्राज्ञानेऽन्यथाव्ययत् ॥

तदेवं सर्वज्ञसद्भावग्राहकस्य प्रमाणस्याभावात् तत्सद्भाववाचकस्य चानेकधा प्रतिपादितत्वात् सर्वज्ञाभावव्यवहारः प्रवर्त्तयितुं युक्तः । तथाहि—ये वाचकप्रमाणगोचरतामापन्नाः ते 'असद्' इति व्यवहर्त्तव्याः, यथा अंगुल्यग्रे करियूयावयः, वाचकप्रमाणगोचरापन्नश्च अवदभ्युपगमविषयः सकल-पदार्थसार्थसाक्षात्कारीत्यसद्व्यवहारविषयत्वं सर्वविदोऽभ्युपगन्तव्यम् ।

॥ इति पूर्वपक्षः ॥

“सर्वज्ञगृहीत पदार्थों के ज्ञान के अभाव में सर्वज्ञ ह्यात होने पर भी 'यह सर्वज्ञ है या नहीं' ऐसी जिज्ञासा बालों को कैसे यह पता चलेगा कि 'यह सर्वज्ञ है' ?

(यदि इसके लिये दूसरा सर्वज्ञ माना जाय तो उस सर्वज्ञ को भी जानने के लिये दूसरे सर्वज्ञ की आवश्यकता होने पर) आपको अनेक सर्वज्ञ की कल्पना करनी होगी । क्योंकि जो स्वयं सर्वज्ञ नहीं है वह दूसरे सर्वज्ञ को नहीं जान सकता ।”

सर्वज्ञ अज्ञात होने पर उसके द्वारा रचित होने के कारण उसके आगम को प्रमाण मानना शक्य नहीं है । आगम प्रामाण्य अज्ञात रहने पर उस आगम से विहित अनुष्ठान में प्रवृत्ति करना भी असंगत है । जैसा कि कहा है—

“जिस को सर्वज्ञ अज्ञात है उसके वाक्यों का प्रामाण्य भी नहीं हो सकता क्योंकि उन वाक्यों का मूल ही अज्ञात है, जैसे कि अन्य साधारण मनुष्य का वाक्य ।”

[सर्वज्ञ 'असद्' रूप से व्यवहारयोग्य—पूर्वपक्ष पूर्ण]

पूर्वपक्ष के उपसंहार में सर्वज्ञविरोधी कहता है कि जब उपरोक्त रीति से सर्वज्ञ के सद्भाव का ग्राहक कोई प्रमाण ही नहीं है और हमने सर्वज्ञ के सद्भाव के विरोधी अनेक युक्तियाँ दिखाई हैं तो अब सर्वज्ञ के अभाव का व्यवहार का प्रवर्त्तन करना उचित ही होगा । जैसे—जिनमें वाचक प्रमाण की विषयता प्राप्त है वे 'असद्' रूप से व्यवहार के लिये उचित हैं, जैसे अंगुलि के अग्रभाग में हस्तीशु-दादि । आपकी मान्यता का विषयभूत सर्वपदार्थसाक्षात्कारी सर्वज्ञ भी वाचकप्रमाणविषयताप्राप्त ही है अतः सर्वज्ञ 'असद्' रूप से व्यवहार करने लायक है यह आप को अवश्य मानना होगा ।

सर्वज्ञविरोधी पूर्वपक्ष समाप्त ।

[सिंहावलोकन—सर्वज्ञविरोधी पूर्वपक्ष में सर्वज्ञ प्रमाणविषय न होने से असद्व्यवहारोचित होने का प्रतिपादन किया, तदनन्तर सर्वज्ञवादी की ओर से यह विस्तृत आशका पेश की गयी कि सर्वज्ञाभाव में प्रमाण न होने से असद्व्यवहार की प्रवृत्ति अनुचित है । इसके उत्तर में सर्वज्ञविरोधी ने प्रसंगसाधन का अभिप्राय प्रस्तुत करके अपना समर्थन किया । तदनन्तर, पूर्वोक्त आशका में जो वक्तृत्वहेतुक सर्वज्ञताभावसाधक अनुमान का खंडन किया गया था उसके प्रतिखंडन में घूमहेतुक अग्नि अनुमान के उच्छेद की विभीषिका विस्तार से प्रस्तुत की गयी । तदनन्तर सर्वज्ञप्रत्यक्ष की धर्मा-दिग्राहकता का चार विकल्प से खंडन किया गया । तदनन्तर सर्वज्ञ की सर्ववेदनता का तीन विकल्प से खंडन किया गया । उसके बाद अवशिष्ट शकाओं का उत्थान समाधान करके पूर्वपक्ष समाप्त किया गया है । अब उत्तर पक्ष में सर्वज्ञ की सिद्धि और वाचको का निराकरण पडिये ।]

[सर्वज्ञसद्भाववेदनम्-उत्तरपक्षः]

अत्र प्रतिविधीयते-अतावदुक्तम् 'ये' देशकालस्वभावव्यवहिताः प्रमाणविषयतामनापन्ना न ते सद्ब्यवहारगोचरचारिणः' इत्यादि-तदुक्तम्, सर्वविधि प्रमाणविषयत्वस्य प्रतिपादयिष्यमाणत्वाद् असिद्धो हेतुस्तदविषयत्वलक्षणः । यदप्यन्यथायि-न तावदक्षसम्भवनसंवेद्यस्तद्भावः, अक्षाणां प्रतिनियतविषयत्वेन तत्साक्षात्करणव्यापाराऽसम्भवात्' तत् सिद्धमेव साधितम् । यदप्युक्तम्-'नाप्यनुमानस्य तत्र व्यापारः, तद्धि प्रतिबन्धग्रहणे पक्षधर्मताग्रहणे च हेतोः प्रवर्तते; न च प्रतिबन्धग्रहणं प्रत्यक्षतस्तत्र संभवति' इत्यादि..तद् धूमादेरग्न्यादिप्रभवत्वानुमानेऽपि समानम् । अथाग्न्यादेः प्रत्यक्षत्वात् तत् एव तत्प्रभवत्व-कार्यविशेषत्वयोर्धूमादौ प्रतिबन्धसिद्धिः । ननु धूमस्य किमग्निस्वरूपग्राहक-प्रत्यक्षेण पावकपूर्वकत्वमवगम्यते, उत धूमस्वभावग्राहिणेति कल्पनाद्वयम् ।

तत्र न तावदाद्यः पक्षः, पावकरूपग्राहि प्रत्यक्षं तत्स्वभावमात्रग्रहणपर्यवसितमेव न धूमरूप-प्रवेदनप्रवणम्, तदप्रवेदने च न तदपेक्षया तेन बह्वैः कारणत्वावगमः; न हि प्रतियोगिस्वरूपाऽग्रहणे तं प्रति कस्यचित् कारणत्वमग्न्याद्वा धर्मान्तरं ग्रहीतुं शक्यम्, अतिप्रसङ्गात् । अथ धूमस्वरूपप्रतिपत्तिमता प्रत्यक्षेण तस्य चित्रभानुं प्रति कार्यत्वस्वभावं तत्प्रभवत्वं गृह्यते । ननु तस्यापि पावकस्वरूपग्राहक-त्वेनाऽग्रभूतेस्तदग्रहणे तदपेक्षं कार्यत्वं धूमस्य कथमवगमविषयः ? अथाग्नि-धूमद्वयस्वरूपग्राहिणा प्रत्यक्षेण तयोः कार्यकारणभावनिरूप्यः । तदप्यसंगतम्-द्वयग्राहिण्यपि ज्ञाने तयोः स्वरूपमेव भाति न पुनरग्नेर्धूमं प्रति कारणत्वम् धूमस्य वा तं प्रति कार्यत्वम् । न हि पदार्थद्वयस्य स्वस्वरूपनिष्ठस्यैक-ज्ञानप्रतिभासमात्रेण कार्यकारणभावप्रतिभासः, अन्यथा घट-पटयोरपि स्वस्वरूपनिष्ठयोरैकज्ञानप्रति-भासः कश्चिदस्तीति तयोरपि कार्यकारणभावावगमप्रसङ्गः ।

[सर्वज्ञसाक्षिसिद्धिर्निर्वाध है-उत्तरपक्षप्रारम्भः]

अब सर्वज्ञविरोधी युक्तियों का प्रतिकार किया जाता है-पूर्वपक्षी ने जो यह कहा था कि देश काल और स्वभाव से विप्रकृष्ट होते हुये जो प्रमाण के विषय नहीं होते वे सद्ब्यवहारविषयोचित नहीं होते-इत्यादि.. वह युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि 'सर्वज्ञ प्रमाण का विषय है' यह आगे दिखाया जायेगा, अतः पूर्वपक्षी का प्रमाणाऽविषयत्व हेतु असिद्ध है । यह भी जो कहा था 'सर्वज्ञ का सद्भाव इन्द्रियजन्यज्ञानसंवेद्य नहीं है क्योंकि इन्द्रियो की विषयमर्यादा सकुचित होने से सर्वज्ञ को साक्षात् करने में उसकी गुंजाईश नहीं है' वह तो इष्ट होने से सिद्धसाधन ही है । और भी जो कहा था 'अनुमान भी सर्वज्ञ के विषय में निष्क्रिय है, हेतु-साध्य की व्याप्ति और हेतु की पक्षधर्मता का ग्रहण होने पर अनुमान की प्रवृत्ति संभव है, व्याप्ति का ग्रहण प्रत्यक्ष से संभव नहीं है' इत्यादि.. वह सब धूम के अग्निजन्यत्व के अनुमान में समानयुक्ति वाला है । यदि तर्क करे कि-'अग्नि आदि तो प्रत्यक्षसिद्ध होने से धूम में अग्निजन्यत्व अथवा विशिष्ट कार्यत्व का अविनाभाव सिद्ध कर सकते हैं'-तो इस पर दो कल्पना सावकाश है—

१ अग्निस्वरूप का ग्राहक प्रत्यक्ष ही धूम में अग्निपूर्वकत्व का बोधक है ? या २-धूमस्वभाव का ग्राहक प्रत्यक्ष धूमगत अग्निपूर्वकत्व का ग्राहक है ?

[प्रसिद्ध अनुमान में व्याप्तिग्रह अशक्यता का समान दोष]

प्रथम पक्ष युक्त नहीं है-अग्निस्वरूप का ग्राहक प्रत्यक्ष तो अग्नि के स्वभावमात्र के ग्रहण

अथ यस्य प्रतिभासानन्तरं यत्प्रतिभास एकज्ञाननिबन्धन. तयोः तदवगम इति नायं दोषः । तदपि घटप्रतिभासानन्तरं पटप्रतिभासे क्वचिद् ज्ञाने समानम् । न च क्रमभाविपदार्थद्वयप्रतिभासमन्व-
भ्येकं ज्ञानमिति शक्यं ध्वस्तुम्, प्रतिभासभेदस्य भेदनिबन्धनत्वात्, अन्यत्रापि तदभेदव्यवस्थापित्वाद्
भेदस्य, स च क्रमभाविप्रतिभासद्वयाध्यासितज्ञाने समस्तीति कथं न तस्य भेदः ? न चैकमेव ज्ञानं जन्मा-
नन्तरक्षणविकालमास्त इति भवतामन्युपगमः । तदुक्तं-“क्षणिका हि सा, न कालान्तरमास्ते” इति ।

ये तत्पर रहने से ही धूमस्वरूप के सवेदन में तत्पर हो नहीं सकता । जब धूम के सवेदन का अभाव है तब धूमनिरूपित अग्नि की कारणता का भी दोष अशक्य है । प्रतियोगी (=संवंधी) के स्वरूप का भान न रहने पर उसके प्रति किसी की कारणता का या तत्संवंधी किसी अन्य धर्म का ग्रहण शक्य नहीं है । कारण, अतिप्रसंग की सभावना है, अर्थात् किसी एक वस्तु का ज्ञान हो जाने पर बिना सवध ही सारे जगत् का बोध हो जाने की अनिष्ट आपत्ति को यहाँ आमन्त्रण है ।

द्वितीय पक्ष में, धूम के स्वरूप का ग्राहक प्रत्यक्ष धूम में अग्निसापेक्ष यानी अग्निनिरूपित कार्यत्वस्वभाव का या अग्निजन्यत्वस्वभाव का ग्राहक है—यह यदि माना जाय तो यहाँ यह सोचिये कि जब धूमग्राहक प्रत्यक्ष अग्निस्वरूप के ग्रहण में प्रवृत्त ही नहीं हुआ है तो अग्नि गृहीत न होने पर अग्निनिरूपित धूमनिष्ठ कार्यता का बोध कैसे शक्य है ?

यदि यह कहा जाय कि—हम नया ही पक्ष मानते हैं कि धूम और अग्नि दोनों के स्वरूप को ग्रहण करने वाला प्रत्यक्ष उन दोनों के कार्य-कारण भाव का निश्चायक होगा—तो यह भी असंगत ही है—क्योंकि दोनों का ग्राहक प्रत्यक्ष केवल उनके स्वरूप को ही प्रकाशित करता है, किन्तु धूम के प्रति अग्नि की कारणता अथवा अग्नि के प्रति धूम की कार्यता को प्रकाशित नहीं करता । अपने अपने स्वरूप में अवस्थित पदार्थयुगल एक साथ एक ज्ञान के विषय बन जाने मात्र से उनके बीच कार्य-कारण भाव प्रकाशित नहीं हो जाता है । अन्यथा घट पट का भी एक ज्ञान में प्रतिभास होने से उन दोनों के बीच कार्य-कारणभावग्रह हो जायेगा ।

[एक ज्ञान का प्रतिभासद्वय में अन्य असिद्ध]

यदि यह कहा जाय कि—“जिस ज्ञान में एक बार एक वस्तु का प्रतिभास हुआ और उसी ज्ञान से तत्पश्चाद् दूसरी वस्तु का प्रतिभास होता है उन दो वस्तु के बीच उसी ज्ञान से कार्य-कारणभाव का भी बोध होता है, अतः कार्यकारणभाव का बोध न होने का कोई दोष नहीं है ।”—तो यह घट-पट के प्रतिभास में भी समान है, अर्थात् जब कोई एक ज्ञान में घट प्रतिभास के बाद पट का प्रतिभास होगा तो वहाँ घट और पट के बीच में भी कार्यकारणभाव अवगत हो जाने की आपत्ति होगी । दूसरी बात यह है कि कार्य और कारण क्रमभावि वस्तु है, क्रमभावि वस्तु द्वय का प्रतिभास एक ही अन्वयी ज्ञान में होता है यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि प्रतिभास का भेद वस्तुतः भेद का कारण होता है । यह व्यवस्था अन्य स्थान में भी कही गयी है कि सर्वत्र वस्तुभेद प्रतिभासभेदमूलक ही होता है । यहाँ जिस एक ज्ञान में आप भिन्न भिन्न वस्तु का प्रतिभासद्वय मानते हैं वह ज्ञान भी क्रमशः होने वाले दो प्रतिभास से आक्रान्त ही है तो उस ज्ञान का भी भेद क्यों न माना जाय ? तात्पर्य, उसको एक ज्ञान नहीं मान सकते । आप यह मानते भी नहीं हैं कि एक ही ज्ञान जन्मक्षण के बाद दूसरी-तीसरी आदि क्षणों के काल में टीकता है । जैसे कि आपने कहा है कि—सविद् क्षणस्थायी होता है,

अथ बल्लि-धूमस्वरूपद्वयप्राहिज्ञानद्वयानन्तरभाविस्मरणसहकारि इन्द्रियं सविकल्पज्ञानं जनयति तत्र तद्द्वयस्य पूर्वापरकालभाविनः प्रतिभासात् कार्यकारणभाविनिश्चयो भविष्यति । तदव्यसंगतम्, पूर्वप्रवृत्तप्रत्यक्षद्वयस्य तत्राध्यापारात् तदुत्तरस्मरणस्य च पदार्थमात्रग्रहणेऽप्यसामर्थ्याच्चक्षुरादीनां च तदवगमज्ञानजननेऽशक्तेः । शक्तौ वा प्रथमाक्षसनिपातवेलायामेव तदवगमज्ञानोत्पत्तिप्रसगाद् प्राक्चित्करस्य स्मरणादेरनपेक्षणीयत्वात् । परिमलस्मरणसव्यपेक्षस्य लोचनस्य 'सुरभि चंदनम्' इत्यविषये गन्धादी ज्ञानजनकत्वस्येव तत्रापि तज्जनकत्वविरोधाद् अथ तस्मरणसव्यपेक्षलोचनव्यापारानन्तरं 'कार्यकारणभूते एते वस्तुनो' इत्येतदाकारज्ञानसंवेदनात् कार्यकारणभावावगमः सविकल्पकप्रत्यक्षनिबन्धनो व्यवस्थाप्यते-तन्वेवं परिमलस्मरणसहकारिचक्षुर्वापारानन्तरभावी सुरभि मलयजम्' इति प्रत्ययः समनुभूयते इति परिमलस्यापि चक्षुर्जप्रत्ययविषयत्वं स्यात् ।

अन्यसवित् काल मे वह टीकती नहीं है । [शाबर भाष्य मे ऐसा पाठ उपलब्ध होता है-"क्षणिका हि सा, न बुद्धयन्तरकालमवस्थास्यते इति" पृ० ७ प २४]

[सविकल्पज्ञान से कार्यकारणभाव का अवगम अशक्य]

अब यदि ऐसा कहा जाय कि-"प्रारम्भ मे अग्नि और धूम का स्वरूपप्राप्ती दो ज्ञान हो जाने के बाद उन दोनों का एक स्मृतिज्ञान होता है और इस स्मृतिज्ञान के सहकार से इन्द्रिय एक सविकल्प ज्ञान को उत्पन्न करती है-इस ज्ञान मे 'अग्नि के बाद धूम उत्पन्न हुआ' इस प्रकार से अग्नि धूम का पूर्वापरकालभावित्व का प्रतिभास होता है और इस पूर्वापर्य के ज्ञान से अग्नि-धूम का कारण-कार्य भाव निश्चित होता है ।"-किंतु यह भी असंगत है । कारण, उपरोक्त रीति से फलित किये गये कारण-कार्य भाव के निश्चय मे, प्रारम्भिक अग्नि और धूम का प्रत्यक्षद्वय का कुछ भी व्यापार समब नहीं है, तथा उसके बाद उत्पन्न होने वाला स्मरण तो उक्त प्रत्यक्ष या उसके विषय के ग्रहण मे ही समर्थ होता है अतः अन्य किसी भी पदार्थ के ग्रहण मे वह स्मरण असमर्थ है तो कार्यकारणभाव निश्चय मे तो सुतरा असमर्थ होगा । तथा चक्षु आदि इन्द्रिय भी तथोक्त निश्चय कराने वाले ज्ञान के उत्पादन मे असमर्थ है । यदि कारणकार्यभाव निश्चायक ज्ञान मे उसका सामर्थ्य माना जाय तब तो प्रथम वेला मे ही इन्द्रिय के साथ अर्थ का सनिकर्ष होने पर उसके निश्चायक ज्ञान की उत्पत्ति होने का प्रसंग होगा । तो फिर स्मरण तो विचारा अकिंचित्कर हो जाने से आवश्यक नहीं रहेगा । यह इस प्रकार कि-जैसे सुगन्धिपरिमल के स्मरण से सहकृत लोचन के सनिकर्ष के बाद, गन्धादि यह नेत्र का विषय न होने से 'यह चंदन सुगन्धि है' इस ज्ञान का जनकत्व अर्थात् स्मरणसहकृतनेत्रादि मे गन्धादिज्ञानजनकत्व मानने मे विरोध है, उसी प्रकार पूर्वोक्त स्मरण सहकृत इन्द्रिय मे कार्यकारणभाविनिश्चयजनकत्व मानने मे भी विरोध ही है । यदि यह कहे कि-"अग्नि-धूम के स्मरण से सहकृत नेत्र के सनिकर्ष के बाद 'ये दोनों कारणभूत और कार्यभूत वस्तु हैं' इस आकार से ज्ञानरूप संवेदन होता है अतः हम यह व्यवस्था करते हैं कि 'कार्यकारणभाव का निर्णय सविकल्पप्रत्यक्षभूल है ।"-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि परिमलस्मरण से सहकृत लोचन सनिकर्ष के बाद 'यह चंदन सुरभि है' इस प्रकार का ज्ञान अनुभव सिद्ध है, अतः सुगन्धि परिमल को भी नेत्रजन्य बोध का विषय मानना होगा । तात्पर्य यह है कि अग्नि-धूमस्मरण सहकृत इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान को कार्यकारणभावविषयक माना जाय तो यह आपत्ति है कि सुगन्धिपरिमलस्मरणसहकृतलोचनइन्द्रियसनिकर्ष के बाद सुरभि चंदनम्' इस ज्ञान को भी लोचन ज-य ही मानना होगा ।

अथ परिमलस्य लोचनाऽविषयत्वाद् नायं प्रत्ययः तज्जः, किन्तु गन्धसहृषरितरूपदर्शन-प्रसक्तानुमानस्वभावः । तदेतत् प्रकृतेऽपि कार्यकारणभावे लोचनाऽविषयत्वं समानम्, प्रत्ययस्य तु तद-ध्यवसायिनोऽपरं निमित्तं कल्पनीयम् । तन्न प्रत्यक्षतः सविकल्पकादपि धूम-पावकयोः कार्यकारणत्वाव-गमः । मानसप्रत्यक्षं तु तदवगमनिमित्तं भवता नाम्युपगम्यते ।

अपि च कार्य-कारणभावः सर्वदेशकालावस्थिताखिलधूमपावकव्यक्तिक्रोडीकरणेन अवगतोऽनु-माननिमित्तानुपगच्छति; न च प्रत्यक्षत्वेयति वस्तुनि सविकल्पकस्य निविकल्पकस्य वा व्यापारः संभवतीत्यसङ्कत् प्रतिपादितम् ।

किंच, न कारणस्य प्राग्भावित्वमात्रमेव बौद्धानामिव कारणत्वम्, येन तस्य कारणस्वरूपा-भेदात् तत्स्वरूपग्राहिणा प्रत्यक्षेण तदभिन्नस्वभावस्य कारणत्वस्याऽध्यवगमः, केवलं कार्यवर्शनादुत्तर-कालं तस्मिंश्चीयते, किन्तु कारणस्य कार्यजननशक्तिः कारणत्वम्; सा च शक्तिर्न प्रत्यक्षावसेया अपि तु कार्यवर्शनसमवगम्या भवता परिकल्पिता । तदुक्तम् —

“शक्त्यः सर्वभावानां कार्यार्जापसिगोचराः” [श्लो० वा० सू० ५ सूत्र्य०-२५४]

ततः कथं प्रत्यक्षात् कारणस्य कारणत्वावगमः ?

[कार्यकारणभावग्रह में प्रत्यक्षान्यनिमित्त की आवश्यकता]

यदि यह कहा जाय कि “परिमल (सुगन्ध) नेत्र का विषय नहीं है अतः ‘यह चन्दन सुगन्ध है’ इस प्रतीति को नेत्रजन्य हम नहीं कहते हैं किन्तु गन्ध (स्मरण) से सकलित रूप का दर्शन होने पर उक्त ‘यह चन्दन सुरभि है’ इस प्रकार का अनुमान उत्पन्न होता है । तात्पर्य, यह बोध अनुमानस्व-भावरूप है, प्रत्यक्षरूप नहीं है ।” —तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि ऐसा तो कार्यकारणभाव में भी समान है—यहाँ भी कह सकते हैं कि कार्यकारणभाव नेत्र का विषय नहीं है । अतः अग्नि-धूम की प्रतीति से कारण-कार्यभाव का अध्यवसायी किसी अन्य निमित्त की कल्पना करनी होगी । अतः इतना तो सिद्ध हो गया कि प्रत्यक्ष से, चाहे वह सविकल्प भी क्यों न हो—धूम और अग्नि के कार्य-कारणभाव का अवगम शक्य नहीं है । यह तो इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष की बात हुयी, ‘मानस प्रत्यक्ष कार्यकारणभाव ग्रहण का निमित्त है’ यह तो आप भी नहीं मानते हैं ।

यह भी विचार किया जाय कि—सर्वदेशकालवर्ती सकल धूम और अग्नि व्यक्तियों का प्रत्यक्षादि से क्रोडीकरण यानी सग्रहण द्वारा कार्य-कारणभाव को यदि जान लिया हो तभी वह अनुमान का निमित्त यानी विषयतापन्न हो सकता है, किन्तु सविकल्प या निविकल्प प्रत्यक्ष की यह शक्ति ही नहीं है कि इतने बड़े धूम-अग्नि समुदाय वस्तु को क्रमशः या एक साथ वह ग्रहण करे । यह बात बार बार पहले भी कह दी गयी है ।

[कारणता पूर्वक्षणवृत्तिारूप नहीं किन्तु अव्यक्तरूप है]

दूसरी बात यह है कि-बौद्धों की भाँति कारण की पूर्वक्षणवृत्तिता को ही कारणता नहीं कही जाती, यदि कारणता पूर्वक्षणवृत्तिता रूप ही होती तो कारणस्वरूप से वह अभिन्न होने के कारण, कारण-स्वभावग्राहक निविकल्प प्रत्यक्ष से कारणभिन्नस्वभाव कारणता का भी बोध मान लिया जाता, सिर्फ उसका निश्चयात्मक विकल्प कारण से कार्योत्पत्ति के दर्शन के उत्तरकाल में ही होता, कारणदर्शन

अथ कार्यादेव कारणस्य कारणत्वावगमोऽस्तु, किं निश्चितम् ? ननु कार्यात् कारणस्य कारणत्वावगमेऽनुमानाच्छक्त्यवगमः, तत्र च तदपि कार्यं लिङ्गभूतं यदि कारणशक्तिमवगमयति तदा शक्ति-कार्ययोः प्रतिबन्धग्रहणमभ्युपगन्तव्यम्, स च प्रतिबन्धावगमो न प्रत्यक्षादिति प्रतिपादितम् । अनुमाना-त्तदवगमे इतरेतराश्रयानवस्थादोषावतारोऽत्रापि समानः । अर्थापत्तेस्त्वनुमानेऽन्तर्भावः प्रतिपादितः । इति न प्रसिद्धानुमानस्यापि प्रवृत्तिर्भवदभिप्रायेण ।

अथ बह्विगतवर्मानुविधानाद् धूमस्य तत्पूर्वकत्वं कृतञ्चित् प्रमाणाद् प्रसिद्धमिति धूमत्वस्य तत्पूर्वकत्वव्याप्तिसिद्धिः । अन्यथा धूमादग्निसिद्धेः सकललोकप्रसिद्धव्यवहाराभावः, अनुमानाऽभावे प्रत्यक्षतोऽपि व्यवहाराऽसंभवात् । तर्हि वचनविशेषस्यापि यदि विशिष्टकारणपूर्वकत्वं तत एव प्रमाणाद् प्रसिद्धं विवादाव्याप्तिते वचने वचनविशेषत्वात् साध्येत तदा कोऽपराधः ? ।

के साथ नहीं होता । किन्तु स्वमत में कारणता यह कारणस्वरूपाभिन्न कार्यपूर्वक्षणवृत्तिरूप ही नहीं किन्तु कार्यजन्मानुसृत कारणगत शक्ति रूप है । अब आपकी तो यह चिरपरिकल्पित मान्यता है कि कोई भी शक्ति प्रत्यक्षग्राह्य नहीं है किन्तु कार्यदर्शन से ही जानी जाती है । जैसे कि श्लोकवार्तिक में कहा है-“सर्वपदार्थों की शक्ति यह कार्य से प्रयुक्त अर्थापत्ति से जानी जाती है ।”

[अनुमान में कार्यकारणभाव ग्रह की अशक्ति]

शंका:-आपने जो कहा कि कार्यदर्शन के उत्तर काल में कार्यकारणभाव का निश्चय होता है तो ऐसा सही, हम यह मान लेते हैं कि कार्य से ही कारण की कारणता अवगत होती है-इसमें हमारा क्या विगड्डा ?

उत्तर:-अरे, आप इतना भी नहीं समझ पाये कि कार्य से कारणता का बोध मानने में तो शक्तिरूप कारणता कार्यलिङ्गक अनुमान गम्य हुयी-अब आपको यह मानना होगा कि यदि वह लिङ्गभूत कार्य से शक्तिस्वरूप कारणता का अनुमान होता है तो इसमें शक्ति और कार्य के बीच व्याप्ति पूर्वगृहीत अवश्य होनी चाहिये और यह व्याप्तिग्रह प्रत्यक्ष से नहीं हो सकता यह तो हमने चिरपूर्व में कह दिया है । यदि अनुमान से व्याप्तिग्रह को मानेंगे तो व्याप्तिग्राहक अनुमान में भी व्याप्तिग्रह आवश्यक होने से नये अनुमान मानने जायेंगे तो अनवस्था होगी और पूर्वानुमान से उत्तरानुमानजनक व्याप्ति का ग्रह यदि मानेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष आयेगा-यह सब बात धूम और अग्नि के व्याप्तिग्रह में समान है । तथा यहाँ अर्थापत्ति से व्याप्तिग्रह की संभावना व्यर्थ है क्योंकि अर्थापत्ति का अनुमान में ही अन्तर्भाव हो जाता है यह तो विस्तार से कह दिया है ।

उपरोक्त चर्चा का सार यह है कि पूर्वपक्षी यदि व्याप्तिग्रह की असंभावना से सर्वज्ञ साधक अनुमान प्रवृत्ति का असंभव कहने जायेगा तो धूमहेतुक अग्नि का प्रसिद्ध अनुमान भी उसके मतानुसार उच्छेदाभिमुख हो जायेगा ।

[प्रसिद्धानुमानवत् सर्वज्ञानुमान में भी व्याप्तिग्रह का संभव]

शंका:-धूम अग्निअन्तर्गत धर्म का अनुसरण करता हुआ दिखाई देता है अतः ऐसे किसी प्रमाण से धूम में अग्निपूर्वकत्व निश्चित किया गया है, इस प्रकार धूमत्व और अग्निपूर्वकत्व दोनों की व्याप्ति सिद्ध हो जायेगी । यदि यह नहीं मानेंगे तो धूम से अग्नि के अनुमान का भग हो जाने

- यद्युक्तम् 'पक्षधर्मत्वनिश्चये सति हेतोरनुमानं प्रवर्तते, न च सर्ववित् कुतश्चित् प्रमाणात् सिद्धः' इत्यादि.. तदप्युक्तम्, यतो यदि सर्वविदो धर्मित्वं क्रियेत तदा तस्याऽसिद्धत्वात् स्यादप्यपक्षधर्मत्वलक्षणं दूषणम्, यदा तु वचनविशेषस्य धर्मित्वं तस्य विशिष्टकारणपूर्वकत्वं साध्यत्वेनोपक्षिप्तं तदा तत्र तद्विशेषत्वादिलक्षणो हेतुस्वादीयमानः कथमपक्षधर्मः स्यात् ? न चाप्यपक्षधर्मिणि हेतोरुपजायमानमनुमानं प्रमाणं भवताऽभ्युपगच्छता पक्षधर्मत्वाभावलक्षणं दूषणमासक्त्यितुं युक्तम् । अन्यथा,

“पित्रोश्च ब्राह्मणत्वेन पुत्रब्राह्मणताऽनुमा । सर्वलोकप्रसिद्धा न पक्षधर्ममपेक्षते ॥” []
इत्याद्यपक्षधर्महेतुसमुत्थानुमानप्राप्त्याध्यप्रतिपादनं भवतोऽप्ययुक्तं स्यात् ।

यदप्यन्यथायि-‘सर्वज्ञसत्तायां साध्यायां त्रयीं बोधजातिं हेतुर्नातिवर्तते’ इत्यादि... तत्र स्यादप्ययं बोधः यदि तत्सत्ता साध्यत्वेनाभ्युपगम्यते, यावता पूर्वोक्तप्रकारेण वचनविशेषस्य विशिष्टकारण-

से सर्वजनसाधारण मे प्रसिद्ध जो यह व्यवहार है कि ‘धूम जहाँ होता है वहाँ अग्नि प्राप्त होता है’ उसका उच्छेद हो जायेगा । क्योंकि जब अनुमान समर्थित नहीं रहा तो प्रत्यक्ष से भी उक्त व्यवहार की संभावना सुतरा नहीं की जा सकती ।

उत्तर:-ठीक है आपकी बात, किन्तु इसी प्रकार हम भी सर्वज्ञसिद्धि के विषय में कहेंगे कि विशिष्ट प्रकार का सत्यवचन विशिष्ट प्रकार के रागरहितपुरुषादि कारणपूर्वक सुप्त जाता है यह भी किसी प्रमाण से निश्चित किया गया है तो उसी प्रमाण से प्रसिद्ध विशिष्टकारणपूर्वकत्वरूप साध्य, वचनविशेषत्वरूप हेतु से हम विवादापक्ष वचनो में भी सिद्ध करेंगे तो यहाँ क्या दोष है ? । कुछ नहीं । तात्पर्य, वचनविशेषत्वरूप हेतु से आगम मे सर्वज्ञरूप विशिष्टकारणपूर्वकत्व की सिद्धि होने पर सर्वज्ञसिद्धि निष्कटक है ।

[पक्षधर्मताविरुद्धदोष का निराकरण]

आपने जो यह कहा था कि-हेतु मे पक्षधर्मता का निश्चय हो जाने पर अनुमान का उद्भव होता है किन्तु सर्वज्ञरूप पक्ष किसी प्रमाण से सिद्ध नहीं है’ इत्यादि.. यह ठीक नहीं है । कारण, यदि हम सर्वज्ञ का ही पक्षतया निर्देश करे तब तो अद्यावधि वह असिद्ध होने से हेतु मे पक्षधर्मता का अभाव रूप दूषण सावकाश है, किन्तु, जब हम प्रसिद्ध ही वचनविशेष को (हमारे आगमिक वचन को) पक्ष करे, और उसमे विशिष्ट (यानी सर्वज्ञात्मक) कारणपूर्वकत्व साध्य करना चाहे तो अब वचनविशेषत्वरूप हेतु के उपन्यास मे पक्षधर्मता का अभाव कैसे होगा ? दूसरी बात यह है कि आप भीमासक तो पक्षधर्मतारहित हेतु से उत्पन्न होने वाले अनुमान को प्रमाण मानते हो (जैसे कि अभी आगे दिखाया जायेगा) तो फिर हमारे अनुमान मे पक्षधर्मताविरुद्ध का दूषणरूप से उद्भावन करना युक्तिपूर्ण नहीं है । यदि पक्षधर्मताविरुद्ध को दोष माना जायेगा तो -

“माता-पिता के ब्राह्मणत्वरूप हेतु से पुत्र मे ब्राह्मणत्व का अनुमान होता है यह सर्वजन सिद्ध है, जहाँ पक्षधर्मता की कुछ अपेक्षा नहीं है” इस प्रकार के पक्षधर्मतारहित हेतु से उत्पन्न अनुमान के प्रामाण्य का जो आप प्रतिपादन समर्थन करते हैं वह युक्तिविरुद्ध हो जायेगा । [क्योंकि हेतुभूत ब्राह्मणत्व माता-पिता अन्तर्गत है और पक्ष है पुत्र जिसमे ब्राह्मणत्व सिद्ध करना है, किन्तु मातापितृगत-ब्राह्मणत्व धर्म पक्ष मे नहीं है, वह तो माता-पिता मे है] ।

पूर्वकत्वं साध्यमित्युक्तं, तत्र चास्य दोषस्योपक्षेपोऽयुक्त एव । यदप्यस्यवायि-‘यद्वानियतः कश्चित् सकलपदार्थज्ञः साध्योऽभिप्रेत’ इत्यादि.... तदप्यसंगतमेव, यतो नास्माभिः प्रतिनियत एव कश्चित् सर्वज्ञोऽनुमानात् साध्यते किन्तु विशिष्टकारणपूर्वकत्वं विशिष्टशब्दस्य, तच्च स्वसाध्यव्याप्तहेतुबलात् साध्यधर्मिणि सिद्धिमासादयद् हेतुपक्षधर्मत्वबलात् प्रतिनियतसर्वज्ञपूर्वकत्वेनैव सिद्धिमासादयति । न च ‘तत एव हेतोरन्यस्यापि सर्वज्ञस्य सिद्धेरन्यागमाभयणमपि भवतां प्रसज्यते’ इति ब्रूषणम्, अन्यागमानां दृष्टविषय एव प्रमाणविरुद्धार्थप्रतिपादकत्वेनाप्राभाष्यस्य व्यवस्थापयिध्यभाणत्वात् कथं तत्प्रणेतुणामपि सर्वज्ञत्वसिद्धिः ? ।

यच्चान्यदभिहितम्-‘न कश्चित् सर्वज्ञप्रतिपादकः सम्यग् हेतुः संभवति’-तदप्यसंगतम्, तत्प्रतिपादकस्य सम्यग्हेतोर्वचनविशेषत्वादेः प्रतिपादयिध्यभाणत्वात् । यच्चायदभिहितम्-‘सर्वे पदार्थाः कस्यचित् प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वात्, आन्यादिवत्’ इत्यत्र ‘यदि सकलपदार्थग्राहिप्रत्यक्षत्वं साध्यम्’ इत्यादि.... तदप्यसंगतम्; एवं साध्यविकल्पनेऽन्यावेरप्यनुमानाच्च सिद्धिः स्यात् । तथाहि-अत्राप्येवं वस्तु शक्यते, यदि प्रतिनियतसाध्यधर्मिणो बह्विः साध्यत्वेनाऽभिप्रेतस्तदा तद्विरुद्धेन दृष्टान्तधर्मिणि तद्विधर्मेण पावकेन व्याप्तस्य ब्रूलक्षणस्य हेतोरसिद्धत्वाद् विरुद्धो हेतुः स्यात् साध्यविकलस्य दृष्टान्तः । अथ दृष्टान्तधर्मिणः साध्यधर्मिणि साध्यते तदा प्रत्यक्षविरोधः । अथोभयगत बह्विज्ञानस्य तदा सिद्धसाध्यतादोषः ।

[असिद्धि आदि तीन दोष का निराकरण]

यह जो पूर्वपक्षी ने कहा था कि-‘सर्वज्ञसत्ता को सिद्ध करने में हेतु को तीन दोष लग जाते हैं, असिद्ध-विरुद्ध और अनैकान्तिक’-इत्यादि... यह भी असंगत है क्योंकि इन दोषों को तब अवकाश था यदि हम सर्वज्ञ की सत्ता को ही सीधा साध्य बना दें । जबकि हम तो वचन विशेष में विशिष्टकारण-पूर्वकत्व को सिद्ध करना चाहते हैं यह कह दिया है ।

और भी जो आपने कहा है-अनियतरूप से ही यदि सर्वपदार्थज्ञाता साध्यरूप से अभिमत हो तब उसके बनाये हुये किसी अमुक ही आगम का स्वीकार अनुचित है- इत्यादि. यह भी सब असंगत है क्योंकि हम किसी अमुक ही ध्येय को सर्वज्ञ सिद्ध करने में नहीं लगे हैं किन्तु विशिष्टशब्द में विशिष्टकारणपूर्वकत्व हमारा इष्ट साध्य है । यदि अपने साध्य के साथ अविनाभावी हेतु के बल से विशिष्टशब्द में वह सिद्ध होता है तो पक्षधर्मता के बल से ही वह साध्य अमुक ही श्री महावीर आदि सर्वज्ञपूर्वकत्वरूप से सिद्ध होने वाला है-क्योंकि विशिष्टशब्द से हम हमारे आगमवचन को पक्ष बनाते हैं तो विशेषशब्दत्व हेतु से विशिष्टकारणरूप में उस आगम के उपपक्षरूप में प्रसिद्ध महावीर भगवान आदि ही सर्वज्ञरूप में अर्थतः सिद्ध होने वाले हैं । इस समाधान के ऊपर यह ब्रूषण नहीं लगा सकते कि विशेषशब्दत्व हेतु से अन्यदीयागम प्रणेता भी सर्वज्ञरूप से सिद्ध होने के कारण आपको अन्य आगम भी प्रमाणरूप से स्वीकारना होगा ।-यह ब्रूषण तो तब लगता यदि अन्यदीय आगम विरुद्धार्थप्रतिपादक न होते । दृष्ट विषय में ही अन्य वेदादि आगम प्रमाणविरुद्धार्थ प्रतिपादक होने से अप्रमाण है यह आगे सिद्ध किया जायेगा । फिर कैसे अन्य आगमप्रणेताओं में सर्वज्ञता की सिद्धि होगी ?

[प्रमेयत्वहेतुक अनुमान में साध्यविकल्प अयुक्त है]

यह जो आपने कहा था-सर्वज्ञ का साधक कोई निर्दोष यथार्थ हेतु नहीं है-यह असंगत है

... तथा 'प्रमेयत्वमपि हेतुत्वेनोपन्यस्तमानम्'.. इत्यादि...यदुक्तं तद् धूमलक्षणोऽपि हेतौ समानम् । तथाहि-अत्रापि किं साध्यधर्मिधर्मो हेतुत्वेनोपात्तः, उत ह्यष्टान्तधर्मिधर्मः, अथोभयगतं सामान्यं ? तत्र यदि साध्यधर्मिधर्मो हेतुः स ह्यष्टान्तधर्मिधर्मि नान्वेतीत्यनन्वयो हेतुदोषः । अथ ह्यष्टान्तधर्मिधर्मः, स साध्यधर्मिधर्मसिद्धः इत्यसिद्धता हेतुदोषः । अथोभयगतं सामान्यं, तदपि प्रत्यक्षाऽप्रत्यक्ष-महानसपर्वतप्रदेशविलक्षणव्यक्तिद्वयाभितं न संभवतीति हेतोरसिद्धता तदवस्थिता ।

क्योकि वचनविशेषत्वरूप निर्दोष हेतु सर्वज्ञ का साधक है, यह आगे दिखाया जाने वाला है । और भी जो आपने कहा है-“सभी पदार्थ किसी पुरुष को प्रत्यक्ष है क्योकि वे सब प्रमेयरूप हैं, जैसे अग्नि आदि-इस सर्वज्ञ साधक अनुमान में अगर सकलपदार्थग्राहकप्रत्यक्षत्व साध्यरूप से अभिमत है या तद् तद् विषय का ग्राहक अनेक ज्ञान प्रत्यक्षशब्द से अभिमत है ?”...इत्यादि, और इनमें से आद्यविकल्प का जो बाद में खण्डन किया गया है कि “यदि सकलपदार्थग्राहक प्रत्यक्ष साध्य करेंगे तो हेतु में विरोध और ह्यष्टान्त में साध्य की असिद्धि ये दोष लगेंगे” इत्यादि...यह सब असंगत है, क्योकि साध्य के ऊपर इस प्रकार के विकल्प करते रहने पर तो धूम हेतुक अनुमान से अग्नि भी सिद्ध नहीं हो सकेगा । जैसे देखिये, अग्नि के अनुमान में भी यह कहा जा सकता है-यदि किसी अमुक ही पर्वतान्तर्गत अग्नि का साध्यधर्मो पर्वत में साध्यधर्मरूप से उपन्यास किया जाय तो ह्यष्टान्तरूप पाकशाला धर्मों में पर्वतीय-अग्नि का विरोधी जो पाकशालीय अग्निरूप ह्यष्टान्तधर्मों का धर्म, उसके साथ ही जिसकी व्याप्ति प्रसिद्ध है ऐसा पाकशालान्तर्गत धूम, पर्वत में असिद्ध है इतना ही नहीं विरुद्ध भी है और पाकशाला में पर्वतीय अग्निरूप साध्य का अभाव होने से ह्यष्टान्त भी साध्यशून्य है ये दोष समानरूप से आयेगे । आशय यह है कि जब प्रतिनियत पर्वतीय अग्नि को ही साध्य किया जाता है तब पाकशालादि ह्यष्टान्तधर्मों में उसका सद्भाव नहीं होता । तथा पर्वतीय अग्नि के साथ धूमव्याप्ति सिद्ध भी नहीं रहती, किन्तु उसके विरोधी पाकशालान्तर्गत अग्नि की ही पाकशालीय धूम में व्याप्ति सिद्ध रहती है अतः पाकशालीय धूम का यदि हेतुरूप से उपन्यास हो तो वह पर्वतरूप साध्यधर्मों में पर्वतीयअग्निविरोधी पाकशालीयाग्नि का साधक होने से विरोध दोष अनिवार्य होगा ।

यदि ह्यष्टान्त धर्मों पाकशालादि अन्तर्गत अग्नि को पर्वत में सिद्ध करने की चेष्टा की जाय तो प्रत्यक्षादि से उसका सोधा ही बाध यानी विरोध होगा । तथा यदि साध्यधर्मों और ह्यष्टान्तधर्मों उभय साधारण अग्निसामान्य को साध्य किया जाय तो सिद्धसाधन दोष होगा क्योकि वह प्रतिवादी को इष्ट ही है ।

इस प्रकार अग्नि के अनुमान में भी सब दोष समान हैं ।

[प्रमेयत्वहेतुवत् धूमहेतु में भी समान विकल्प]

तदुपरांत प्रमेयत्वहेतुक अनुमान में आपने जो ये तीन विकल्प किये थे-हेतुरूप में उपन्यास किये जाने वाला प्रमेयत्व क्या सकलज्ञेयव्यापकप्रमाणप्रमेयत्वव्यक्तिरूप लेते हैं .. इत्यादि...वह सब धूमहेतु में भी समान है, जैसे देखिये-अग्नि के अनुमान में क्या आप साध्यधर्मों पर्वत के धर्मभूत धूम को हेतु करते हैं ? या पाकशालारूप ह्यष्टान्तधर्मों के धर्मभूत धूम को ? अथवा उभयसाधारण धूमसामान्य को ? यदि प्रथम विकल्प में, पर्वतीयधूम को हेतु करेंगे तो ह्यष्टान्तधर्मों पाकशाला में उसका अवयव न होने से अनन्वय नाम का हेतु दोष प्रसक्त होगा । यदि पाकशाला के धूम को हेतु

अथ पर्वतप्रदेशाभिताग्नितादूभ्यवत्तेरत्तरकालमाविप्रत्यक्षप्रतीयमानत्वेन न महानसोपलब्ध-
धूमव्यक्त्याऽप्यन्तर्वैलक्षण्यमिति नोभयगतसामान्याभावः । ननु उभयगतसामान्यप्रतिपत्तौ ततोऽनुमान-
प्रवृत्तिः, तत्प्रवृत्तौ च तदर्थक्रियायित्तः तत्र प्रवर्त्तमानस्य प्रत्यक्षप्रवृत्तिः, तस्मात् च सत्प्राप्त्यन्तर्वैलक्षण्य-
भावस्तद्व्यवृत्तेः, तत्सद्भावे चोभयगतसामान्यसिद्धितः तदनुमानप्रवृत्तिरिति चक्रकदूषणावकाशः ।
अथ कण्ठक्षीणतादिलक्षणधर्मकलापसाधर्म्यान्न महानस-पर्वतप्रवेशसगतधूमव्यक्त्योरत्यन्तर्वैलक्षण्यमित्यु-
भयगतसामान्यसिद्धौ न धूमानुमाने हेत्वसिद्धतादिदोषः, तद्धि बाल्याविसंवादादिधर्मकलापसाधर्म्यस्य
वचनविशेषव्यक्तिद्वयेऽप्यत्यन्तर्वैलक्षण्यनिवर्त्तकस्य सद्भावेन कथं न तद्विशेषत्वसामान्यसंभवः ? प्रमेयत्वं
तु यथा प्रकृतसाध्ये हेतुर्भवति तथा प्रतिपादयिष्यामः, आस्तां तावत् ।

करेगे तो वह पक्ष मे न रहने से असिद्धता नाम का हेतु दोष होगा । अब यदि उभयसाधारण धूम
सामान्य को हेतु करेगे तो उसकी कल्पना निम्नोक्त हेतु से असंभवग्रस्त होने से हेतु की अप्रसिद्धि का
दोष तदवस्था ही रहेगा । तथाविध धूम सामान्य की कल्पना इस लिये संभव नहीं है कि-गोत्व जैसे गो
और अश्व जैसे विलक्षण व्यक्तिद्वय का आश्रित नहीं होने से तदुभय का सामान्य नहीं हो सकता, उसी
प्रकार-पाकशालीय अग्निप्रदेश प्रत्यक्ष होता है और पर्वत का अग्निप्रदेश अप्रत्यक्ष होता है तो इस
प्रकार प्रत्यक्ष और अप्रत्यक्ष ऐसे विलक्षण व्यक्तिद्वय मे कोई सामान्य धूम की कल्पना भी अनुचित है ।

[धूम सामान्य की कल्पना में चक्रक दूषण प्राप्ति]

यदि यह कहा जाय कि-‘पर्वत मे अग्निप्रदेश अनुमान के पहले भले अप्रत्यक्ष है किन्तु अनुमान
के उत्तरकाल मे जब अग्नि का अर्थ वहाँ जाता है तो उसे वह अग्निप्रदेश और धूमव्यक्ति की प्रत्यक्ष
प्रतीति होती है अतः पाकशालान्तर्गत धूमव्यक्ति और पर्वतीय धूम व्यक्ति मे कोई वैलक्षण्य न रहने
से पर्वत-पाकशाला उभय साधारण धूम सामान्य की कल्पना का असंभव नहीं है’-तो यहाँ चक्रक दूषण
का अवतार होगा, जैसे देखिये-यह तो निश्चित है कि उभयगतधूमसामान्य का अवगम होने पर ही
उससे अग्नि का अनुमान प्रवृत्त होगा, अब अनुमान प्रवृत्त होने पर अग्नि साध्य अर्थक्रिया का अर्थ
वहाँ जायेगा और उसके अग्निप्रत्यक्ष की प्रवृत्ति होगी । यह प्रत्यक्ष होने पर दोनों धूम व्यक्ति अत्य-
न्तर्विलक्षण नहीं है यह पता चलेगा, वैलक्षण्य का अभाव सिद्ध होने पर उभय साधारण धूमसामान्य
की सिद्धि होगी । तब अत मे अनुमान की प्रवृत्ति होगी । यह एक चक्रभ्रमण हुआ, इस प्रकार फिर से
चक्रभ्रमण चालु होगा ।

यदि इस प्रकार धूम सामान्य की सिद्धि की जाय कि पाकशाला और पर्वत उभयान्तर्गत जो
धूमद्वय है उनमे, कट यानी अग्रभाग मे क्षीणता यानी क्रमशः मूल से लेकर ऊर्ध्व ऊर्ध्वभाग मे क्षीण
होते जाना इत्यादि समानधर्मसमूह उभयसाधारण होने से अत्यन्त विभिन्नता नहीं है, अतः समान
धर्मसमूह से उभयगत सामान्य सिद्ध हो जाने पर धूमहेतुक अनुमान मे हेतु की असिद्धता आदि कोई दोष
नहीं है-तो वचनविशेषत्व को भी सामान्य रूप से हेतु किया जा सकता है-अर्थात् यह कहा जा सकता
है कि इष्टान्त मे और साध्यधर्मा मे जो वचन विशेष है, उनमे अपने प्रतिपाद्य अर्थ के साथ अविसंबाद
आदि समान धर्मसमूह जो अत्यन्त विभिन्नता का निवर्त्तक है-वह विद्यमान है तो वचनविशेषत्व
रूप सामान्य को हेतु क्यों न किया जाय ? (प्रस्तुत मे तो प्रमेयत्व हेतु की बात चलती है तो इसके
लिये कहते है कि) सकलज्ञेयपदार्थ मे प्रत्यक्षत्व की सिद्धि के लिये प्रमेयत्व सामान्य को हेतु किया जा
सकता है यह बात अग्रिम ग्रन्थ मे दिखायेगे । यहाँ कुछ धीरज रखीये ।

यत् 'नापि शब्दात् तत्सिद्धिः' इत्यादि प्रतिपादित, तत् सिद्धसाध्यतादोषाप्राप्तत्वाभिरस्तम् । यदप्युक्तम् 'ये देश-काल-इत्यादिप्रयोगे नाऽसिद्धो हेतुः' इति, एतदप्युक्तम्, अनुमानस्य तदुपलम्भस्वभावस्य प्रतिपादयिष्यमाणत्वेनाऽनुपलम्भसक्षणस्य हेतोः परप्रयुक्तत्वाऽसिद्धत्वात् । अत एव 'सद्व्यवहारनिषेधश्चातुपलम्भनिमित्तोऽनेन' इत्याद्यसारतया स्थितम् ।

'अथ यथाऽस्माकं तत्सद्भावाऽऽवेदकं प्रमाणं नास्ति तथा भवतां तदभावाऽऽवेदकमपि नास्ति' इत्यादि यावत् 'प्रसंगसाधनाभिप्रायेण सर्वमेव सर्वसंप्रतिषेधप्रतिपादकं युक्तिजालमभिहितम्' इति यदुक्तं तदप्यत्र । यतः 'सर्वज्ञो दृश्यते तावन्नेदानीम्' [श्लो० सू० २-११७] इत्यादिना तत्सद्भावोपलम्भकप्रमाणपर्यन्तनिवृत्तिप्रतिपादनद्वारेण यद् अभावस्य प्रमाणप्रवृत्तिप्रतिपादनं तत् तदभावावेदकस्वतन्त्राभावाव्यप्रमाणाभ्युपगमव्यतिरेकेणाऽसम्भवः भवतां मिथ्यावादितो सुचयति ।

यदप्यत्रादि 'तथा च प्रसंगसाधनाभिप्रायेण मगत्वतो जैमिनेः सूत्रम्' इत्यादि, तदप्यसंगतम्, यतः प्रसंगसाधनस्य तत्पूर्वकस्य च विपर्ययस्य व्याप्यव्यापकभावसिद्धौ यत्र व्याप्याभ्युपगमो व्यापका-

'शब्द से सर्वज्ञ की सिद्धि नहीं हो सकती' इत्यादि जो आपने कहा है वह तो हमारे लिये इष्ट होने से आपके लिये सिद्धसाध्यता दोषाक्रान्त होने से ही विष्वस्त हो जाता है । 'जो देशकालस्वभाव से दूरतमवर्त्ती होते हुए सद्वस्तु के उपलम्भक प्रमाण के विषयभाव को प्राप्त नहीं होते हैं वे सद्व्यवहार मार्ग के राही नहीं हो सकते' इस अनुमानप्रयोग के समर्थन के उपसंहार में आपने जो कहा था कि हेतु असिद्ध नहीं है-यह बात भी अयुक्त है क्योंकि हम आगे यह दिखाने वाले हैं कि सर्वज्ञोपलम्भकस्वभाव अनुमान का सद्व्यवहार है । अतः आपका प्रतिपादित अनुपलम्भस्वरूप हेतु असिद्ध ही है । अत एव आपने जो कहा है कि-'अनुपलम्भमात्रनिमित्त के बल से अनेक स्थान में सद्व्यवहार का निषेध किया जाता है'-इत्यादि वह सब प्रस्तुत में उपयोगी न होने से सारहीन है ।

[प्रसंगसाधन में प्रतिपादित युक्तियों का परिहार]

सर्वज्ञवादी की ओर से आशका को व्यक्त करते हुये-जैसे हमारे पास सर्वज्ञ का सद्भाव प्रदर्शक प्रमाण नहीं है वैसे उसका अभाव प्रदर्शक प्रमाण भी नहीं है....इत्यादि....जो आपने कहा था और उसके खण्डन में फिर 'सर्वज्ञ के खण्डन में जो युक्तिवृत्त कहा गया है वह सब प्रसंगसाधन के अभिप्राय से कहा गया है' इत्यादि कहा गया था, वह भी अच्चार=अशोभन है । कारण, आपने श्लो० वा० के 'सर्वज्ञ अभी तो देखा नहीं जाता'.. इत्यादि शीर्मात्मक मत का अवलम्बन करते हुये सर्वज्ञ के विषय में उसके सद्भाव के प्रतिपादक प्रत्यक्षादि पाँचों प्रमाण की निवृत्ति के प्रदर्शन द्वारा जो अभावनात्मक प्रमाण की प्रवृत्ति का सर्वज्ञ के विषय में प्रदर्शन किया है वह सर्वज्ञाभावप्रदर्शक स्वतन्त्र अभावनात्मक प्रमाण को माने बिना सन्नव ही नहीं है, जब कि आप नास्तिक प्रत्यक्ष से अतिरिक्त प्रमाण ही नहीं मानते हैं फिर अभावप्रमाण का अवलम्बन करके सर्वज्ञ का प्रतिवाद करना यह आपकी मिथ्यावादिता का ही प्रदर्शन है ।

[प्रत्यक्षत्व और सत्संप्रयोगजत्व की व्याप्ति असिद्ध]

यह जो आपने कहा था-'सगवान् जैमिनि का जो यह सूत्र है, सत्संप्रयोगे....इत्यादि, वह भी प्रसंगसाधन के अभिप्राय से ही है' इत्यादि....वह भी असंगत है, क्योंकि सर्वज्ञ के विषय में प्रसंग और विपर्यय की प्रवृत्ति ही आप नहीं दिखा सके हैं-जैसे, प्रसंगसाधन की प्रवृत्ति तब होती है जब किसी दो

भ्युपगमनान्तरीयकः व्यापकनिवृत्तितो व्याप्यनिवृत्तिरवश्यंभाविनी च प्रवर्धते तत्र यथाक्रमं प्रवृत्तिः, अत्र तु प्रत्यक्षत्वस्य सत्संप्रयोगजन्यत्वेन, तस्य च विद्यमानोपलम्भनत्वेन, तस्यापि धर्मादिकं प्रत्यनिमित्तत्वेन च व्याप्यव्यापकभावभावयो येन प्रसंग-तद्विपर्यययोः प्रवृत्तिः स्यात् ?

ननुक्तमेवैतद् 'स्वात्मन्येव'..., सत्यम् उक्तं न तु युक्तयुक्तम्, अयुक्तता च सर्वं चक्षुरादिकरण-ग्रामप्रभवं प्रत्यक्षं संहितदेशकालपदार्थान्तरस्वभावाऽविप्रकृष्टप्रतिनियतरूपादिग्राहकं सर्वत्र सर्वदा चेति न व्याप्यव्यापकभावग्राहकं प्रमाणमस्ति, विपर्ययश्रोपलभ्यते-योजनशतविप्रकृष्टस्यार्थस्य ग्राहकं संपातिगृध्रराजप्रत्यक्षं रामायण-भारतादौ भवत्प्रमाणत्वेनाऽभ्युपगते श्रूयते, तथेदानीमपि गृध्र-वराह-पिपीलिकादीनां वक्षुः-ओत्र-घ्राणजस्य प्रत्यक्षस्य यथाक्रमं रूप-शब्द-गन्धविषु देशविप्रकृष्टेषु प्रवृत्तिरूपलभ्यते, तथा कालविप्रकृष्टस्याप्यतीतकालसंबन्धित्वस्य पूर्वदर्शनसम्बन्धित्वस्य च स्मरण-सव्यपेक्षलोचनादिव्यजन्यप्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षग्राह्यत्वं पुरोव्यवस्थितेऽर्थे भवताऽभ्युपगम्यते । अन्यथा, [श्लो० वा०सू० ४ । २३३-३४] 'देशकालाविभेदेन तदास्त्यवसरो मितेः' ॥ 'इदानीं तनमरितत्वं न हि पूर्वविषया गतम् ।' इत्यादिवचनसंदर्भेण प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षस्याऽगृहीतार्थाविगन्तृत्वं पूर्वापरकालसंबन्धित्वलक्षण-निमित्तत्वग्राहकत्वं च प्रतिपाद्यमानमसंगतं स्यात् ।

भाव के बीच व्यापक-व्याप्यभावरूप सबंध सिद्ध हो तब यह दिखाया जाता है कि 'व्याप्य का स्वीकार व्यापक के स्वीकार बिना नहीं हो सकता' । और प्रसंगसाधन के बाद विपर्यय की प्रवृत्ति तब होती है जब 'व्यापक यदि निवृत्त होगा तो व्याप्य अवश्य निवृत्त होगा' यह दिखाया जाय । प्रस्तुत में-आपने प्रत्यक्ष और 'सत् वस्तु के साथ सन्निकर्ष से जन्यत्व' इन दोनों में, तथा सत्संप्रयोगजन्यत्व और विद्यमानोपलम्भनत्व इन दोनों में, और 'विद्यमानोपलम्भनत्व' तथा 'धर्मादि के प्रति अनिमित्तत्व' इन दोनों में व्याप्य-व्यापक भाव का ज्ञान ही कहाँ दिखाया है जिस से प्रसंग और विपर्यय की प्रवृत्ति को अवकाश प्राप्त हो !

[किंचिज्ज्ञता और वक्तृत्व की व्याप्ति असिद्ध]

यदि कहे कि-किंचिज्ज्ञता यानी अल्पज्ञता अथवा रागादिमत्ता के साथ वक्तृत्व का व्याप्य-व्यापकभाव हमारे ही आत्मा में छुट है इत्यादि कथन द्वारा व्याप्यव्यापकभाव तो हमने प्रदर्शित किया ही है' इत्यादि....वह आपने कहा तो है, उसका हम इनकार नहीं करते, किन्तु युक्तियुक्त नहीं कहा है । वह इस प्रकार-इस बात में कोई प्रमाण नहीं है कि 'नेत्रादि इन्द्रियसमूह से उत्पन्न होने वाला सभी प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वत्र सर्वकाल में, ऐसे ही रूप-रसादि प्रतिनियत विषय को ग्रहण करते है जो विषय संहितदेश से विप्रकृष्ट यानी दूरवर्ती न हो, संहितकाल से विप्रकृष्ट यानी दूरवर्ती न हो तथा संहित पदार्थान्तर से उस विषय का स्वभाव विप्रकृष्ट यानी आवृत्त न हो गया हो ।'-तात्पर्य, 'प्रत्यक्ष-ज्ञान केवल निकटदेशकालवर्ती एव अनावृत्त पदार्थ को ही ग्रहण करे' इस बात में कोई प्रमाण नहीं है । बल्कि इससे विपरीत भी जानने में आया है जैसे, कि-आपके लिये प्रमाणभूत रामायण और महाभारत में 'संपाति-जंटायु को सेकड़ों योजन दूर रहे हुए अर्थ का प्रत्यक्ष होता था'-ऐसा सुना जाता है । तथा इस युग में भी गीघ आदि पक्षी के नेत्र की दूरदेशवर्ती रूप प्रत्यक्ष में प्रवृत्ति, डुककर के ओत्र की दूरदेशवर्ती शब्द के प्रत्यक्ष में प्रवृत्ति और चिटीयो के घ्राणेंद्रिय की दूर-देशवर्ती गन्ध के प्रत्यक्ष में प्रवृत्ति उपलब्ध होती है । यह देश की बात हुयी । अब काल की बात-

अतीतातीतीन्द्रियकालसम्बन्धित्वं पूर्वदर्शनसम्बन्धित्वं वा वर्तमानकालसम्बन्धित्वं पुरोध्यव-
स्थितस्यार्थस्य यदि चक्षुरादिप्रभवप्रत्यभिज्ञानेन गृह्यते तदा—“संबद्धं वर्तमानं च गृह्यते चक्षुरादिसिः”
[श्लो० वा० ४-८४] इति वचनं विरुद्धार्थं स्यात्; तथा—अतीन्द्रियकालदर्शनादेर्वर्तमानार्थविशेषण-
त्वेन ग्रहणेऽतीन्द्रियधर्मादपि ग्रहणप्रसंगात् प्रसंगसाधन—सद्विपर्ययोरप्रवृत्तिः स्वयमेव प्रतिपादिता
स्यात् । नन्वयमेवात्र दोषः कालविप्रकृष्टार्थग्राहकत्वेन इन्द्रियनप्रत्यक्षस्य प्रतिपादयितुमस्मान्निमित्तं
हति कस्याऽत्रोपायः ? ।

अथ वर्तमानकालसंबद्धं विशेष्ये पुरोवर्त्तिनि व्यापारवत्त्वसूतद्विशेषणमृतेऽतीन्द्रियेऽपि पूर्व-
कालदर्शनादौ प्रवर्त्तते, अन्यथा असम्यक्पारानन्तरं “पूर्वदृष्टं पश्यामि” इति विशेष्यालम्बनं प्रत्यभिज्ञानं
नोपपद्यते, नाऽगृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिरुपजायते ब्रह्माग्रहणे इव इण्डिबुद्धिः । न च धर्मादावयं
न्यायः सम्भवतीति चेत् ? ननु धर्मादि. किमतीन्द्रियत्वाच्चक्षुरादिनाऽग्रहणम् उत अविद्यमानत्वात्
आहोस्वित् अविशेषणत्वात् ?

अतीतकालसद्विज्ञा यह अतीतकाल से घटित होने के कारण कालविप्रकृष्ट है, तथा पूर्वदर्शनसद्विज्ञा
यह भी पूर्वकालघटित होने से कालविप्रकृष्ट है, फिर भी समीपवर्ती पूर्वानुभूत वस्तु में स्मरणसहकृत-
नेत्रादिवर्त्तमान प्रत्यभिज्ञास्वरूप प्रत्यक्ष से आप उसका ग्रहण मानते ही है । यदि यह न माना जाय तो-
आप मीमांसको के श्लोकवार्तिक में प्रत्यभिज्ञा की प्रामाण्य सिद्धि में जो यह कहा गया है कि “दिग्भेद
होने से और कालभेद होने से मिति यानी प्रामाण्य अवसरप्राप्त है” तथा “साम्प्रतकालीनास्तित्व यह
पूर्वबुद्धि से गृहीत नहीं था (अतः उस अर्थ में अनविगतार्थग्राहकता रूप प्रामाण्य सुरक्षित है)”
इत्यादि वचन का अवलम्बन लेकर आप प्रत्यभिज्ञा रूप प्रत्यक्ष में अनविगतार्थग्राहकता का और वस्तु
में पूर्वापरकालसम्बन्धस्वरूपनित्यता का प्रतिपादन करते आये हैं—वह असंगत हो जायेगा ।

अगर आप इस प्रकार उपायलभ्य देना चाहे कि—“नेत्रादिइन्द्रियजन्य प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षज्ञान
यदि अतीत, अतः एव अतीन्द्रिय कालसम्बन्ध को तथा पूर्वदर्शनसद्विज्ञा को वर्तमानकालसम्बन्धी पुरो-
वर्त्तिपदार्थ में ग्रहण कर लेता होगा तो नेत्रादि अपने से संबद्ध और वर्तमानकालीन अर्थ को ही ग्रहण
करता है” ऐसा श्लोकवार्तिक का वचन विरोधप्रस्त हो जायेगा । तदुपरात, अतीन्द्रियकाल और पूर्व-
दर्शन का वर्तमानार्थविशेषणतया ग्रहण मानेंगे तो अतीन्द्रियधर्मादि का भी ग्रहण शक्य हो जाने से
(मीमांसक को) सर्वज्ञवाद के विरुद्ध प्रसंगसाधन और विपर्ययप्रतिपादन की प्रवृत्ति को अतवकाश स्वयं
ही बोधित होगा—“तो इस पर व्याख्याकार सर्वज्ञविरोधी को कहते हैं कि हम तो यह चाहते ही हैं कि
मीमांसक (या नास्तिक) को नेत्रादि इन्द्रिय को केवल विद्यमान के ग्राहक मानने में यह दोष दिया
जाय, क्योंकि उसी के ग्रन्थ में प्रत्यभिज्ञा प्रामाण्य के अवसर पर इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष को कालविप्र-
कृष्टार्थग्राहक दिखाया गया है । फिर आप सोचिये तो सही कि यह उपायलभ्य किस को दिया जाय ?
हमें या मीमांसक को ?

[धर्मादि के अप्रत्यक्ष में तीन विकल्प]

यदि यह कहा जाय—जब वर्तमानकालसम्बद्ध विशेष्यभूत पुरोवर्त्ती पदार्थ के साथ नेत्रसन्निकर्ष
होता है तब पूर्वकालदर्शन अतीन्द्रिय होने पर भी उपरोक्त विशेष्य का विशेषण होने के कारण गृहीत हो
जाता है । ऐसा यदि न माना जाय तो नेत्रसन्निकर्ष के बाद “मैं पूर्वदृष्ट को देखता हूँ” इस प्रकार पुरो-

तत्र नाथः पक्षः, अतीन्द्रियस्याप्यतीतकालादेर्यह्नाभ्युपगमात् । नाप्यविद्यमानत्वात्, भवि-
धर्मादेरिवातीतकालादेरविद्यमानत्वेऽपि प्रतिभासस्य भावात् । अथाऽविशेषणत्वाद्धर्मादेरप्रतिभासः,
तव्यसंगतम्-सर्वदापदार्थजनकत्वेन द्रव्य-गुण-कर्मजन्यत्वेन च धर्मादिः सर्वपदार्थविशेषणभावसंभवाद
अतीतातीन्द्रियकालादेरिह तस्यापि विशेष्यग्रहणप्रवृत्तचक्षुरादिना ग्रहणसंभव इति कथं धर्मं प्रत्यनिभि-
तत्त्वप्रसंगसाधनस्य तद्विपर्ययस्य वा संभवः ? तथा, प्रत्यादि-मन्त्रादिद्वारेण संस्कृतं चक्षुर्यथा काल-
विप्रकृष्टपदार्थग्राहकमुपलभ्यते तथा धर्मादेरपि यदि ग्राहकं स्यात् तदा न कश्चिद् दोषः ।

अपि च, अनालोकावधारव्यवहितस्य भूषिकादेर्नैवतंवरवृषदंशादेऽश्वसुर्यथा ग्राहकमुपलभ्यते
- तथा यद्यतीन्द्रियातीतानागतधर्माविपदायंसाक्षात्कारि कस्यचित् तदेव स्यात् तदाऽत्रापि को दोषः ?
न च जात्यन्तरस्यान्धकारव्यवहितरूपाविग्राहकं चक्षुर्दृष्टं न पुनर्भुज्यधर्मेण इति प्रतिसमाधानमन्त्रा-
भिषातुं युक्तम्, अनुव्ययभर्णेऽपि निर्जोषकादेर्द्रव्यविशेषादिसंस्कृतं चक्षुः समुद्रजलादिव्यवहितपर्वतादि-

वर्ती पदार्थ को विशेष्यरूप मे और पूर्वदर्शन को विशेषणरूप मे ग्रहण करता हुआ प्रत्यभिज्ञान उदित
होता है वह नहीं होगा, क्योंकि यह नियम है कि "विशेषण की अप्राहक बुद्धि किसी वस्तु को विशेष्य-
रूप मे ग्रहण नहीं करती-जैसे कि दंडरूप विशेषण की अप्राहक बुद्धि दंडी को विशेष्यरूप मे ग्रहण नहीं
करती । [तात्पर्य दंड का ग्रहण होने पर ही यह 'दंडी पुरुष है' इस बुद्धि का जन्म होता है ।] अब
प्रस्तुत मे विचार करे तो यह स्पष्ट है कि धर्मादि मे इस न्याय का संभव नहीं है, अर्थात् धर्मादि किसी
वस्तु के विशेषणरूप मे ग्रहीत नहीं होता है अतः किसी भी पदार्थ को नेत्रादि से देखते समय धर्मादि
का विशेषणरूप मे ग्रहण शक्य नहीं है । [अत एव सर्वज्ञ की सभावना भी समाप्त हो जाती है] ।-

इस पर व्याख्याकार कहते हैं कि धर्मादि का नेत्रादि से क्यों ग्रहण नहीं होता ? क्या वह
अतीन्द्रिय है इस लिये ? अथवा वे विद्यमान नहीं है इस लिये ? या फिर वे किसी का विशेषण नहीं
है इसलिये ?

[तीनों विकल्पों की अयुक्तता]

तीन मे से पहला विकल्प अनुचित है क्योंकि कालादि पदार्थ जो अतीन्द्रिय है उसका नेत्रादि
से ग्रहण तो आप भी मानते ही हैं । दूसरा विकल्प, धर्मादि अविद्यमान होने से अप्राह्य है-यह भी ठीक
नहीं है क्योंकि जैसे अविद्यमान होने पर भी भूतकालादि का प्रतिभास होता है वैसे अविद्यमान भी
भविष्यकालीन धर्मादि का प्रतिभास हो सकता है-उसमें कोई बाधक नहीं है । तीसरे विकल्प मे
"धर्मादि यह किसी भी वस्तु के विशेषणभूत न होने से धर्मादि का प्रतिभास शक्य नहीं"-यह बात भी
असंगत है । कारण, सर्वपदार्थ का साधारण जनक होने से तथा द्रव्य गुण और कर्म से जन्म होने के
कारण यह धर्मादि प्रत्येक पदार्थ का विशेषण बन सकता है इस मे कोई सदेह नहीं है । तथा अतीत
अतीन्द्रिय कालादि का जैसे अपने विशेष्य के विशेषणरूप मे ग्रहण होता है उसी प्रकार अपने विशेष्य
को ग्रहण करने मे प्रवृत्त नेत्रादि द्वारा धर्मादि का विशेषणरूप मे ग्रहण का भी पूर्ण संभव है । तब फिर
धर्मादि के प्रति अनिमित्तत्व के कथन द्वारा प्रसंगसाधन और विपर्यय के प्रदर्शन का अवकाश ही कहाँ
रहा ? तदुपरांत यह भी कहा जा सकता है कि प्रश्नादि (अजनविशेषया विज्ञादि) तथा मन्त्रादि द्वारा
नेत्र का संस्कार करने पर जैसे काल से विप्रकृष्ट पदार्थों का भी नेत्रादि से ग्रहण संभव है उसी प्रकार
धर्मादि का भी नेत्रादि से ग्रहण संभव माना जाय तो कोई दोष नहीं है ।

ग्रहणे समर्थमुपलभ्यत इति धर्मादिरपि वेज्ञ-काल-स्वभावविप्रकृष्टस्य कस्यचित् पुरुषविशेषस्य पुण्यादिसंस्कृतं चक्षुरादि प्राहकं भविष्यतीति न कश्चित् दृष्टस्वभावव्यतिक्रमः ।

अथ चक्षुरादेः करणस्य प्रतिनियतरूपादिविषयत्वेनान्यकरणविषयप्राहकत्वे स्वार्थातिक्रमो व्यवहारविलोपी स्यात् । ननु श्रूयत एव चक्षुषा शब्दश्रवणं प्राणिविशेषाणाम्—‘चक्षुःश्रवसो भुजङ्गाः’ इति लोकप्रवादात् । ‘मिथ्या स प्रवाद’ इति चेत् ? नैतत्, प्रवादवाचकस्याभावात् कर्णच्छिद्रानुपलब्धेश्च । न च दन्द्मशुकश्रक्षुषो ज्ञात्यन्तरत्वात् ह्युत्तरमत्रोपयोगि, अन्यत्रापि प्रकृष्टपुण्यसंभारजनित-प्रत्यक्षस्याविरोधाद् न प्रत्यक्षत्वं सत्संप्रयोगजत्वादेर्व्याप्यव्यापकभावसिद्धिरिति न प्रसंग-विपर्ययोः प्रवृत्तिरिति न तद्वस्तुप्रतिक्षेपः ।

[नेत्र से अतीन्द्रियार्थदर्शन की सोदाहरण उपपत्ति]

तदुपरात यह भी देखा जाता है कि—स्वयं आलोकरहित एवं अन्वकार से आवृत ऐसे मूपक भादि को रात में घूमने वाले बिल्ली आदि की आँख देख लेती है—तो इसी प्रकार अतीन्द्रिय भूत-भावी धर्मादि पदार्थ को साक्षात् करने वाले किसी पुरुष की सभावना की जाय तो उसमें क्या दोष है ? यदि यह तर्क किया जाय—‘पशु आदि अन्य जाति के प्राणि में ही अन्वकारावृत रूपादि पदार्थ को ग्रहण करने वाले नेत्र देखने में आता है किन्तु मनुष्य जाति में ऐसा नेत्र दृष्ट नहीं है अतः अतीन्द्रियदृष्टा पुरुष की सभावना नहीं हो सकती’ तो यह भ्रमपूर्ण है क्योंकि निर्जीवकादि मनुष्य के द्रव्यविशेषादि से सस्कार किये गये नेत्र का यह सामर्थ्य देखा जाता है कि समुद्र जलादि से व्यवहित पर्वतादि भी उनके नेत्र से गृहीत होते हैं, तो अब हम सभावना व्यक्त करे कि देश, काल और स्वभाव से दूरवर्ती धर्मादि को किसी पुरुषविशेष के पुण्यादि से संस्कृत चक्षुः ग्रहण कर लेगी तो इसमें कोई अदृष्ट कल्पना अथवा दृष्ट स्वभाव का उल्लघन जैसा कुछ नहीं है ।

[विषयमर्यादामग्न की आपत्ति का प्रतीकार]

यदि यह तर्क दिया जाय कि—‘चक्षु आदि इन्द्रिय की रूपादि विषय ग्रहणशक्ति मर्यादित होने से यदि नेत्रादि इन्द्रिय घ्राणादि इन्द्रिय ग्राह्य अर्थ के ग्रहण का व्यवसाय करेगी तो उसकी अपनी विषय मर्यादा का भग्न हो जायेगा और उससे नेत्र से रूप और श्रोत्र से शब्द ही गृहीत होता है—इत्यादि व्यवहारों का भी लोप हो जायेगा ।’—यह भी तथ्यशून्य है क्योंकि प्राणिविशेष को नेत्र से शब्द का श्रवण होता है—यह सुनने में आता है जैसे कि यह प्रसिद्ध लोकोक्ति है—‘सर्प नेत्रधावी है’ । अगर कहे कि वह लोकोक्ति मिथ्या है तो यह अनुचित है क्योंकि एक तो यह कि उस उक्ति में कोई वाचक नहीं है और दूसरी बात, सर्प में कर्णछिद्र भी उपलब्ध नहीं होते । कदाचित् यहाँ ऐसा समाधान किया जाय कि ‘सर्प के नेत्र तो एक विलक्षण ही जाति के हैं अतः उसमें वह शब्दश्रवणशक्ति हो सकती है’ तो यह समाधान यहाँ निरूपयोगी है क्योंकि सर्वज्ञ के लिये भी हम कह सकते हैं कि उसका नेत्र उल्लिखित पुण्य सामग्री से उपाजित होने के कारण सर्वज्ञ का नेत्र भी अमाधारण जाति का आलां-किक है जिससे सर्ववस्तु का ग्रहण हो सकता है ।

उपरोक्त चर्चा का सार यह है कि नेत्रादिजन्य प्रत्यक्ष को धर्मादिसमस्त वस्तु प्राहक मानने में कोई विरोध नहीं है, अतः एव प्रत्यक्षत्व और सत्संप्रयोगजत्व इन दोनों के बीच व्याप्यव्यापकभाव

एतेन "यदि षड्भिः प्रमाणैः स्यात् सर्वज्ञः" [श्लो० २-१९९] इत्यादि बार्तिककृतप्रतिपादितं प्रसंगसाधनाभिप्रायेण युक्तिजालमखिलं निरस्तम्, व्याप्तिप्रतिषेधस्य पूर्वोक्तप्रकारेण विहितत्वात् । यच्च—“किं प्रमाणान्तरसंवाच्यस्य वक्तृत्वात्... इत्यादि तद् धूमादग्न्यनुमानेऽपि समानम् । तथाहि—अत्रापि वक्तुं शक्यम्—“किं साध्यधर्मिसंबन्धी धूमो हेतुत्वैवाप्यन्यस्त” इत्यादि यावत् ‘सिद्धः प्रतिबन्धोऽसर्वज्ञत्ववक्तृत्वयोरग्नि-धूमयोरिव” इति पर्यन्तम् तदप्युक्तम्, यतोऽसर्वज्ञत्व-वक्तृत्वयोरिव नाग्निधूमयोः कार्यकारणत्वप्रतिबन्धस्य तद्ग्राहकप्रमाणस्य वाऽभावः । नहि घट्नि सद्भावे धूमो दृष्टः, तदभावे च न दृष्टः इत्येतावता धूमस्याग्निकार्यत्वमुच्यते किन्तु “कार्यं धूमो हुतभुजः कार्यधर्मानुवृत्तिः” [प्र० बा० ३-३४ पूर्वार्द्ध]

न चातो दशनाऽदशानमाश्रयस्य किन्तु विनिष्ठात् प्रत्यक्षाऽनुपलम्भमाध्यात् प्रमाणात् । प्रत्यक्षमेव प्रमाणं प्रत्यक्षानुपलम्भशब्दाभिधेयम्, तदेव कार्यकारणाभिमतपदार्थविषयं प्रत्यक्षम्, तद्विविक्तान्यवस्तुविषयमनुपलम्भशब्दाभिधेयम् । कदाचिदनुपलम्भपूर्वकं प्रत्यक्षं तदभावसाधकम्, कदाचित् प्रत्यक्षपुरःसरोऽनुपलम्भः । तत्राद्येन येषां कारणाभिमतानां सन्निधानात् प्रागनुपलब्धं सद् धूमादि तत्सन्निधानानुपलभ्यते तस्य तत्कार्यता व्यवस्थाप्यते । तथाहि—एतावद्भिः प्रकारैर्ब्रूमीदग्निजन्यो न स्यात्-१. यद्यग्नि-सन्निधानात् प्रागपि तत्र देशो स्यात्, २. अन्यतो वाऽऽगच्छेत्, ३ तदग्न्यहेतुको वा सवेत्-तथैतत् सर्वमनुपलम्भपुरस्सरेण प्रत्यक्षेण निरस्तम् ।

भी असिद्ध है । अतः प्रसंगसाधन और विपर्ययप्रदर्शन की प्रवृत्ति सर्वज्ञ के विषय में असम्भव होने से सर्वज्ञ का विरोध भी मूलविहीन है ।

[धूमहेतुकानुमानोच्छेद प्रतिबन्दी का प्रतिकार]

जब उक्त रीति से अलौकिक ज्ञान वाले नेत्र की सभावना निष्फटक है तब बार्तिककार ने जो यह ‘छह प्रमाणों के समूह से कदाचित् कोई सर्वज्ञ हो सकता है’ इत्यादि प्रसंगसाधन के अभिप्राय से समस्तयुक्तिवृत्त प्रस्तुत किया है वह धरापायी हो जाता है । कारण, सर्वज्ञत्व और वक्तृत्व का व्याप्य-व्यापकभाव का पूर्वोक्त रीति से निराकरण कर दिया है । तदनंतर जो आपने वक्तृत्व हेतु के खडन की धूमहेतुकानुमानखडन में समानता दिखाते हुए यह कहा था—“सर्वज्ञवादी यदि ‘प्रमाणान्तर-सवादीअर्थवक्तृत्व यह हेतु है’—इत्यादि विकल्प ऊठा कर यदि वक्तृत्वहेतु का खडन करना चाहे तो वह धूमहेतुक अग्निअनुमान में भी समान है, जैसे कि यहाँ कहा जा सकता है कि साध्यधर्म का सम्बन्धीभूत धूम का हेतुरूप में उपन्यास करते हैं? या इत्यादि से लगाकर असर्वज्ञत्व और वक्तृत्व की व्याप्ति इस प्रकार अग्नि और धूम की व्याप्ति की तरह सिद्ध होती है... इत्यादि तक जो प्रतिवादी ने सर्वज्ञविरोध में कहा था”—वह सब अयुक्त है । तात्पर्य यह है कि भीमासक असर्वज्ञत्व-वक्तृत्व की बात और अग्नि-धूम की बात, इन दो में जो समानता दिखाना चाहते हैं वह इसलिये ठीक नहीं है कि असर्वज्ञत्व और वक्तृत्व के कार्यकारणभाव सम्बन्ध और उसके ग्राहक प्रमाण का जैसे अभाव है वैसे अग्नि-धूम के कार्य-कारणभावसम्बन्ध और तद्ग्राहक प्रमाण का अभाव नहीं है । अग्नि होने पर धूम दिखाई देता है और न होने पर नहीं दिखाई देता इतने मात्र से कहाँ हम धूम को अग्नि का कार्य बताते हैं? हम तो धूम को अग्नि का कार्य इसलिये कहते हैं कि अग्निजन्य कार्य के जो धर्म होते हैं अन्यव्यतिरेकानुविधायितादि, धूम उसका अनुवर्तन करता है ।

एतेन 'प्रागनुपलम्बस्य' रासभस्य कुम्भकारसंनिधानानन्तरमुपलम्बमानस्य तत्कार्यता स्या-
दिति निरस्तम् । तथाहि-तत्रापि यदि रासभस्य तत्र प्रागसत्त्वम्, अग्न्यदेशादनागमनम्, अग्न्याऽ-
कारणत्वं च निश्चेतुं शक्येत तदा स्यादेव कुम्भकारकार्यता, केवलं तदेव निश्चेतुमशक्यम् । एवं ताव-
दनुपलम्बपुरस्सरस्य प्रत्यक्षस्य तत्साधनत्वमुक्तम् ।

तथा प्रत्यक्षपुरस्सरोऽनुपलम्भोऽपि तत्साधनः-येषां संनिधाने प्रवर्तमानं तद् कार्यं दृष्टं तेषु
मध्ये यवैकस्याप्यसाधो भवति तदा नोपलभ्यते, तद् तस्य कारणमितरत् कार्यम् । न चाग्नि-काष्ठादि-
संनिधाने भवतो धूमस्यापनीते कुम्भकारादावनुपलम्भोऽस्ति, अग्न्यादौ त्वपनीते भवत्यनुपलम्भः । एवं
परस्परसहिता प्रत्यक्षानुपलम्भावभिमतेष्वेव कार्यकारणेषु निःसदिग्धं कार्यकारणभावं साधयतः ।

[प्रत्यक्षानुपलम्भ से धूम में अग्निजन्यत्वसिद्धि]

'कार्य कारणभाव केवल दर्शनाद्दर्शन गम्य है' ऐसा जो आपने कहा था वह भी ठीक नहीं
है क्योंकि वह विशिष्ट प्रकार के प्रत्यक्षानुपलम्भ नामक प्रमाण से उपलब्ध है । [दर्शनादर्शन और
प्रत्यक्षानुपलम्भ समानार्थक नहीं है] यही प्रमाण जब कार्य और कारणरूप से अभिमत पदार्थयुगल
को विषय बनाता है तब 'प्रत्यक्ष' कहा जाता है और जब दोनों से शून्य अन्य किसी वस्तु को विषय करता
है तब 'अनुपलम्भ' शब्द से कहा जाता है । ऐसा होता है कि कभी कभी प्रथम अनुपलम्भ और बाद में
प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति होती है और उससे कार्यकारणभाव सिद्ध होता है, तो कभी कभी प्रथम प्रत्यक्ष
और बाद में अनुपलम्भ की प्रवृत्ति होने से कार्यकारणभाव सिद्ध होता है । जैसे-प्रथम कल्प द्वारा
इस प्रकार व्यवस्था की जाती है-धूम के कारणरूप से अभिमत जो अग्नि आदि हैं उनका संनिधान
होने के पूर्व वहाँ धूम उपलब्ध नहीं होता था यानी धूम का अनुपलम्भ था, किन्तु अग्नि आदि का
संनिधान होने पर धूम का उपलम्भ (प्रत्यक्ष) होने लगता है-अतः धूम अग्नि आदि के कार्यरूप में
निश्चित किया जाता है । यह भी इस प्रकार-जो तीन प्रकार असी बताये जा रहे हैं उनके बल पर
ही यह कहना शक्य हो सकता है कि धूम अग्निजन्य नहीं है-१-अगर धूम अग्नि प्रज्वालन के पूर्व भी
वहाँ उपस्थित होता, २ अथवा, अन्य स्थान से धूम अग्निदेश में आ जाता, ३-अथवा, धूम का कोई
अग्निभिन्न हेतु होता ।-किन्तु ये तीनों प्रकार अनुपलम्भ पूर्वक प्रत्यक्ष से विध्वस्त हो जाते हैं ।

[गद्य में कुम्भकारनिरूपित कार्यता आपत्ति का निराकरण]

पूर्वोक्त तीन प्रकार का निराकरण होने से, यह जो किसी ने कहा है वह भी ध्वस्त हो जाता
है कि-पूर्व में अनुपलब्ध गर्दभ कुम्भकारादि के संनिधान के बाद उपलब्ध होता है तो वह भी
कुम्भकार का कार्य हो जायेगा'-यह इसलिये ध्वस्त हो जाता है कि-'गद्या वहाँ पहले नहीं ही हो सकता,
अथवा वह अन्य स्थान से यहाँ नहीं आया है, अथवा गर्दभ का अन्य कोई हेतु नहीं ही है' ऐसा निश्चय
किसी प्रकार किया जा सकता तब तो गद्या कुम्भकार का कार्य हो सकता था (किंतु यह निश्चय ही
अशक्य है ।)-इस प्रकार अनुपलम्भपूर्वक प्रत्यक्ष से कार्यकारणभावसिद्धि की बात हुयी ।

तदुपरांत, प्रत्यक्षपूर्वक अनुपलम्भ से भी कार्यकारण भाव की सिद्धि इस प्रकार है-जिन के
संनिधान में जिस वस्तु की उपस्थिति (उत्पत्ति) देखी जाती है उन पदार्थों (कारणों) में से यदि किसी
एक का भी अभाव हो जाय तब उस वस्तु की उपलब्धि यदि नहीं होती है ऐसे स्थल में जिसका
अभाव तद् वस्तु की अनुपलब्धि का प्रयोजक हुआ वही उसका कारण है और जिस वस्तु की अनुपलब्धि

सर्वकालं चाग्निसंनिधाने भवतो धूमस्याग्निजन्यत्वं कदाचित् सदसतोर्जन्यत्वेन, अहेतुकत्वेन, अदृश्यहेतुकत्वेन वा भवेत् ? तत्र न तावत् प्रथमः पक्षः, असतो जन्यत्वम्, “सदेव न जन्यते” इति त्वदभिप्रायात् सत एव जन्यमानत्वानुपपत्तेः, कार्यत्वस्य च कदाचित्कत्वेन सिद्धत्वात् । नाप्यहेतुकत्वम्, कदाचित्कत्वेनैव, अहेतुत्वे तदयोगात् । नाप्यदृश्यहेतुकत्वम्, धूमस्याग्न्यादिसामग्र्यचान्वयव्यतिरेकानुविधानात् ।

अथापि स्याद्-अदृश्यस्यायं स्वभावो यदग्न्यादिसंनिधान एव धूमम्, कर्पूरोर्णादिवाहकाले सुगन्धादियुक्तं च करोति नान्यदेति । तत् किमग्निमन्तरेण कदाचित् धूमोत्पत्तिर्दृष्टा भवेदमुच्यते ? नेति चेत् ? कथं नाग्निकार्यो धूमस्तद्भावे भावात् ? धूमोत्पत्तिकाले च सर्वदा प्रतीयमानोऽग्निः काक-तालीयन्यायेन व्यवस्थित इत्यलौकिकम् । अथ स एवादृश्यस्य स्वभावो यदग्निसंनिधान एव धूमं करोति, ननु यदग्नित्वा नासाद्युपक्रियते किमग्निसंनिधानाद् न पूर्वं पश्चाद् वा धूमं विदधाति ? न चाज्ययद्वा करोतीति तस्य तज्जन्यस्वभावस्यपेक्षस्य धूमजनने तदेव पारम्पर्याग्निजन्यत्वं धूमस्य ।

हुयी वह उस कारण का कार्य है । अग्नि-कण्टादि सामग्री के संनिधान में उपलब्ध धूम की कुम्भकारादि के हट जाने पर अनुपलब्धि नहीं हो जाती किन्तु अग्नि आदि के हट जाने पर अनुपलब्धि हो जाती है, अतः धूम अग्नि का कार्य है । इस प्रकार से अन्योन्य सहकृत प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ से कार्य-कारणरूप में सिद्धावधिषित (समावित) कार्य और कारण में निःसदेह कार्यकारणभाव सिद्ध किया जाता है ।

[धूम में अग्नियजन्यता का तीन विकल्प से प्रतिकार]

हर कोई काल में यह तो निःसदेह देखा गया है कि धूम अग्नि के संनिधान में ही होता है । तथापि धूम को कभी कभी अग्नियजन्य न मानने में क्या कारण ? क्या सद् या असद् की उत्पत्ति अवर्तित होने से ? या धूम का कोई हेतु नहीं है इसलिये ? अथवा उसका हेतु अदृश्य है इसलिये ? प्रथम पक्ष ठीक नहीं है क्योंकि असद् (अनुत्पन्न) की उत्पत्ति होती है । ‘जो सद् होता है वही अजन्य होता है । ऐसे आपके अभिप्राय से सत् पदार्थ में ही उत्पन्नमानत्व की अनुपपत्ति है, असद् में नहीं । धूम यह अजन्य नहीं किन्तु कार्य होता है यह तो उसके कदाचित्कत्व यानी ‘किसी अमुककाल में ही रहना’ इस हेतु से सर्वत्र प्रसिद्ध है । दूसरा पक्ष, धूमका कोई हेतु ही नहीं है—यह भी ठीक नहीं क्योंकि धूम कदाचित् होता है, यदि वह अहेतुक होता तो उसमें कदाचित्कत्व नहीं घट सकता । तीसरा पक्ष—उसका हेतु अदृश्य है—यह भी असंगत है । कारण, अग्निआदि दृष्ट कारणसामग्री के साथ धूम का अन्वय-व्यतिरेकानुवर्तन देखा जाता है ।

[धूम में अदृश्यहेतुकत्व का निराकरण]

कदाचित् यह आशका व्यक्त करे कि—धूमोत्पादक अदृश्य वस्तु का स्वभाव ही है ऐसा, जो अग्निआदि के संनिधानकाल में ही धूम उत्पन्न करता है एव कपूर और उन आदि के दहनकाल में ही सुगन्धी धूम को उत्पन्न करता है । अन्य किसी काल में नहीं करता ।—तो इस आशका करने वाले को यह पूछना चाहिये कि क्या तुमने अग्नि के विरह में कहीं धूम की उत्पत्ति देखी है जिससे ऐसा कहते हो ? अगर नहीं, तो फिर धूम को अग्नि का कार्य क्यों न माना जाय जब कि अग्नि होते हुए ही धूम उत्पन्न होता है ! यह भी एक आपकी अद्भुत कल्पना है कि धूम की उत्पत्ति काल में सदेव

किं च, यथा देश-कालादिकमन्तरेण धूमस्यानुत्पत्तिस्तदपेक्षा प्रतीयते तथाऽग्निमन्तरेणापि धूमस्यानुत्पत्तिदर्शनात् तदपेक्षा केन वार्यते ? तदपेक्षा च तत्कार्यतैव । यथा वाऽदृश्यभावे एव धूमस्य भावात् तज्जन्यत्वमिष्यते तथा सर्ववाऽग्निभावे एव धूमस्य भावदर्शनात् तज्जन्यता किं नेष्यते ? यावतां च सन्निधाने भावो दृश्यते तावतां हेतुत्वं सर्वेषामित्यग्न्याविसामग्रीजन्यत्वात् धूमस्य कुतोऽग्निव्यभिचारः ? न चायं प्रकारोऽसर्वज्ञत्व-वक्तृत्वयोः संभवति, असर्वज्ञत्वधर्मानुविधानस्य वचनेऽदर्शनात् ।

तथाहि-यदि सर्वज्ञत्वादन्यत् पयुं दासवृत्त्या किञ्चित्त्वमसर्वज्ञत्वमुच्यते तदा तद्वर्मानुविधाना-ऽदर्शनात् तज्जन्यता वचनस्य । न हि किञ्चित्त्वमस्मिन्तत्तमभावात् वचनस्य तरतमभाव उपलभ्यते । तथा हि-किञ्चित्त्वत्वं प्रकृष्टमत्यल्पविज्ञानेषु कृम्याविषु, न च तेषु वचनप्रवृत्तेरुत्कर्षं उपलभ्यते । अथ प्रसज्य-प्रतिषेधवृत्त्या सर्वज्ञत्वाभावोऽसर्वज्ञत्वं तत्कार्यं तु वचन, तवा ज्ञानरहिते मृतशरीरे तत्सोपलम्भः स्यात्, न च कदाचनपि तत् तन्नोपलभ्यते ।

वहाँ प्रतीत होने वाला अग्नि वेचारा ऐसे ही काफ़तालीयन्याय से बड़ा आ बैठता है । अब यह तर्क किया जाय कि-“अदृश्य पदार्थ का स्वभाव ही ऐसा है कि अग्निसन्निधि से ही धूम उत्पन्न करता है-हम उससे क्या करे ?”-तो आपको यह दिखाना चाहिये कि जब अग्नि का उस अदृश्य पदार्थ पर कोई प्रभाव नहीं है तो अग्निसन्निधान के पहले या बाद में भी धूम को वह क्यों उत्पन्न नहीं कर देता ? अन्य काल में उत्पन्न नहीं करता है इससे अग्निजन्य जो धूमस्वभाव अर्थात् धूमस्वभावजनक जो अग्नि उसकी अपेक्षा से ही धूमोत्पादन करने पर तो परम्परा से भी आखिर यही फलित हुआ कि अग्नि धूम को उत्पन्न करता है ।

[धूम में अग्निजन्यत्व का समर्थन]

यह भी सोचिये कि जब देश-कालदि के बिना धूम की उत्पत्ति न होने से देशकाल की अपेक्षा प्रतीत होती है यानी मान्य है, तो फिर अग्नि के बिना धूम की उत्पत्ति न होने का देखा जाता है तो अग्नि की भी धूमोत्पत्ति में अपेक्षा का निवारण कौन कर सकेगा ? जैसे अदृश्यभाव के होने पर ही धूम का सम्झाव होने से आपको धूम में अदृश्यभावजन्यत्व दृष्ट है तो सदैव अग्नि होने पर ही धूम के सम्झाव को देखने से धूम को अग्निजन्य भी क्यों नहीं मानते ? तथा कभी कभी अग्नि होने पर भी धूम नहीं होता है तो इतने मात्र से धूम को अग्निव्यभिचारी नहीं कहा जाता क्योंकि केवल अकेला अग्नि धूम का हेतु नहीं है किन्तु आर्द्र इन्धन आदि जितने कारण के होने पर धूमोत्पत्ति होती है वे सब धूम के हेतु हैं । तात्पर्य अग्निविशिष्ट सामग्री धूम का हेतु होने से अकेला अग्नि धूम उत्पन्न न करे तो कोई दोष नहीं है । जैसे धूम और अग्नि में प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ से हमने कार्यकारणभाव सिद्ध किया उसी प्रकार असर्वज्ञत्व और वक्तृत्व के बीच कारण-कार्य-भाव सिद्धि की आशा नहीं की जा सकती क्योंकि वचन में असर्वज्ञत्वरूप कारण के जो कार्य दृष्ट है उनके धर्मोंका अनुविधान नहीं दिखाई देता ।

[असर्वज्ञता का वक्तृत्व के साथ संबंध असिद्ध]

असर्वज्ञत्व और वक्तृत्व के बीच कारणकार्यभाव सिद्धि शक्य नहीं है, वह इस प्रकार-असर्व-ज्ञत्व शब्द में जो नञ् प्रयोग है वह पयुं दास अतिषेधवाचक मान कर असर्वज्ञत्व का किञ्चित्ज्ञता यानी अल्पज्ञता अर्थ किया जाय तो अल्पज्ञता के धर्म का अनुविधान वचन में न दिखाई देने से वचन को अल्पज्ञताजन्य नहीं कहा जा सकता । यदि यहाँ अनुविधान होता तब तो अल्पज्ञता में जैसे तरतमभाव

ज्ञानातिशयवस्तु च सकलशास्त्रव्याख्यातृषु वचनस्यातिशयभावो दृश्यते इति ज्ञानप्रकर्षतर-
तमा(मता)द्यनुविधानदर्शनात्तत्कार्यता तस्य धूमस्येवान्यादिसामग्रीगतसुरभिगन्धाद्यनुविधायिनो
यथोक्तप्रत्यक्षाऽनुपलम्भस्थो व्यवस्थाप्यते । अत एव कारणगतधर्मानुविधानमेव कार्यस्य तत्कार्यताव-
गमनिमित्तं, न पुनरन्वयव्यतिरेकानुविधानमात्रम् । तदुक्तम्-कार्यं धूमो हृतभुजः कार्यधर्मानुवृत्तितः ॥

[प्र० बा० ३-३४]

यच्च यत्कार्यत्वेन निश्चितं तत् तदभावे न कदाचिदपि भवति, अन्यथा तद्धेतुकमेव तस्य
स्यादिति सकृदपि ततो न भवेत् । भवति च यद् यत्र निश्चिताऽविसंवादे वचनं तत् तदविसंवादिज्ञानविशे-
षाद् इत्यात्मन्येवासकृन्निश्चितमिति नान्यतस्तस्य भावः । तेन (सिद्धमिवम्)

यद् यस्येव शुण-बोधान् नियमेनानुवर्तते । तन्नाम्नरीयकं तत् स्यादतो ज्ञानोद्भव वचः ॥ []

अथ यदि नामाविसंवादिज्ञानधर्मानुकरणतोऽविसंवादि वचनमेकं तत्प्रमथं यथोक्तप्रत्यक्षानुपल-
म्भतोऽवगतं तदन्यतो न भवति, तथाप्यन्यवचनस्य तद्धर्मानुकरणतो न तत्कार्यत्वसिद्धिरिति तस्याऽन्य-
तोऽपि भावसंभवात् कुतो व्यभिचारः ? न, ईदृग्भूतं वचनमीदृजज्ञानतः सर्वत्र भवतीति सकृत्प्रवृत्त-
प्रत्यक्षतोऽवगमात् ।

यानी उत्कर्षापकर्षं दिखाई देता है उसी तरह वचन में भी उत्कर्षापकर्ष उपलब्ध होता-किन्तु
वह उपलब्ध नहीं होता है, यह इस प्रकार-अत्यंत अल्पविज्ञानवाले कृमि-कीटादि में अल्पज्ञता का
प्रकर्ष उपलब्ध है किन्तु वे विचारे एक हरफ भी नहीं निकाल सकते, अर्थात् वचन प्रवृत्ति का उत्कर्ष
उनमें सदैव अनुपलब्ध है । मनुष्यादि में उससे विपर्यय सी है । यदि असर्वज्ञत्व में नञ्प्रयोग को
प्रसज्यप्रतिषेधवाचक माना जाय तो असर्वज्ञत्व का अर्थ हुआ सर्वज्ञत्वाभाव, वचन को यदि उसका कार्य
माना जाय तो मुर्व में सर्वज्ञत्व का अभाव होने से वचनोपलम्भ होना चाहिये, किन्तु अफसोस ! कभी
भी उसमें वचनोपलम्भ नहीं होता ।

[वचन की संवादिता ज्ञानविशेष का कार्य है]

असर्वज्ञत्व यह वचन का हेतु नहीं है यह तो नि सदेह है, उपरांत, तथ्य तो उससे विपरीत यह
है कि जो अतिशयित ज्ञानी पुरुष है वे सकल शास्त्र के व्याख्यान में निपुण देखे जाते हैं और उनका
वचन भी सातिशय दिखाई देता है, इस प्रकार ज्ञानप्रकर्ष के तरतमभाव के साथ वचन का तरतमभाव
दृश्यमान होने से वचन में ज्ञानकार्यता निष्कटक सिद्ध होती है । यह ठीक उसी प्रकार जैसे कि अग्नि
उत्पादक सामग्री में अगर काष्ठादि सुगन्धयुक्त होता है तो उससे उत्पन्न धूम में भी सौरभ का अनुवि-
धान दिखाई देता है-इस प्रकार के प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ से धूम को सुगन्धिकाण्ड जन्य सिद्ध किया
जाता है । इतनी चर्चा से यह सिद्ध होता है कि कारणगत धर्म का अनुविधान ही कार्य में 'यह अमुक
कारण से जन्य है' इस प्रकार के बोध का निमित्त है, यह नहीं कि केवल कारणरूप से अभिमत भाव
का अन्वय-व्यतिरेक का ही अनुविधान । जैसे कि प्रमाणवात्तिक में कहा है-धूम अग्नि का कार्य है
क्योंकि धूम कार्य में (कारण अग्नि के) धर्मों का अनुविधान है ।

[संवादिज्ञान के विरह में संवादिवचन का असंभव]

यह तो निश्चित है कि जो जिसके कार्यरूप में सिद्ध है वह कभी भी उसके अभाव में नहीं
उत्पन्न होता । यदि वह उसके विना उत्पन्न हो जाय तो वह तज्जन्य ही नहीं होगा, और तब कभी भी

ननु सकलव्यक्त्यनुगततिर्यक्सामान्यान्म्युपगमे यावन्ति तत्ताभूतवर्त्तन्ति तानि सर्वाणि प्रत्यक्षीकरणीयानि तथाभूतज्ञानकार्यतया, अन्यथैकस्यापि वचसस्तद्व्याप्ततयाऽप्रत्यक्षीकरणे तेनैव व्यभिचारी हेतु स्यात्, न चेतावत्प्रत्यक्षीकरणसमर्थं प्रत्यक्षम्, तस्य संनिहितविषयत्वात्, न चान्येषां स्वलक्षणानामनुमानात् साध्यवर्मेण व्याप्तिग्रहणम्, अनवस्थाप्रसंगात्। तदयुक्तम्, यतः प्रत्यक्षं तथाभूतज्ञानसंनिधान एव तथाभूतवचनभेदात् (वान्) प्रतिपक्ष एषु 'अथवाभूतवचनव्यावृत्तं रूपमतथाभूतज्ञानव्यावृत्तज्ञानजन्यम्' इत्यवधारयति, अन्यथाऽत्रापि तथाभूतज्ञानजन्यतया न प्रत्यक्षेणावधार्यते। एवं हि तथाभूताऽतथाभूतज्ञानजन्यतया तथाभूतवचनस्य प्रतीतिः स्यात् न तथाभूतज्ञानजन्यतयैव, प्रतीयते च तथाभूतज्ञानजन्यतया तथाभूतं वचनम्। तस्मादन्यत्रान्यदा च तथाभूतज्ञानादेव तथाभूतवचनमिति कुतो व्यभिचारः? यश्च तद्रूपमन्यतोऽवधारयितुं शक्नोति तस्यैव तदनुमानम्, यथा बाष्पादिविलक्षण-ध्मावधारणेऽभ्यनुमानम्।

उससे उत्पन्न नहीं हो सकेगा। यहाँ प्रस्तुत में, जहाँ जो वचन अविसर्वादिरूप में निश्चित होता है वह अवश्य अविसर्वादीज्ञानविशेष से ही उत्पन्न होता है यह तो अपने ही आत्मा में बार बार अनुभव से निश्चित किया है। अतः अन्य किसी असर्वज्ञतादि से उसका सम्भव ही नहीं है। जैसे कि कहा है—'जो भाव जिस कारण के गुणदोष का अवश्यमेव अनुवर्तन करता है वह उसका अविनाभावी होता है—इस नियम से वचन भी ज्ञानजन्य है।'

यदि यह व्यभिचार शका की जाय कि—'किसी एक अविसर्वादिवचन में अविसर्वादी ज्ञानधर्म का अनुकरण देखने पर आपके द्वारा प्रदर्शित प्रत्यक्षानुपलम्भप्रमाण से उस एक वचन में ज्ञानजन्यता सिद्ध होने से वह वचन अन्य किसी से उत्पन्न नहीं हुआ है यह मान लेते हैं किन्तु जिस वचन में प्रत्यक्षानुपलम्भप्रवृत्ति नहीं हुयी है उस वचन में भी कारणधर्मानुवृत्ति द्वारा अविसर्वादिज्ञानजन्यत्व की सिद्धि कैसे मानी जाय? उस वचन को तो अन्य प्रकार से भी उत्पन्न होने की सम्भावना की जा सकती है, तो फिर ज्ञान और वचन के कारण कार्यभाव में व्यभिचार कैसे सिद्ध करोगे?'—इस शका का उत्तर यह है कि—एक बार जिस प्रत्यक्ष (अनुपलम्भ) की प्रवृत्ति होती है उससे केवल इतना ही नहीं जाना जाता कि यह असर्वादि वचन इस अविसर्वादिज्ञान से जन्य है, किन्तु यह जाना जाता है कि जहाँ कहीं भी जो कोई ऐसा अविसर्वादी वचन होता है वह सब इन प्रकार के अविसर्वादीज्ञान से ही होता है।

[अनुगत एक सामान्य के अस्वीकार में आपत्तिशंका-समाधान]

यदि यह शका की जाय कि—'आपने जो कहा है, अविसर्वादिवचनमात्र अविसर्वादीज्ञानजन्य है—यह तो समस्त व्यक्तियों में अनुगत एक सामान्य का स्वीकार किये बिना शक्य नहीं है। और अनुगत सामान्य* को आप के जैन मत में तो माना नहीं जाता अतः आपको जितने भी अविसर्वादिवचन हैं उन सभी का अविसर्वादिज्ञान के कार्यरूप में प्रत्यक्ष करना होगा, यदि यह नहीं किया जायेगा तो जिस अविसर्वादि वचन का अविसर्वादिज्ञानव्याप्यरूप में प्रत्यक्ष न होगा वही अविसर्वादिवचन व्यभिचार स्थल बन जायेगा जहाँ अविसर्वादिज्ञान जन्यता प्रत्यक्ष न की जायेगी। अब यह देखिये कि सकल

*जैन मत में एक अनुगत सामान्य नहीं माना जाता किन्तु सदृश परिणामरूप अनुगत सामान्य माना जाता है—यह अगले परिच्छेद में ही स्पष्ट हो जायेगा।

किंच, तिर्यक्सामान्यवादिनोऽपि गोपालघुटिकादौ धूमसामान्यस्याग्निमन्तरेणापि वर्शनाद् व्यभि-
चाराशंकयाऽग्निनियतधूमसामान्यावधारणेनैव तदनुमानम् । अग्निनियतधूमसामान्यावधारणं चाग्नि-
संबद्धधूमव्यक्त्यवधारणपुरस्सरमेव । न च सर्वदेशादावग्निसंबद्धधूमव्यक्तिविशिष्टस्य धूमसामान्यस्य
केनचित् प्रमाणेनावधारणं संभवति । न च महानसादावग्निनियतधूमव्यक्तिविशिष्टं धूमसामान्यं प्रति-
पक्षमन्यत्रानुयायि, व्यक्तेरनन्वयात् । यच्च धूमसामान्यमनुयायि तद् नाग्न्यव्यभिचारि, तस्मात् सामा-
न्यव्याप्तिग्रहणवादिनामपि कथं विशिष्टधूमसामान्यं सर्वत्राग्निना व्याप्तं प्रतिपक्षमिति तुरुषं चोद्यम् ।
अथ विशिष्टधूमस्यान्यत्राग्निजन्यत्वे न किंचिद् बाधकमस्ति, 'तदेवेदम्' इति च प्रतीतिः तत्सामान्यं प्रतीत-
मिष्यते, अस्माकमपि 'तदेवेदं वचनम्' इतिप्रत्ययस्योत्पत्तेस्तत् प्रतिपक्षमिति सदृशपरिणामलक्षणसामा-
न्यवादिनो जैनस्य भवतो वा को विशेषोऽत्र वस्तुनि ? इति यत्किंचिदेतद् । तेनाऽग्निगमकत्वेन धूमस्य
यो न्यायः सोऽत्रापि समान इति विशिष्टज्ञानगमकत्वं विशिष्टशब्दस्याभ्युपगंतव्यम् ।

अविसवादीवचन मे अविसवादिज्ञानजन्यता को साक्षात् करने मे प्रत्यक्ष समर्थ है क्या ? नहीं है, क्योंकि
प्रत्यक्ष तो केवल सनिहितपदार्थग्राही होता है । यह शक्य नहीं है कि असनिहित अविसवादिबचन
व्यक्तिरूप स्वलक्षणो मे अविसवादिज्ञानजन्यतारूप साध्यधर्म की व्याप्ति का ज्ञान अनुमान से किया
जाय । क्योंकि तब उस अनुमान मे भी पुनः सकलव्यक्तिसाक्षात्कार की पूर्ववत् अपेक्षा खड़ी होगी और
वहाँ भी नया अनुमान खिंच लायेगे तो इस प्रकार नये नये अनुमानो की अपेक्षा का अन्त न आने से
अनवस्था दोष लगेगा ।—यह शका भी युक्त नहीं है, क्योंकि जब अविसवादिज्ञानवात् पुरुष की सनिधि
मे ही अविसवादिबचनप्रकारो की उपलब्धि होगी तब उन अविसवादि वचनो मे "विसवादिबचन
का विलक्षणरूप धर्मे विसवादिज्ञानविलक्षणज्ञानजन्य है" इस प्रकार का अवधारण भी प्रत्यक्ष से ही हो
जायेगा । उसके ऊपर ऊहापोह से यह भी पता लग सकता है कि अन्य काल और अन्य देश मे भी जो
कोई अविसवादी वचन होगा वह अविसवादीज्ञानजन्य ही होना चाहिये । यदि अविसवादिज्ञान के
विरुद्ध मे भी अविसवादि वचन का संभव हो तो यहाँ जो अविसवादिबचन अविसवादिज्ञानजन्य होने का
प्रत्यक्ष से दिखाई रहा है वह नहीं दिखाई देता । तात्पर्य यह है कि यदि अविसवादिबचन अविसवादि-
ज्ञानजन्य होने की संभावना होती तब अविसवादिबचन मे उभय प्रकार की यानी अविसवादीज्ञान-
जन्यता और विसवादीज्ञानजन्यता की प्रतीति अवश्य होती, केवल अविसवादीज्ञानजन्यतारूप मे ही
जो उसकी प्रतीति होती है वह नहीं होती । प्रतीति तो ऐसी ही होती है कि अविसवादिबचन अवि-
सवादिज्ञानजन्य है, अत अन्य देश-काल मे भी अविसवादीवचन अविसवादीज्ञानजन्य ही होता है
यह सुनिश्चित होता है फिर व्यभिचार की बात कहाँ ? हाँ, यह बात ठीक है कि प्रत्यक्ष प्रतीति मे
"यह विसवादिज्ञानविलक्षणता अवश्य अविसवादिज्ञानजन्य है" इस प्रकार का अवधारण करने की
शक्ति जिसमे होगी उसीको अन्य देश-कालवर्ती अविसवादीवचन मे अविसवादिज्ञानजन्यता का
अनुमान हो सकेगा, दूसरे को नहीं । उदा० बाष्पादि से विलक्षणरूप में जिसको धूम का अवधारण
-दर्शन होता है उसको अग्नि का अनुमान होता है दूसरे को नहीं ।

[तिर्यक् सामान्यवादी को विशिष्टधूमसामान्य अबोध की आपत्ति]

तिर्यक् सामान्यवादि को यह भी सोचना होगा-कि यदि धूम सामान्य से आप अग्नि का
अनुमान होना मानेगे तो गोपालघुटिका (हक्का) मे बिना अग्नि भी धूमसामान्य का सद्भाव
दिखाई देने से व्यभिचार की शंका हो जायगी और उसके निवारणार्थ आप को धूमसामान्य मे

अथ ज्ञानविशेषग्रहणे प्रवृत्तं सविकल्पकं निर्विकल्पकं ततो भिन्नसमिन्नं वा ज्ञानं न वचनविशेषे प्रवर्तते, तस्य तदानीमनुत्पन्नत्वेनाऽऽसत्त्वात् । तदप्रवृत्तं च ज्ञानविशेषस्वरूपमेव तेन गृह्यते न तदपेक्षया तस्य कारणत्वम् । वचनविशेषग्राहकेनाऽपि तत्स्वरूपमेव गृह्यते न पूर्वं प्रति कार्यत्वम्, कारणस्यातीतत्वेनाऽग्रहणात् । नाभ्युपगमग्राहिणा, भिन्नकालत्वेन तयोरेकत्वानि प्रतिभासनाऽयोगात् । अत एव स्मरामपि न तयोः कार्यकारणभावादेवकम्, अनुभवानुसारेण तस्य प्रवृत्त्युपपत्तेः, अनुभवस्य चात्र वस्तुनि निषिद्धत्वात् । असदेतत्—

सकीचि करके केवल अग्निसंबद्धधूमसामान्य के अवधारण से ही अग्नि का अनुमान मानना होगा । अब यह देखिये कि अग्निसंबद्ध धूम सामान्य का अवधारण कैसे होगा ? जब अग्निसंबद्धधूमव्यक्तिगो का अवधारण किया जाय तभी होगा । किंतु यह संभव ही नहीं है कि सर्वदेश-कालवर्ती अग्निसंबद्ध धूम व्यक्तिगो से विशेषित धूम सामान्य का किसी प्रमाण से अवधारण कर लिया जाय । परिस्थिति यह होगी कि महानसादिदेशवर्ती अग्निनियतधूमव्यक्तिविशिष्ट धूम सामान्य अवगत होने पर भी वह तो अन्यत्र अनुगत नहीं है क्योंकि व्यक्ति का अन्यत्र अव्यय असंभव है । दूसरी ओर जिस धूमसामान्य का अन्यत्र यानी सर्वत्र अनुगम है वह तो (गोपालवृट्टिका स्थल में) पूर्वोक्तरीति से अग्नि का अव्यभिचारि नहीं है । तब अनुगत एक सामान्य के आधार पर व्याप्ति ग्रहण दिखाने वाले वादियों को यह प्रश्न समान रूप से कर सकते हैं कि विशिष्ट प्रकार के धूमसामान्य की (जिसका अग्नि के साथ व्यभिचार न हो) सर्वदेशकालवर्ती अग्नि के साथ व्याप्ति का ग्रहण आप कैसे करेंगे ?

यदि यह कहा जाय कि—“जो जो विशिष्ट (गोपालवृट्टिका से व्यावृत्त) धूम होगा वह अन्य देशकाल में भी अग्नि ज्ञान ही होगा इस अभ्युपगम में कोई बाधक नहीं है, और विशिष्टधूमसामान्य का अवगम तो तदेवेदम् वही यह है” इस प्रतीति में होता ही है—तो ऐसा हम वचनविशेष के सबब में भी कह सकते हैं कि जो विशिष्ट वचनसामान्य है उसका अवगम ‘तदेवेद वचनम्’ इस प्रतीति में होता ही है । हाँ, हम सब्ध परिणामरूप सामान्य को उक्त प्रतीति का विषय मानते हैं आप तिर्यक् सामान्य को, दूसरी कौनसी आपके और हमारे मत में विशेषता है ? कोई नहीं । अतः अनुगत एक सामान्य को न मानने पर आप जो आपात्ते देना चाहते हैं उसका तनिक भी मूल्य नहीं है । निष्कर्षः—धूम जिस न्याय=व्यक्ति से अग्नि का बोधक होता है, वह न्याय हमारे मत का भी पक्षपाती ही है, अर्थात् उसी न्याय से विशिष्ट शब्द विशिष्ट ज्ञान का सूचक=अनुपापक है वह अवश्य मानना चाहिये ।

३. [ज्ञानविशेष और वचनविशेष के कारणकार्यभावग्रहण में शंका]

ज्ञानविशेष और वचनविशेष के कार्यकारणभाव बोध में यदि इस प्रकार असंभव की शंका की जाय कि—“जो ज्ञान, चाहे वह सविकल्प हो या निर्विकल्प और ग्राह्यज्ञान से भिन्न हो या अभिन्न ऐसा जो ज्ञान ज्ञानविशेष को ग्रहण करने में तत्पर है वह वचन विशेष को स्पर्श नहीं करता, क्योंकि उस वक्त वह वचन विशेष अनुत्पन्न है । अतः वचन विशेष में अप्रवृत्त उस ज्ञान से केवल ज्ञानविशेष का स्वरूप ही आवेदित होता है किन्तु तद्वत्त कारणता यानी वचन विशेष (की अपेक्षा यानी उस) के प्रति उसकी कारणता उससे आवेदित नहीं होती । वचन विशेष का ग्राहक जो ज्ञान है उससे भी उस वचन का स्वरूप ही आवेदित होता है, न कि ज्ञानविशेष की कार्यता । क्योंकि कारणभूत ज्ञान-विशेष उस वक्त अस्त हो गया होता है । अतः उसकी कारणता का ग्रह संभव नहीं है । अगर वह कि

यतः कार्यस्य न तावदसावनुत्पन्नस्यैव कार्यत्व धर्मः, असत्त्वात् तदानीम् । नाप्नुत्पन्नस्यात्यन्त-
भिन्नं तत्, तद्वर्तत्वादेव । तथा, कारणस्यापि कारणत्वं कार्यनिष्पत्त्यनिष्पत्त्यवस्थायां न भिन्नमेव ।
नापि तयोः कार्यकारणभावः संबन्धोऽन्योऽस्ति, भिन्नकालत्वादेव, संबन्धस्य च द्विष्यत्वाभ्युपगमात् ।
ततस्तत्स्वरूपग्राहिणा प्रत्यक्षेण तदभिन्नस्वभावधर्मरूपं कारणत्वं कार्यत्वं च गृह्यते एव क्षयोपशमव-
शात् । यत्र तु स नास्ति तत्र कार्यदर्शनादपि न तन्निश्चीयते ।

यतो नाऽकार्य-कारणयोः कार्यकारणभावः संभवति । नाऽपि तेनाभिन्ना उत्तरकालं तयोः
कार्यकारणता कर्तुं शक्या, विरोधात् । नाऽपि भिन्ना, तयोः स्वरूपेणाऽकार्यकारणताप्रसंगात् । नाऽपि
स्वरूपेण कार्यकारणयोरर्थान्तरभूतकार्यकारणभावस्वरूपसंबन्धपरिकल्पनेन प्रयोजनम्, तद्व्यतिरेके-
णापि स्वरूपेणैव कार्यकारणरूपत्वात् ।

उभयग्राहक ज्ञान से कार्य-कारणता का अवगम होगा तो यह भी संभव नहीं है क्योंकि उन दोनों का
काल भिन्न भिन्न है अतः एक ज्ञान में उन दोनों का प्रतिभास अवष्टित है । यही कारण है कि स्मरण
से भी उन दोनों के कारण-कार्यभाव का आवेदन नहीं हो सकता । क्योंकि स्मरण तो अनुभवमूलक
ही प्रवृत्त होता है, यहाँ प्रस्तुत वस्तु में तो अनुभव की शक्यता निषिद्ध हो चुकी है । तात्पर्य किसी
भी रीति से उन दोनों के कार्यकारणभाव का अवगम शक्य नहीं है ।—व्याख्याकार इस शका को
गलत बता रहे हैं । कारण निम्नोक्त है—

[क्षयोपशमविशेष से कारण-कार्यभावग्रहण]

उपरोक्त शका गलत होने का कारण इस प्रकार है कि-कार्यत्व यह अनुत्पन्न कार्य का धर्म
तो नहीं हो सकता, क्योंकि उस स्थिति में कार्य ही असत् होता है । तथा, उत्पन्न कार्य से कार्यत्व
एकान्त भिन्न भी नहीं है क्योंकि वह उसका धर्म है, सर्वथा भिन्न पदार्थ (जैसे आकाश) किसी का
धर्म नहीं होता है । तथा कारणत्व भी कारण से जब कार्य उत्पन्न हुआ है या नहीं भी हुआ है—उस
अवस्था में कारण से संबंधा भिन्न नहीं होता क्योंकि वह कारण का धर्म है । कार्यत्व और कारणत्व
इन दोनों से अतिरिक्त कोई कार्यकारणभावनामक सबध भी कार्यकारण का नहीं है । क्योंकि कारण
और कार्य का काल भिन्न भिन्न होता है जब कि संबद्ध दो में रहने वाला होने से दोनों के समान
काल की अपेक्षा करेगा । जब कारणत्वादि उक्त रीति से अपने आश्रय से अभिन्न है, तो कारण और
कार्य के स्वरूपग्राहक प्रत्यक्ष से कारण (या कार्य) से अभिन्नस्वभाव वाले धर्मभूत कारणत्व और
कार्यत्व का भी ग्रहण क्षयोपशमविशेष से गृहीत होता ही है । क्षयोपशम उसे कहते हैं जहाँ उदयागत
तत्त्वदशावच्छिन्न ज्ञानावरण कर्म क्षीण हो जाता है और अनुदित कर्म उपशान्त=सुषुप्त हो जाता है
और तब जो ज्ञानशक्ति का आविर्भाव होता है उसे क्षयोपशम कहा जाता है । ऐसा ज्ञानशक्तिविशेषरूप
क्षयोपशम जहाँ नहीं होता वहाँ कार्य को देखने पर भी कार्यता का निर्णय नहीं हो पाता ।

[कार्यकारणभाव दोनों से अतिरिक्त नहीं है]

व्याख्याकार कार्यकारणभाव को अतिरिक्त सबधरूप में नहीं मानने का हेतु दिखाते हैं कि
जो अकार्यरूप और अकारणरूप होता है उनके बीच तो कार्यकारणभाव सबध का संभव ही नहीं
है । अतः एव जो पूर्वकाल में अकार्यरूप और अकारणरूप है उनकी उत्तरकाल में कार्यकारणता की
संभावना करनी होगी, किन्तु उस सम्बन्ध से कार्याभिन्न या कारणाभिन्न कार्य-कारणता को करना

न च भिन्नपदार्थग्राहि प्रत्यक्षद्वयं द्वितीयाऽग्रहणे तदपेक्षं कार्यत्वं कारणत्वं वा ग्रहीतुमशक्तमिति वक्तुं युक्तम्, क्षयोपशमवर्ता धूममात्रदर्शनेऽपि बह्निजग्न्यतावगमस्य भावात्, अन्यथा बाष्पादिवैलस्येन तस्यानवधारणात् ततोऽनलावगमाभावेन सर्वव्यवहारोच्छेदप्रसंगात् । कारणमिमतपदार्थग्रहणपरिणामाऽपरित्यागवता कार्यस्वरूपग्राहिणा च प्रत्यक्षेण कार्यं कारणभावावगमे न कश्चिद् दोषः । न च कारणत्वभावावभासं प्रत्यक्षं न कार्यत्वभावावभासयुक्तं प्रतिभासमेवेन भेदोपपत्तेरिति प्रेरणीयस्-चित्रप्रतिभासिज्ञानस्य नीलप्रतिभासाऽपरित्यागप्रवृत्तपीतादिप्रतिभास्यैकत्ववत प्रकृतज्ञानस्यापि तदविरोधात् । न च चित्रज्ञानस्याप्येकत्वसिद्धमिति वक्तुं युक्तम्, तथाभ्युपगमे नीलप्रतिभासस्यापि प्रतिपरमाणुभिन्नप्रतिभासत्वेन भिन्नत्वात् एकपरमाण्ववभासस्य आऽसंवेदनात् प्रतिभासमात्रस्याप्यभावप्रसंगात् सर्वव्यवहाराभावः स्यात् ।

शक्य नहीं है, क्योंकि स्वरूपतः जो अकार्य और अकारणरूप है उसमें, अभिन्नरूप से कार्य-कारणता का आपादन विशुद्ध है । भिन्नरूप से भी कार्य-कारणता का आपादन सम्बन्ध के द्वारा अशक्य है क्योंकि तब कार्य-कारण को स्वरूप से अकार्य और अकारणरूप मानने की आपत्ति होगी । दूसरी बात यह है कि जो स्वरूपतः कार्य और कारणरूप ही है उनके बीच अर्थान्तरभूत कार्यकारणभावनामक संबन्ध की कल्पना का कोई प्रयोजन भी नहीं है, क्योंकि उसके बिना भी वे अपने स्वरूप से ही कार्यरूप और कारणरूप हैं । अतः अतिरिक्त कार्यकारणभाव सम्बन्ध अप्रामाणिक है ।

[क्षयोपशमविशेष से कार्यकारणभाव का ग्रहण]

यदि ऐसा आक्षेप किया जाय कि-कार्यग्राहक और कारणग्राहक प्रत्यक्ष भिन्न भिन्न हैं, जब कारण ग्राहक प्रत्यक्ष से कार्य का और कार्यग्राहक प्रत्यक्ष से कारण का ग्रहण ही नहीं होता तो कारण-सापेक्ष कार्यत्व का और कार्यसापेक्ष कारणत्व का किसी एक या उभय प्रत्यक्ष से भी ग्रहण होना शक्य नहीं है ।-तो यह आक्षेप अज्ञान मूलक है क्योंकि जिसका तीव्र क्षयोपशम होता है उसको केवल धूम दर्शन से भी अग्निजग्न्यता का बोध हो जाता है, जिसको वह क्षयोपशम नहीं रहता उसको नहीं होता है क्षयोपशम के रहने पर धूम दर्शन से यदि अग्निजग्न्यता के बोध का अपलाप किया जायेगा तो फिर धूम का दर्शन होने पर भी बाष्पादि से भिन्नरूप में सर्वत्र धूम का छिन्न निश्चय न होने के कारण अग्नि का बोध भी नहीं होगा और तब अग्नि के अर्थों का जो प्रवृत्ति आदि व्यवहार होता है उन सब का उच्छेद हो जायेगा । यह भी हम कह सकते हैं कि यदि एक ही प्रत्यक्ष कारणरूप से अभिमत पदार्थ के ग्रहणपरिणाम का त्याग न करता हुआ कार्यस्वरूप को भी ग्रहण कर नेता है और तब उससे दोनों का कार्यकारणभाव अवधारित कर लिया जाता है-तो इसमें भी कोई दोष नहीं है । इस पर यह मत कहना कि-जो प्रत्यक्ष कारणस्वभावावभासक है वह कार्यस्वभाव का अवभासक नहीं हो सकता क्योंकि दोनों वस्तु का प्रतिभास यानी अवभास भिन्न भिन्न होने से कार्यवभासी और कारणावभासी प्रत्यक्ष भी भिन्न ही होना चाहिये ।-इस कथन के निषेध का कारण यह है कि जैसे एक ही चित्ररूपप्रतिभासि ज्ञान नील प्रतिभास का परित्याग न करता हुआ पीतरूपप्रतिभासी भी होता है उसी प्रकार कारण और कार्य उभय प्रतिभासी प्रस्तुत ज्ञान भी एक हो सकता है । इसमें कोई विरोध शक्य नहीं है । यह कहना कि-चित्रज्ञान में भी एकत्व असिद्ध ही है'-उचित नहीं है, कारण इस ज्ञान में यदि आप एकत्व का अपलाप करेंगे तो नील प्रतिभास भी स्थूल वस्तु विषयक होने के कारण, उस स्थूल वस्तु अन्तर्गत प्रत्येक परमाणु के भिन्न भिन्न प्रतिभास से वह नील प्रतिभास भी आपको

अतः प्रत्यक्षमेव यथोक्तप्रकारेण सर्वोपसंहारेण प्रतिबन्धग्राहकमनुमानवादिनाऽप्युपगन्तव्यम्, अन्यथा प्रसिद्धानुमानस्याप्यभावः स्यात् । अथैयतो व्यापारान् प्रत्यक्षं कर्तुं मसमर्थं तस्य संनिहितविषयबलोत्पत्त्या तन्मात्रग्राहकत्वात् । तर्हि प्रत्यक्षेण प्रतिबन्धग्रहणाभावेऽनुमानेन तद्ग्रहणेऽनवस्थेतिरेतरा-अयवोषसद्भावादनुमानाऽप्रवृत्तिप्रसंगतो व्यवहारोच्छेदमभाववश्यमनुमानप्रवृत्तिप्रबन्धनाविनाभाव-निश्चायकमपरमस्पष्टसर्वपदार्थविषयसूहाख्यं प्रमाणान्तरमप्युपगन्तव्यम्, अन्यथा 'सर्वमुभयात्मकं वस्तु' इति कुतोऽनुमानप्रवृत्तिर्भीमासकस्य ? ततोऽसर्वज्ञत्व-रागादिभत्त्वसाधने वक्तृत्वलक्षणस्य हेतोः प्रतिबन्धस्य तत्साधकप्रमाणस्य च प्रसिद्धानुमाने इवाभावात् प्रसंगसाधनानुमानप्रवृत्तिः सर्वज्ञाभाव-सिद्धिः । विपर्ययेण वचनविशेषस्य व्याप्तत्त्वदर्शनाद् विपर्ययसिद्धिरेव ततो युक्ता ।

यच्च 'सर्वज्ञज्ञानं किं चक्षुरादिजनितम्'....इत्यादि पक्षचतुष्टयमुत्थाप्य 'चक्षुरादिजन्यत्वेन चक्षुरादीनां प्रतिनियतरूपादिविषयत्वेन भीमादिग्राहकत्वाऽप्योगः तज्ज्ञानस्य' दूषणमन्यधापि, तदप्य-

भिन्न भिन्न अनेक प्रतिभास समुदायरूप ही मानना होगा, किन्तु यह भी आप नहीं मान सकेंगे क्योंकि एक परमाणु के प्रतिभास का सवेदन होता नहीं है । फलतः प्रतिभासमात्र शून्य हो जाने से प्रतिभास-मूलक समस्त व्यवहारो का भी अभाव हो जायेगा ।

[प्रत्यक्ष ही व्याप्तिसंबंध का प्रकाशक है]

उपरोक्त चर्चा का सार यह है कि-उपरोक्त रीति से प्रत्यक्ष ही सर्व कारण व्यक्ति और सर्व-कार्य व्यक्ति को अंतर्भाव करके उन के बीच व्याप्ति संबंध को ग्रहण करता है और यह कोई भी अनुमानवादी को स्वीकारना पड़े ऐसा है । अन्यथा घूम हेतु से जो अग्नि का प्रसिद्ध अनुमान है उसका भी विच्छेद हो जायेगा । यदि यह आशंका की जाय कि-"प्रत्यक्ष तो निकटवर्ती विषय के सनिकर्षवल से उत्पन्न होता है अतः वह निकटवर्ती विषय का ही ग्राहक होता है । आपने जो कहा कि वह कारणता और कार्यता आदि को ग्रहण करेगा, किन्तु इतने व्यापार करने की उसमें गुंजाइश ही कहीं है ?"-तो यह ठीक नहीं है । कारण, यदि प्रत्यक्ष से व्याप्ति का ग्रहण नहीं मानेंगे तो अनुमान से आखिर उसका ग्रहण मानना होगा, किन्तु उसमें तो व्याप्तिग्रह का आवश्यकता में नया नया अनुमान मानने पर अनवस्था होगी और प्रथम अनुमान से दूसरे अनुमान की व्याप्ति का ग्रहण मानेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष लगेगा, इस प्रकार अनुमान से भी व्याप्तिग्रह का अप्रसंग होने से सारा आनुमानिक व्यवहार विच्छिन्न हो जाने का भय खड़ा होगा । अतः, अनुमान की प्रवृत्ति के आधारभूत अविना-भाव का निश्चायक, अस्पष्ट रूप से सभी पदार्थों को विषय करने वाला ऊह=तर्क नाम का एक अन्य प्रमाण अवश्य स्वीकारना ही पड़ेगा । यदि व्याप्तिग्राहक तर्क प्रमाण नहीं मानेंगे तो 'सभी वस्तु भावाभाव उभयात्मक होती है' इस विषय में भीमासक की अनुमान प्रवृत्ति व्याप्तिग्रह के बिना कैसे होगी ? क्योंकि सर्व वस्तु का प्रत्यक्ष तो असिद्ध है तो प्रत्यक्ष से तो व्याप्तिग्रह का सभव ही नहीं है ।

उपरोक्त चर्चा का तात्पर्य यह है कि अग्नि के प्रसिद्ध अनुमान में व्याप्तिसंबन्ध और उसका ग्राहक प्रमाण दोनों विद्यमान है जब कि असर्वज्ञत्व अथवा रागादिभत्ता की सिद्धि के लिये वक्तृत्वरूप हेतु से न तो व्याप्ति संबन्ध है एव न तो कोई उसका ग्राहक प्रमाण है । अतः एव प्रसंग साधनरूप अनुमान प्रवृत्ति से भीमासक सर्वज्ञाभाव की सिद्धि की आशा नहीं कर सकता । दूसरी ओर वचन-विशेष और ज्ञानविशेष की व्याप्ति देखी जाती है-सिद्ध है, अतः भीमासकमत के वैपरितीय की यानी सर्वज्ञ सद्भाव की ही सिद्धि किया जाना समुचित है ।

संगतम्, धर्मादिग्राहकत्वाविरोधस्य चक्षुरादिज्ञाने प्राक् प्रतिपादितत्वात् । अभ्यासपक्षे तु यद् दूषणसम्बन्धायि 'न सकलपदार्थविषयः उपदेशः सम्भवति, नापि समस्तविषयोऽभ्यासः' इति, तदपि न सम्भवं, "उत्पादव्ययप्रौढ्ययुक्तं सत्" [तत्त्वार्थ० ५-२६] इति सकलपदार्थविषयस्योपदेशस्य सामान्यतः सम्भवात् । न चाऽस्याऽप्रामाण्यम्, अनुमानादिप्रमाणसंबाधतः प्रामाण्यसिद्धेः । अनुमानादिप्रवर्तनद्वारेण चैतदर्थभ्यासे कथं न सकलविषयाभ्याससंभवः ?

यदपि "न च समस्तपदार्थविषयमनुपदेशज्ञानं संभवति" इत्युक्तम्, तदप्यत्राह, 'सर्वमेनेकान्तात्मकम्, सत्त्वात्' इत्यनुमाननिबन्धनव्याप्तिप्रसाधकप्रमाणस्य सकलपदार्थविषयस्य संभवात्, ग्रन्थवाञ्छुमानाभावस्य प्रतिपादितत्वात् । न च तज्ज्ञानवत् एव सर्वज्ञत्वाद् व्यर्थोऽभ्यासः, सामान्यविषयत्वेनाऽस्पष्टरूपस्यैवास्त्य ज्ञानस्य भावात्, अभ्यासजन्यस्य च सकलतद्गतविशेषविषयत्वेन स्पष्टत्वात् तदभ्यासो विकलः ।

यदपि तदभ्यासप्रवर्तकं चक्षुरादिजनितं यज्जतीन्द्रियविषयम् इत्येवादि तदपि प्रतिक्षिप्तम्, भतीन्द्रियार्थग्राहकत्वस्याप्येन्द्रियविषयग्राहकत्वस्य च प्राक् प्रतिपादनात् व्यवहारोच्छेदाभावस्य च द्वा-

[नेत्रजन्यत्वादि चार विकल्प का निराकरण]

मीमांसक की ओर से नास्तिकों ने जो ये चार विकल्प किये थे [पृ २०९] 'सर्वज्ञज्ञान क्या चक्षुआदि इन्द्रियजन्य है ? इत्यादि'....और इन में जो यह दूषणाभिधान किया था कि-नेत्रादि इन्द्रिय प्रतिनियत रूपादि विषय मर्यादित होने से नेत्रादिकन्य सर्वज्ञज्ञान में धर्मादिग्राहकता का अयोग यानी असंभव है' यह भी संगत नहीं है । कारण, पहले यह कहा जा चुका है कि नेत्रादि इन्द्रियजन्य ज्ञान में धर्मादिग्राहकता मानने में कोई विरोध नहीं है । तदुपरात, उसके उपर द्वितीय विकल्प में 'सर्वज्ञज्ञान अभ्यासजन्य' इस पक्ष में जो दूषणाभिधान किया है कि-"सकलपदार्थविषयक उपदेश का संभव नहीं है और समस्त वस्तुविषयक अभ्यास भी असंभव है"-यह दूषण मिथ्या है क्योंकि "सकल सत् पदार्थ उत्पत्तिस्थिति-विनाश धर्मत्रय सकलित होता है" इस प्रकार के सामान्यतया सर्वपदार्थवस्तुविषयक उपदेश संभवास्पद है । इस उपदेश को अप्रमाण नहीं कहा जा सकता, क्योंकि इस उपदेश का अनुमानादि अन्य प्रमाण के साथ पूरा सवाद होने से प्रामाण्य सिद्ध ही है । इस उपदिष्ट विषय का अनुमानादि प्रवर्तन द्वारा पुन पुन परिशीलन यानी अभ्यास तो किया ही जाता है-फिर सर्ववस्तुविषयक अभ्यास का असंभव भी कैसे हो सकता है ?

[सर्ववस्तुविषयक उपदेशज्ञान का संभव]

यह जो आपने कहा था-"उपदेश के बिना सर्ववस्तुविषयक ज्ञान का संभव नहीं है"-यह भी अच्छा नहीं है । कारण, 'सभी पदार्थ अनेकान्तात्मक हैं क्योंकि सत् हैं' इस अनुमान में मूलभूत 'जो सत् होते हैं वह सब अनेकान्तमय होते हैं' इस व्याप्ति का प्रसाधक जो तर्क प्रमाण होगा वही सकलपदार्थ को विषय करने वाला होने का सम्भव है, क्योंकि यदि उस तर्क प्रमाण को सर्ववस्तुविषयक नहीं मानेंगे तो अनुमान का ही अभाव प्रसक्त होगा यह तो कहा जा चुका है । यह शका भी नहीं कि जा सकती कि 'यदि उक्त तर्क प्रमाणज्ञान सर्वार्थविषयक होगा तो वैसे ज्ञानवाला पुरुष सर्वज्ञरूप से सिद्ध हो जाने के कारण अभ्यास से सर्वज्ञ होने की बात व्यर्थ हो जायेगी'-यह शका तभी की जा सकती यदि तर्क प्रमाण से स्पष्टरूप से पदार्थों का संवेदन होता । तर्क प्रमाणज्ञान तो सामान्यग्राही होने के

तत्वात् । अतीन्द्रियेऽपि च कालादौ विशेषणभूते चक्षुरादेः प्रवृत्तिप्रतिपादनाच्च इतरेतराश्रयस्वदोष-
स्याप्यनवकाशः पूर्वपक्षप्रतिपादितस्य । शब्दज्ञानजनितज्ञानपक्षे तु इतरेतराश्रयदोषप्रसगापादनमप्य-
युक्तम्, कारणपक्षे तदसम्भवात्, अन्यसर्वज्ञप्रणीतागमप्रवृत्तेन ज्ञानस्य कथमितरेतराश्रयत्वम् ? तदा-
गमप्रणेतुरप्यन्यसर्वज्ञप्रणीतागमपूर्वकत्वेऽनवस्था स्यात् सा चेप्यत एव, अनादिवादागम-सर्वज्ञपर-
म्परायाः ।

यदप्यवादि 'शब्दजनितं ज्ञानमस्पष्टाभम्, तज्ज्ञानवतः कथं सकलज्ञत्वम्' इति-तदप्यसंगतम्,
नहि शब्दजनितेन ज्ञानेनाऽभ्यासानासादितवेशलेन सकलज्ञोऽभ्युपगम्यते येनार्थं दोषः स्यात्, किं त्वभ्या-
सासादितसकलविशेषसाक्षात्कारित्वलक्षणनैर्मल्यवता । अत एव 'प्रेरणाजनितं ज्ञानमस्मादीनामभ्यती-
तानागतपुरुषाद्विपदार्थविषयमस्तीति सर्वज्ञत्वं स्यात्' इति यदुक्तं तदपि निरस्तम्, अभ्यासजनस्य स्पष्ट-
विज्ञानस्य सकलपदार्थविषयस्यास्मादीनामभावात् । 'लिंगजनितत्वेऽपि तज्ज्ञानस्यातीन्द्रियधर्मादि
पदार्थसम्बन्धानवगमाद् लिंगस्यानवगतसाध्यसम्बन्धस्य च तस्य धर्मादिसाध्यानुमापकत्वासंभवात्"
..... इत्यादि यत्, तदप्यसंगतम्, अवगतधर्मास्तीन्द्रियसाध्यसंबन्धस्य हेतोः प्रसिद्धत्वात् । तथाहि-
स्वविषयग्रहणक्षमस्य ज्ञानस्य तदग्राहकत्वं विशिष्टद्रव्यसम्बन्धपूर्वकं पीतहृत्पूरपुच्छज्ञानस्येव, 'सर्वमने-
कान्तात्मकम्' इति सकलसामान्यविषयस्य च ज्ञानस्य तद्व्यताशेषविशेषाग्राहकत्वं सुप्रसिद्धमिति भवति-
पीव्गलिकाऽतीन्द्रियधर्मादिसिद्धिरतो हेतोः ।

कारण अस्पष्ट सवेदनरूप ही होता है । जब कि अभ्यास जन्य जो सर्ववस्तुज्ञान होता है वह सर्ववस्तु-
अन्तर्गत सकल विशेष ग्राही होने से स्पष्ट सवेदन रूप होता है । सारांश, अभ्यास निरर्थक होने को
अब कोई आपत्ति नहीं है ।

[चक्षुर्जन्यज्ञान में अतीन्द्रियविषयता का समर्थन]

यह जो आपने कहा था-अभ्यास का प्रवर्तक ज्ञान नेत्रादिजन्य होने पर भी अगर अतीन्द्रिय
विषयग्राही होगा तो व्यवहारोच्छेद हो जायेगा ..इत्यादि वह सब उपरोक्त प्रतिपादन से दूरोत्क्षिप्त
हो जाता है क्योंकि पहले ही हमने यह बता दिया है कि इन्द्रिय से अतीन्द्रिय पदार्थ का ग्रहण हो
सकता है एव अन्येन्द्रियग्राह्यविषय का भी ग्रहण शक्य है । एव व्यवहारोच्छेद होने की भी कोई
आपत्ति नहीं है यह भी दिखाया है । प्रत्यभिज्ञाविप्रत्यक्ष में, अतीन्द्रिय कालादि पदार्थ को विशेषणरूप
में ग्रहण करने में नेत्रादि की प्रवृत्ति का प्रतिपादन किया है अतः पूर्वपक्ष में जो इस पर अन्योन्याश्रय
दोषारोपण किया गया था वह भी निरवकाश है । शब्दज्ञान से उत्पन्न ज्ञान वाले तृतीय पक्ष में जो
अन्योन्याश्रयदोष का प्रसगापादन किया है वह भी अयुक्त है, क्योंकि कारणभूत शब्द का प्रणेता वही
सर्वज्ञ न हो कर अन्य है ऐसा मानने पर अन्योन्याश्रय दोष की संभावना ही नहीं है । तात्पर्य यह है
कि आगम के परिशीलन से जो परिपूर्ण ज्ञान उत्पन्न होगा उसके कारणभूत आगम का प्रणेता कोई
अन्य ही पूर्वकालवर्ती सर्वज्ञ है, नूतन उत्पन्न परिपूर्ण ज्ञान वाला सर्वज्ञ उसका प्रणेता नहीं है तो
फिर अन्योन्याश्रय कैसे ? यदि यह कहा जाय कि-‘पूर्वकालीन सर्वज्ञ का ज्ञान उससे भी पूर्वकालीन
सर्वज्ञप्रणीत आगम से जन्य मानेने तो अनवस्था आयेगी-तो यह तो हमारी मनपसंद बात है, क्योंकि
आगम और सर्वज्ञ की परम्परा अनादि काल से चली आती है ।

[अस्पष्टज्ञान से सर्वज्ञता नहीं मानी जाती]

यह भी जो आपने कहा है [पृ २११ प ९]-शब्द से उत्पन्न ज्ञान स्पष्ट आभा वाला नहीं होता,

यदप्युक्तम्—‘अनुमानज्ञानेन सकलज्ञत्वाभ्युपगमेऽस्मदादीनामपि तत् स्यात्, भावनावलात् तद्वैशद्ये तु कामादिविप्लुतविशदज्ञानवत् इवाऽसर्वज्ञत्वम्, तज्ज्ञानस्य तद्वद् उपप्लुतत्वप्राप्तेः’ इति, तदप्यचारः, यतो भावनावलाज्ज्ञानं वैशद्यमनुभवतीत्येतावन्मात्रेण दृष्टान्तस्योपासत्वाद् । न सकलदृष्टान्तधर्माणां साध्यधर्मिण्यासन्नं युक्तम्, तथाऽभ्युपगमे सकलानुमानोच्छेदप्रसवते । न चानुमानगृहीत-स्यार्थस्य भावनावलाद् वैशद्यं तत्प्रतिभासिन्यभ्यासजे ज्ञानेऽनुभवतो वैपरीत्यसंभवो येन तदवभासिनो ज्ञानस्य कामाद्युपप्लुतज्ञानस्यैवोपप्लुतत्वं स्यात् ।

तो शब्दजन्यज्ञानवान् को सकलवस्तुज्ञाता कैसे माना जाय....इत्यादि,—वह असंगत है । कारण, अभ्यास द्वारा वैशद्य यानी विशिष्टनिर्मलता जिस में संपादित नहीं की गयी है ऐसे केवल शब्दोत्पन्न ज्ञान के द्वारा हम किसी को सर्वज्ञ नहीं मान लेते हैं, किन्तु अभ्यास के माध्यम से सकल विशेषताओं का साक्षात्कार किया जा सके इस प्रकार की निर्मलता के संपादन से अलंकृत ज्ञान द्वारा ही हम किसी को सर्वज्ञ मानते हैं । जब हमारी सर्वज्ञज्ञान की मान्यता ही इस प्रकार निर्दोष है तो यह जो आपने कहा था—“शब्दजन्य ज्ञान से सर्वज्ञता मानने पर विधिवाक्य के द्वारा हम लोगों को भी अतीत, अनागत, सूक्ष्मादिपदार्थविषयक ज्ञान विज्ञमान होने से हम लोग सर्वज्ञ बन जायेंगे ।”—यह आपका कथन ठ्वस्त हो जाता है क्योंकि हम लोगों को अभ्यासजन्य सकलपदार्थविषयक स्पष्टज्ञान है ही नहीं । अनुमान के चौथे विकल्प के प्रतीकार में यह जो आपने कहा था (पृ० २१२) “सर्वज्ञज्ञान यदि लिङ्गजन्य माना जायेगा तो उस लिङ्ग ज्ञान में लिङ्ग के साथ अतीन्द्रिय धर्माधर्मादिसर्वपदार्थों का सम्बन्धबोध शक्य नहीं है, अत एव साध्य के साथ अज्ञात संबन्ध वाले लिङ्ग से धर्मादि साध्य का अनुमान बोध का उद्भव भी असम्भव है इत्यादि”... वह भी संगत नहीं है, क्योंकि जिस हेतु का धर्मादि अतीन्द्रियपदार्थों के साथ सम्बन्ध ज्ञात है ऐसा हेतु प्रसिद्ध है । जैसे, जिस पुरुष ने हृत्पूर का पान कर लिया है उसकी कुक्षि में अन्तर्गत वह हृत्पूर द्रव्य यद्यपि अतीन्द्रिय है फिर भी उसका ज्ञान स्व स्व विषय को ग्रहण करने में समर्थ होता हुआ भी नशे में अपने विषय को ग्रहण नहीं करता है, इस लिङ्ग से उस पुरुष में विशिष्ट द्रव्य (हृत्पूर) के सम्बन्ध का अनुमान किया जाता है उसी प्रकार मनुष्य का ज्ञान सर्ववस्तु के ग्रहण में समर्थ होता हुआ भी अनेक विशेष पदार्थरूप अपने विषय को ग्रहण करता नहीं है, कारण कोई विशिष्ट द्रव्य सम्बन्ध होना चाहिये । यह विशिष्ट द्रव्य ही जैन मत में अदृष्ट है । जिसका लिङ्ग से भान होता है । यहाँ हेतु अप्रसिद्ध नहीं है क्योंकि ‘सभी वस्तु अनेका तमय हैं’ इस प्रकार सामान्यतः ज्ञान होने पर भी तत्तद् वस्तु गत सकल विशेषों की अग्राहकतारूप हेतु हम लोगों के ज्ञान में अति प्रसिद्ध है जिससे विशिष्ट द्रव्यसम्बन्ध सिद्ध होता है । तो इस प्रकार हेतु के बल से पुद्गलमय (न कि गुणादिरूप) अतीन्द्रिय धर्माधर्मादि की सिद्धि निर्वाच है ।

[भावनावल से ज्ञानवैशद्य का समर्थन]

और भी जो आपने कहा था [पृ० २१२]—“अनुमानजन्य ज्ञान से यदि सर्वज्ञता का स्वीकार करोगे तो हम लोग आदि भी सर्वज्ञ बन जायेंगे । यदि भावना के बल से उस ज्ञान में स्पष्टता का आधान मानेंगे तो कामविकारग्रस्त मनुष्य को कामवासना के बल से पत्नी आदि न होने पर भी जैसे उसका स्पष्ट सवेदन होता है किन्तु वह पूर्णतः भ्रान्त होता है उसी प्रकार भावना के बल से उत्पन्न ज्ञान भी उपप्लवग्रस्त होने के कारण भ्रान्त होने से सर्वज्ञता की सिद्धि नहीं हो सकेगी”—यह जो

यदप्यस्यैवामि-“रजोनीहाराद्यावरणापाये वृक्षादिदर्शनवद् रागाद्यावरणाभावे सर्वज्ञानं वैश-
द्यभाग् भविष्यति” न च रागादीनामावारकत्वं सिद्धम्” इत्यादि तदप्यसंगतम् कुड्यादीनामप्यन्वय-
व्यतिरेकाभ्यामावारकत्वाऽसिद्धेः । तथाहि-सत्यस्वप्नप्रतिभासस्यार्थग्रहणे न कुड्यादीनीमावारकत्वम्,
निश्छिद्रापावरकर्मण्यस्मितेनापि भाष्यतीन्द्रियाद्यर्थस्याऽन्तरावरणा(?)भावे प्रमाणान्तरसंवादिन
उपलम्भात्, कुड्यादीनां त्वावरणत्वे तद्दर्शनमसम्भव्येव स्यात्, तथाप्रतिभासेनादृष्टार्थेऽपि कुड्यादीनां
नावारकत्वम् ।

यच्च प्रातिभं ज्ञानं जाग्रदवस्थायां शब्दलिगासन्वापाराभावेऽपि ‘ओ भ्राता मे आगन्ता’
इत्याकारमुत्पद्यमानमुपलभ्यते तत्र कुड्यादीनां कथमावारकत्वम् ? कथं वा विज्ञानस्य भातीन्द्रिय-
विशेषणभूतभस्तनकालाद्यवभासकत्वम्, अनिन्द्रियजन्यं च ज्ञानस्य बाह्य-सुखमादिप्रदार्थसाक्षात्कारित्वं
न सिद्धम् येन सर्वज्ञानस्यानलजत्वे बाह्यातीन्द्रियादिसकलपदार्थसाक्षात्कारणं स्पष्टत्वं च न स्यात्
इत्यादि प्रयत्नः ? अत एव सकलपदार्थग्रहणस्वभावस्य ज्ञानस्येन्द्रियादिजन्यत्वकृत एव प्रतिनियतरूपादि-
द्राहकत्वनियमोऽवसीर्यते; प्रातिभासो तदजन्ये तस्याऽभावात् । सकलज्ञानं चातीन्द्रियमिति कथं ‘शेषेऽपि
सातिद्या दृष्टाः’ इत्यादि तथा ‘यत्राप्यतिसयो दृष्टः’ [श्लो० वा० २-११४] इत्यादि च वृथ्वा
तत्र कथ्यते ? न हि ज्ञानस्याशेषज्ञेयज्ञानस्वभावस्य कश्चित् प्रतिनियमो रूपादिकः स्वार्थः सम्भवति
इत्यसकृदावेदितम् ।

कहा था वह अवधिकर है, कारण, यह ‘दृष्टान्त सर्वाणि मे उपादेय-हम्, भी, नहीं मानते हैं, केवल
‘भावना के बल से उत्पन्न ज्ञान स्पष्ट होता है’ इतने ही अंश में उक्त दृष्टान्त प्रस्तुत है, अतः साध्य-
धर्मों में दृष्टान्त अन्तर्गत सभी दृष्टा-निष्ट धर्मों का आपादन करना अनुचित है । क्योंकि ऐसे आपादन
को उचित मानने पर अनुमान मात्र का उच्छेद होकर रहेगा, कारण, हर कोई दृष्टान्त में अनिष्ट
धर्म सुलभ रहता है । अनुमानगृहीतार्थ की स्पष्टता का जब भावना के बल से स्पष्टताप्रतिभासक
अभ्यासोत्पन्न ज्ञान में अनुभव किया जाता है तो वहाँ तनिक भी उत्प्रेषण का सम्भव नहीं है जिससे
कामाग्ध नर के सोपप्लवजानवत् इस स्पष्टता भासक ज्ञान को उपप्लवग्रस्त कहा जा सके ।

[भित्ति आदि की आवारकता की मंगापत्ति]

यह भी जो आपने कहा है [पृ० २१३] “सम्भव है कि रजकण और धुमस आदि आवरण
हठ जाने पर वृक्षादि दिखाई देता है उसी तरह रागादि आवरण के हठ जाने पर स्पष्टसालकृत, सर्वज्ञ-
ज्ञान का आविर्भाव होगा, किन्तु रागादि यह आवरणभूत है ऐसा सिद्ध ही कहाँ है ?” इत्यादि.. वह
भी असंगत है, रागादि को अगर आप ज्ञानावारक नहीं मानते हैं तो भित्ति आदि को भी क्यों मानते
हैं ? भित्ति आदि में भी अन्य-व्यतिरेक से आवरणत्व असिद्ध है । जैसे-ओ स्वप्न प्रतिभास सत्य
होता है, उस प्रतिभास से होने वाले दूरस्थ अर्थग्रहण में भित्ति आदि आवारक-प्रतिबन्धक नहीं होते
हैं । यह अनुभवसिद्ध है कि यदि स्वप्नदृष्टा छिद्ररहित कक्ष के मध्य जाग में सो गया हो तब भी
उसको भावि, अतीन्द्रिय आदि प्रमाणा-तरसवादि वस्तु का उपलम्भ बीच में आवरण होने पर भी
होता है, यदि भित्ति आदि आवारक होते तो यह सत्यस्वप्न दर्शन कभी नहीं होता । जब दृष्ट अर्थों
के प्रतिभास में यह बाध है तो अदृष्ट अर्थ में भी भित्ति आदि की आवारकता सिद्ध नहीं होती ।

[सर्वज्ञान में अस्पष्टतापत्ति का निरसन] -

यह भी सोचिये कि जाग्रति अवस्था में शब्द, लिग या इन्द्रिय के निश्चेष्ट होने पर भी

अथ रागादीनामावारकत्वेऽपि कथमात्यन्तिक क्षयः, कथं चाऽभ्यस्यमानमप्यविशदं ज्ञानं संशयोदयतापादिवत् प्रकृष्टप्रकर्षवस्थां वैसखं चाऽवाप्नोतीति ?—नैतत् प्रेर्यम्, यतो यदि रागादीनामावारकत्वादिस्वरूपं न ज्ञायेत—नित्यत्वमाकस्मिकत्वं वा तेषां स्यात्. तद्वेतुर्ना वा स्वरूपाऽपरिज्ञानं नित्यत्वं वा सभाष्येत, तद्विपक्षस्य वा स्वरूपतोऽज्ञानं अनभ्यासश्च स्यात्, तदेतन्न स्यादपि, यावता रागादीनां ज्ञानावरणहेतुत्वेनावरणस्वरूपत्वं सिद्धम् ।

न च तेषां नित्यत्वम्, तत्सद्भावे सर्वज्ञज्ञानस्य प्रतिपादयिष्यमाणप्रमाणनिश्चितस्याभाव-प्रसंगात् । नाप्याकस्मिकत्वम्, अत एव । न चैषामुत्पादको हेतुर्नावगतः मिथ्याज्ञानस्य तज्जनकत्वेन सिद्धत्वात् । न च तस्यापि नित्यत्वम्, अन्यथाऽविकलकारणस्य मिथ्याज्ञानस्य भावे प्रबन्धप्रवृत्तरागादि-

“कल मेरा भाई आयेगा” इस प्रकार का प्रातिम सज्ञक जो ज्ञान उत्पन्न होता हुआ किसी किसी को दिखाई देता है वहाँ भित्ति आदि किस प्रकार आवारक है ? यह भी बताइये कि जब अतीन्द्रिय भावि काल का विशेषणरूप मे अवभास कराने वाला विज्ञान उपसब्ध होता है तो वह असिद्ध कैसे ? एव इन्द्रिय से अजन्य जो ज्ञान होता है वह सूक्ष्मादि वाह्यार्थ का साक्षात्कार कर लेता है यह भी उपलब्ध है तो वह असिद्ध कैसे ? फिर आपको यह कहने का अवकाश ही कहाँ है-कि ‘सर्वज्ञ का ज्ञान अगर इन्द्रियजन्य न होगा तो वह बाह्य एव अतीन्द्रिय सकल अर्थों का साक्षात्कारी न होगा और स्पष्ट भी नहीं होगा ।’ हमने जो प्रातिम आदि ज्ञान का उदाहरण दिखाया है उससे यह नियम फलित होता है कि ज्ञान मे सकलपदार्थों को ग्रहण करने का स्वभाव रहने पर भी जब वह इन्द्रियादि से उत्पन्न होता है तो मर्यादित ही रूपादिविषय का ग्राहक होता है, क्योंकि इन्द्रियादि से अजन्य प्रातिम ज्ञान मे मर्यादा का नियम नहीं होता । तदुपरात आपने जो सर्वज्ञज्ञान के सबब मे यह दोषोद्भावन किया है [पृ २०२] कि “जो अतिशय वाले देखे गये हैं” इत्यादि तथा ‘जहाँ भी अतिशय देखा गया है’ इत्यादि वह अतीन्द्रिय सर्वज्ञ ज्ञान के ऊपर किस प्रकार लगेगा जब कि वह ज्ञान ही अतीन्द्रिय है । यह तो हम बार बार कह चुके हैं कि अखिल ज्ञेय वस्तु को जानने मे समर्थ स्वभाववाला जो ज्ञान होता है उसका अर्थमेव मर्यादित ही रूप-रसादि नहीं होता किन्तु सारा ब्रह्माह होता है ।

[रागादि के निर्मूल क्षय की आशंका का उत्तर]

यदि यह प्रश्न किया जाय “रागादि को कदाचित् आवारक मान लिया जाय तब भी उसका आत्यन्तिक क्षय कैसे सम्भव है ? तथा, जो ज्ञान अस्पष्ट है, उसका चाहे कितना भी अभ्यास किया जाय किन्तु चरमप्रकर्षप्राप्त एव स्पष्ट कैसे बन सकता है ? किसी एक लुब्धा का उल्लघन करने की शक्ति भी मर्यादित होती है, जल को कितना भी तपाया जाय तो भी वह आखिर उछा बन जाता है, सदा के लिये गर्म नहीं रहता अर्थात् उसका अग्नि मे परिवर्तन नहीं हो जाता । इसी प्रकार अस्पष्ट स्वभाव वाला ज्ञान आखिर अस्पष्ट ही रहेगा, स्पष्ट कैसे हो सकेगा ?”—यह प्रश्न करना व्यर्थ है क्योंकि रागादि का क्षय ऐसी स्थितियों मे न होने की सम्भावना है—१-रागादि का आवरणस्वरूप ज्ञात न हो, २-३ रागादि नित्य हो या आकस्मिक हो, ४-रागादि के हेतुओं का स्वरूप अज्ञात हो या ५-वे नित्य हो, ६-रागादि के प्रतिपक्ष का स्वरूप अज्ञात हो या ७-उसका अभ्यास अशक्य हो । ये सभी स्थितियाँ असिद्ध हैं । जैसे कि, १-रागादि ज्ञान का आवारक है अतः उनकी आवारकरूपता प्रसिद्ध ही है ।

दोषसद्भावात् तदावृत्तत्वेन सर्वविद्विज्ञानस्याभावः स्यादिति स एव दोषः । आकस्मिकत्वेऽपि मिथ्या-
ज्ञानस्य हेतुव्यतिरेकेणापि प्रवृत्तेस्तत्कार्यभूतरागादीनामपि प्रवृत्तिरिति पुनरपि सर्वज्ञज्ञानाभावात् ।
अहेतुकस्य च मिथ्याज्ञानस्य देशकाल-पुरुषप्रतिनियमाभावोऽपि स्यादिति न चेतनाञ्जेतनविभावः ।

न च तत्प्रतिपक्षसूतस्तोपायाऽपरिज्ञानम्, मिथ्यात्वविपक्षत्वेन सम्यग्ज्ञानस्य निश्चितत्वात् ।
तदुत्कर्षे मिथ्याज्ञानस्यात्यन्तिकः क्षयः । तथाहि-यदुत्कर्षतारतम्याद् यस्यापचयतारतम्यं तस्य विपक्ष-
प्रकर्षविस्थागमने भवत्यात्यन्तिकः क्षयः, यद्योष्णस्पर्शस्य तथाभूतस्य प्रकर्षगमने शीतस्पर्शस्य तथा-
विधस्यैव । सम्यग्ज्ञानोपचयतारतम्यानुविधायी च मिथ्याज्ञानापचयतरतमादिभावः इति तदुत्कर्ष-
स्यात्यन्तिकक्षयसद्भावात् तत्कार्यभूतरागाद्यनुत्पत्तेरावरणभावः सिद्धः । रागादिविपक्षभूतवैराग्याभ्या-
साद् वा रागादीनां निर्मूलतः क्षय इति कथं नावरणाभावः ?

[रागादि नित्य और आकस्मिक नहीं है]

२-रागादि नित्य भी नहीं है, यदि वे नित्य होते तो सर्वज्ञज्ञान का ही अभाव हो जायेगा
जब कि आगे दिखाये जाने वाले प्रमाण से सर्वज्ञज्ञान निश्चित है । ३-रागादि यह आकस्मिक भी
नहीं है क्योंकि फिर से वही सर्वज्ञज्ञान का अभाव हो जाने की आपत्ति होगी । ४-रागादि का उत्पा-
दक हेतु अप्रसिद्ध है ऐसा भी नहीं है क्योंकि-‘रागादि का जनक मिथ्याज्ञान है’ यह तो सर्वत्र प्रसिद्ध
है । ५-यह मिथ्याज्ञान नित्य भी नहीं है । यदि वह नित्य होगा तो वही एकमात्र अविकल कारणरूप
होने से मिथ्याज्ञान के सर्वदा रहने पर प्रवाह से उत्पन्न होने वाला रागादि दोषगण भी सदा अवस्थित
रहने से ज्ञान उससे सदा ही आवृत्त रहेगा तो सर्वज्ञज्ञान के अभाव की वही पूर्वोक्त आपत्ति ध्रुव
रहेगी । मिथ्याज्ञान को आकस्मिक कहेंगे तो बिना हेतु वह प्रवर्तमान रहेगा तो उसके कार्यभूत रागादि
की भी प्रवृत्ति सतत रहेगी । इस प्रकार फिर से सर्वज्ञज्ञानाभाव की आपत्ति होगी । मिथ्याज्ञान यदि
बिना हेतु उत्पन्न होगा तो अमुक ही देश, अमुक ही काल, अमुक ही पुरुष में उसके सद्भाव का नियम
न रहने से सर्वदा और सर्वत्र व्याप्त हो जायेगा तो कोई भी अचेतन नहीं रहेगा फिर जड-चेतन का
विभाग भी गायब हो जायेगा ।

[रागादि के प्रतिपक्षी उपाय का ज्ञान संभवित है]

६-रागादि के निवारणार्थं प्रतिपक्षी उपायभूत वस्तु का ज्ञान अशक्य भी नहीं है क्योंकि यह
सुनिश्चित है कि सम्यग्ज्ञान यह मिथ्याज्ञान का प्रबल विरोधी है । अतः सम्यग्ज्ञान का जितना उत्कर्ष
होगा उतना ही मिथ्याज्ञान का अपकर्ष और अन्ततः क्षय भी होगा । यह इस प्रकार-जिसके उत्कर्ष
की तरतमता पर जिसके अपचय की तरतमता अवलम्बित हो, उसका विपक्ष यदि प्रवर्षप्राप्त हो
जायेगा तो वह अत्यन्त क्षीण हो जायेगा । उदा० शीतस्पर्श का विरोधी उष्णस्पर्श जब प्रवर्षप्राप्त हो
जाता है तो उष्णस्पर्श का विरोधी शीत स्पर्श अत्यन्त क्षीण हो जाता है । प्रस्तुत में, जब जब सम्यग्
ज्ञान का बहु बहुततरादि उपचय होता है उस वक्त मिथ्याज्ञान का अपचय बहु बहुततर अश में होता
हुआ दिखाई देता है अतः सम्यग्ज्ञान की चरमोत्कर्षावस्था में मिथ्याज्ञान का आत्यन्तिक क्षय अवश्य-
भावी है और उसका क्षय होने पर उसके कार्यभूत रागादि की उत्पत्ति अवरुद्ध हो जाने से आवरण की
निवृत्ति सिद्ध होती है । ७-अथवा यह भी अन्य उपाय है-रागादि का विरोधी वैराग्य है, अतः उसके
तीव्र अभ्यास से रागादि का समूल क्षय हो जायेगा तो आवरण का अभाव क्यो सम्पन्न नहीं होगा ?

न च 'लघनोक्तता'पादिवदभ्यस्यमानस्यापि सम्यग्ज्ञानवैराग्यादेन परप्रकर्षप्राप्तिरिति कुतस्त-
द्विष्ये मिथ्याज्ञानाभावाद् रागाद्वैराग्यन्तिकोऽनुत्पत्तिलक्षणः क्षयलक्षणो वाऽभावः ? इति वक्तुं युक्तम् ।
यतो लघनं हि पूर्वप्रयत्नसाध्यं यदि व्यवस्थितमेव स्यात् तदोत्तरप्रयत्नस्यापरापरलघनातिशयोक्तौ
व्यापाराद् भवेत्लघनस्याप्य (न ?) वैक्षितपूर्वातिशयसद्भावप्रयत्नान्तरस्य प्रकर्षव्याप्तिः, न चैवं, अपरा-
परप्रयत्नस्य पूर्वपूर्वातिशयोक्त्यादने एवोपक्षीणशक्तिर्यात् ।

अथैतत् स्याद्-यदि तत्रापि पूर्वप्रयत्नोत्पादितोऽतिशयो न व्यवस्थितः स्यात्, तत्किमिति
प्रथममेव यावत्लघनधितव्यं तावत् लघयति ? तत् लघनाभ्यासापेक्षायात् पूर्वप्रयत्नाहितातिशयसद्भा-
वेऽपि न लघनप्रकर्षप्राप्तिरिति यथा तस्य व्यवस्थितोत्कर्षता तथा ज्ञानस्यापि भविष्यति । न, यतः
श्लेष्मादिना प्राक् शरीरस्य जाड्याद् यावत्लघनधितव्यं न तावद् व्यायामाज्जननीतरश्लेष्माज्जासावित-
पटुभावः कायो लघयति, अभ्यासासावितश्लेष्मक्षयपटुभावस्तु यावत्लघनधितव्यं तावत्लघयतीत्यभ्यास-
तत्र सप्रयोजनः । ज्ञानस्य तु योऽभ्याससमासादितोऽतिशयः सोऽतिशयान्तरोत्पत्तौ पुनः प्राक्तनाभ्यासा-
पेक्षो न भवतीत्युत्तरोत्तराभ्यासानामपरापरातिशयोक्त्यादने व्यापाराद् न व्यवस्थितोत्कर्षतेति भवति
ज्ञानस्य परप्रकर्षकाष्ठा ।

[लघनवत् सीमित ज्ञानशक्ति की आशंका का उत्तर]

यदि यह आशंका की जाय—“चाहे कितना भी अभ्यास करो कि तु गर्तादि के उल्लघन में
अथवा जलताप आदि में कभी भी प्रकर्षावस्था (यानी अस्मिरूपता) प्राप्त नहीं होती । इसी
प्रकार सम्यग्ज्ञान अथवा वैराग्य का कितना भी गहरा अभ्यास-आसेवन किया जाय किन्तु कभी वह
चरमप्रकर्ष प्राप्त नहीं हो सकता, तो फिर इस विषय में आप जो यह कहते हैं कि ज्ञानप्रकर्ष अथवा
वैराग्योत्कर्ष से मिथ्याज्ञान का अभाव होगा और उसके अभाव से रागादि का, सर्वथा अनुत्पत्ति
अथवा क्षय रूप तात्पन्तिक अभाव होगा यह कैसे घटेगा ?”—तो यह कहना अयुक्त है क्योंकि प्रथम
प्रयत्न करने पर जो लघन सिद्ध होता है वह अवस्थित नहीं रहता, यावी उस प्रयत्न से जो लघनशक्ति
रूप अतिशयाधान किया जाता है वह लघन के बाद क्षीण हो जाती है । यदि वह क्षीण न होकर
अवस्थित रहती तब तो अन्य अन्य लघनातिशय की उत्पत्ति में नये नये प्रयत्न का व्यापार समभव
हो जाने से पूर्वातिशय के सद्भाव से विशिष्ट अन्य अन्य प्रयत्न के अवलम्बन करने वाला लघन चरम-
प्रकर्ष प्राप्त हो सकता था । तात्पर्य यह है कि नये नये प्रयत्न से पूर्व पूर्व अतिशय उपाचित होने के
कारण प्रकर्ष की समावना शक्यतारुद्ध थी । किन्तु पूर्व पूर्व प्रयत्न से उत्पन्न अतिशय चिरस्थायी
नहीं होता, अतः नये नये प्रयत्न की शक्ति उसी पूर्व पूर्व अतिशय को पुनः पुनः उत्पन्न करने में क्षीण
हो जाती है—यही कारण है कि लघनातिशय प्रकर्ष प्राप्त नहीं होता ।

[अतिशयितलघन क्रिया में अभ्यास कैसे उपयोगी ?]

कदाचित् आप ऐसा कहेंगे कि—“यदि यहाँ भी पूर्व पूर्व प्रयत्न से उत्पादित अतिशय चिरस्थायी
न होकर अल्पजीवी होता तब तो वैसा समान अतिशय प्रथम प्रयत्न से उत्पन्न होने के कारण जितना
अंतिम प्रयत्न से सम्बा फूटा जा सकता है उतना प्रथम प्रयत्न से भी क्यों नहीं फूटा जा सकता ?
इससे यही सार निकलता है कि लघनाभ्यास के अवलम्बन से पूर्व पूर्व प्रयत्न में नये नये अतिशय
का आधान शक्य होने पर भी लघन कदापि प्रकर्षावस्था प्राप्त नहीं करता । (तात्पर्य, लघन का

उदकतापे त्वतिशयेन क्रियमाणे तवाश्रयस्यैव क्षयाद् नातिताप्यमानमप्युदकमनिरूपतामासादयति । विज्ञानस्य त्वाश्रयोऽस्त्यभ्यस्यमानेऽपि तस्मिन् न क्षयमुपयातीति कथं तस्य व्यवस्थितोत्कर्षता ? । न च 'विज्ञानमपि प्राक्तनाभ्यासादासादितिशयं पूर्वमेव विनष्टम्, अपराभ्यासादन्यदतिशयबहुत्पन्नमिति कथं पूर्वाभ्याससमासादितोऽतिशयो नाभ्यासान्तरापेक्षो येन व्यवस्थितोत्कर्षता तस्यापि न स्यादिति' वक्तुं युक्तम्, तत्र पूर्वाभ्यासजनितसंस्कारस्योत्तरानुवृत्तेः, अन्यथा शास्त्रपरावर्तनादिवैयर्थ्यप्रसंगात् ।

नापि 'यदुपचयतारतम्यानुविधायो यदपचयतरतमभावः तस्य तद्विपक्षप्रकर्षगमनादात्यन्तिकः क्षयः' इत्यत्र प्रयोगे श्लेष्मणा व्यभिचार उद्भावयितुं शक्यः—'किल निम्बाद्यौषधोपयोगात् प्रकर्षतारतम्यानुभवतस्तारतम्यावापत्रीयमानस्यापि श्लेष्मणो नात्यन्तिकः क्षय इति'—यतस्तत्र निम्बाद्यौषधोप-

प्रकर्षं जैसे सीमित है) इसी प्रकार ज्ञान में भी सीमित ही होगा, तो ज्ञान में चरमप्रकर्ष का संभव कैसे माना जाय ?"—किन्तु यह कथन विचारभूय है, प्रथम प्रयत्न से लम्बा नहीं कूदा जा सकता उसका कारण यह नहीं है कि उस समय अतिशय अनुपचित है—किन्तु कारण इस प्रकार है—आद्य प्रयत्नकाल में शरीर में तमोगुणबहुलता के कारण जड़ता भरी रहती है, व्यायाम के द्वारा कफघातु का अपनयन और पटुता का संपादन जब तक नहीं किया जाता तब तक उस जड़ता के कारण उतना लम्बा नहीं कूदा जा सकता । व्यायामाभ्यास द्वारा जब कफ घातु के वैषम्य को दूर करके पटुता प्राप्त कर जड़ता को निकाल दी जाती है तब उतना लम्बा कूदा जा सकता है । सारांश, अभ्यास का प्रयोजन अतिशय का उपचय नहीं किन्तु जड़ता का अपाकरण है । दूसरी ओर ज्ञान के लिये बार बार प्रयत्न करने द्वारा जिस अतिशय का संपादन किया जाता है वह नये नये अतिशय के संपादन में पूर्व पूर्व अभ्यास की पुनः पुनः अपेक्षा नहीं करता है किन्तु नये नये अभ्यास द्वारा नया नया अतिशय उत्पन्न करने में सक्रिय रहता है, अतः ज्ञान के उत्कर्ष को सीमा नहीं रहती । जैसे जैसे नया नया अभ्यास जारी रहता है वैसे वैसे नये नये प्रकृष्ट प्रकृष्टतर अतिशय उत्पन्न होता जाता है । यावद् प्रकृष्टतम अतिशय उत्पन्न होने पर रागादि का आवरण सर्वथा क्षीण हो जाने पर समस्त वस्तु के संपूर्ण ज्ञान का उदय होता है । यही ज्ञान की चरम प्रकृष्टावस्था है ।

[जलतापवत् सीमित ज्ञान की शंका का उत्तर]

लपन की बात जैसे प्रस्तुत में निरूपयोगी है उसी प्रकार जलताप की बात भी निरूपयोगी है । पानी को यदि बेहद तपाया जाय तो ताप के आश्रय पानी का विनाश ही हो जाता है, अत एव पानी को अत्यन्त तपाने पर वह अग्निस्वरूप धारण नहीं कर सकता । विज्ञान की बात इससे अलग है, विज्ञान का अधिक अधिक अभ्यास किया जाय तो उसका आश्रयभूत जीव विनष्ट नहीं हो जाता, तो जलताप के दृष्टान्त से विज्ञान का उत्कर्ष सीमित बताना कहाँ तक उचित है ? यदि यह शंका करें कि—'प्राथमिक अभ्यास से अतिशय प्राप्त करने वाला पूर्व विज्ञान तो दूसरे क्षण में नये अभ्यास के पूर्व ही नष्ट हो जाता है । नये अभ्यास से नया सातिशय विज्ञान उत्पन्न होता है । तो अब पूर्व अभ्यास से प्राप्त अतिशय, उत्कर्ष के लिये नूतनाभ्याससापेक्ष तो रहा नहीं फिर विज्ञान का उत्कर्ष भी सीमित क्यों नहीं होगा ?"—यह शंका उचित नहीं है । कारण, पूर्वविज्ञान नष्ट हो जाने पर भी आत्मा में पूर्वाभ्यासोत्पन्न संस्कार उत्तरकाल में भी अनुवर्तमान रहता है अतः उस संस्कार के उत्कर्ष की क्रमशः वृद्धि होती रहती है, यावत् चरमोत्कर्ष प्राप्त करने वाले संस्कार से उरकृष्ट विज्ञान

योगस्यैव नोत्कर्षनिष्ठाऽऽपादयितुं शक्या, तदुपयोगेऽपि श्लेष्मपुष्टिकारणानामपि तदेवाऽऽसेवनात्, अन्यऔषधोपयोगाधारस्यैव विनाशः स्यात् । चिकित्साशास्त्रस्य च धातुदोषसाम्यापादनमिष्टप्रयोगैव प्रवृत्तस्तत्प्रतिपादितौषधोपयोगस्योद्विक्तधातुदोषसाम्यविधाने एव व्यापारो न पुनस्तस्य निमूलने, अन्यथा दोषान्तरस्यात्यन्तशक्ये मरणावाप्तेरिति न श्लेष्मणा तथाभूतेनानैकान्तिको हेतुः ।

न च सम्यग्ज्ञानसारमीभावेऽपि पुनर्मिथ्याज्ञानस्यापि संभवो भविष्यति तदुत्कर्ष इव सम्यग्-ज्ञानस्येति वक्तुं युक्तम्, यतो मिथ्याज्ञाने रागादौ वा दोषदर्शनात्, तद्विपक्षे च सम्यग्ज्ञान-वैराग्यलक्षणे गुणदर्शनात् तत्र पुनरभ्यासप्रवृत्तिसंभवात् प्रकृष्टेऽपि मिथ्याज्ञान-रागादानुत्पद्येते एव सम्यग्ज्ञान-वैराग्ये, नैवं तयोः प्रकर्षविस्तारयो दोषदर्शनं तत्र तद्विपर्यये वा गुणदर्शनं येन पुनस्तत्सात्मीभावेऽपि मिथ्याज्ञानरागादेष्वपत्तिः संभाव्यते ।

उत्पन्न हो सकता है । यदि सस्कारवाली बात न मानी जाय तो सारे जगत् में जो शास्त्रों के पुनरावर्तन का श्रम दिखाई देता है वह निरर्थक मानना होगा । सस्कार के छीकरण द्वारा ही पुनरावर्तन सार्थक बनता है ।

[कफधातु के उदाहरण से नियममंगशंका का उत्तर]

हमने जो यह नियम व्यक्त किया है—'जिसके उपचय की तरतमता का अनुकरण जिसके अपचय का तरतमभाव करता है, उसका विपक्ष प्रकर्षविस्था को प्राप्त हो जाने पर वह अत्यन्त क्षीण हो जाता है'—इस नियम प्रयोग में कफधातु को प्रस्तुत करके इस प्रकार व्यभिचार का उद्भावन नहीं हो सकता कि—'निम्ब आदि औषध का सेवन करने वाला जब प्रकृष्ट मात्रा में उसका अनुभव यानी सेवन करता है तब कफधातु का तारतम्य अत्यन्त अपचित हो जाता है फिर भी कफधातु का सर्वथा विनाश नहीं होता है'—इस प्रकार के व्यभिचार को तब अवकाश मिलता यदि निम्ब आदि औषध के सेवन में उत्कर्षाधान शक्य होता, किन्तु वही अशक्य है । तात्पर्य, निम्बादि औषध का उत्कृष्टतम मात्रा में उपयोग ही असंभव है, कदाचित् अधिक मात्रा में उसका उपयोग कर लिया जाय तो भी बूखी और कफपोषक खाद्य पदार्थों का आसेवन उसी काल में जारी रहता है, अतः कफ का आत्यन्तिक नाश नहीं होता है तो भी कोई दोष नहीं है । यदि कफपोषक खाद्यवस्तु का उपयोग न करके अकेला निम्बादि औषध का सेवन किया जायगा तो परिणाम में औषधोपयोग करने वाला आधारभूत प्राणी ही मर जायेगा । चिकित्साशास्त्रों का उपदेश धातुदोष के साम्यापादन के अभिप्राय से ही प्रवृत्त है । तात्पर्य यह है कि कफ-पित्त आदि धातु विपभावस्थापन होने पर विकार का उद्भव होता है उसका शमन करने के लिये तीनों धातु में साम्य स्थापित करने वाले औषधों के आसेवन की ओर चिकित्साशास्त्र निर्देश करता है । अतः चिकित्साशास्त्र उपदिष्ट औषधों का उपयोग, जिस धातु-दोष का उद्रेक हुआ है उसको साम्यावरण में लाने के लिये ही होता है, उस धातुदोष को निमूल करने के लिये नहीं होता है । अन्यथा किसी एक धातुदोष का यदि आत्यन्तिक विनाश कर दिया जाय तो प्राणी को मरण प्राप्त होगा । निष्कर्ष, कफधातु के उदाहरण से उपरोक्त नियम में हेतु अनैकान्तिक दिखाना अनुचित है ।

[मिथ्याज्ञान के चयान्तर पुनरुद्भव का असंभव]

यदि यह कहा जाय मिथ्याज्ञान के उत्कर्ष में भी जैसे सम्यग्ज्ञान का उदयारम्भ होता है

न चानक्षजस्य ज्ञानस्य सर्ववित्संबन्धिनः कथं प्रत्यक्षशब्दवाच्यतेति वक्तुं युक्तम्, यतोऽक्षजत्वं प्रत्यक्षस्य शब्दव्युत्पत्तिनिमित्तमेव न पुनः शब्दप्रवृत्तिनिमित्तम्, तन्निमित्तं हि तदेकार्थाश्रितमर्थसाक्षात्कारित्वम् । अन्यद्वि शब्दस्य व्युत्पत्तौ निमित्तमन्यच्च प्रवृत्तौ । यथा गोशब्दस्य गमनं व्युत्पत्तौ-गोपिण्डाश्रितगोत्वं प्रवृत्तौ निमित्तं, अन्यथा यदि यदेव व्युत्पत्तिनिमित्तं तदेव प्रवृत्तावपि तदा गच्छन्त्यामेव गवि गोशब्दप्रवृत्तिः स्यात् न स्थितायाम्, महिष्यादौ च गमनपरिणामवति गोशब्दः प्रवर्त्तते । तथा-त्रापि प्रवृत्तिनिमित्तसद्भावात् प्रत्यक्षव्यपदेशः संभवत्येव ।

यद्वा, यदेव व्युत्पत्तिनिमित्तं तदेव प्रवृत्तावप्यस्तु तथापि तच्छब्दवाच्यतायास्तत्र नाभावः । तथाहि-अश्वनुते=सर्वपदायान् ज्ञानात्मना व्याप्नोतीति व्युत्पत्तिशब्दसमाश्रयणाद् अक्षः=आत्मा । तमा-

उसी प्रकार सम्यग्ज्ञान आत्मसात् हो जाने पर फिर से मिथ्याज्ञान का उदय भी हो सकेगा ।—यह कहना अयुक्त है । कारण, मिथ्याज्ञान और रागादिगण प्रकृष्ट होने पर भी, मिथ्याज्ञान और रागादि के अनेक दोष का बार बार दर्शन करने से, तथा उनके विपक्ष सम्यग्ज्ञान और वैराग्य के अनेक लाभ का चिन्तन करने से यहाँ इस प्रकार के अभ्यास का प्रवर्तन सम्भवित हो जाता है जिससे सम्यग्ज्ञान और वैराग्य का उदय होता है । सम्यग्ज्ञान और वैराग्य जब उत्कृष्ट बन जाते हैं उस काल में न तो उन दोनों के दोष का चिन्तन किया जाता है, न तो उनके विपक्ष में लाभ का चिन्तन किया जाता है, अत एव सम्यग्ज्ञान आत्मसात् हो जाने पर मिथ्याज्ञान या रागादि के उद्भव की सम्भावना ही नहीं रहती ।

[सर्वज्ञान में प्रत्यक्षत्व कैसे ?—उत्तर]

यह शका नहीं करनी चाहिये कि-सर्वज्ञसबधी ज्ञान इन्द्रियजन्य तो नहीं है फिर 'प्रत्यक्ष' शब्द से उसका सम्बोधन कैसे ?—कारण, इन्द्रियजन्यत्व यह प्रत्यक्षशब्द का केवल व्युत्पत्तिनिमित्त है [अर्थात् अक्ष=इन्द्रिय का प्रतिगत यानी सबधी हो वह प्रत्यक्ष इस प्रकार की व्युत्पत्ति में प्रत्यक्ष शब्द से आपातत यही अर्थ भासित होता है जो इन्द्रियजन्य हो वह प्रत्यक्ष किन्तु यह] प्रत्यक्षशब्द का प्रवृत्तिनिमित्त नहीं है । तात्पर्य, इन्द्रियज-यत्व ही प्रत्यक्ष शब्द की प्रवृत्ति में निमित्तभूत यानी प्रयोजक नहीं है । किन्तु इन्द्रियजन्यत्व के साथ एकार्थवाश्रित यानी उसका समानाधिकरण बर्म अर्थसाक्षात्कार ही प्रत्यक्षशब्द की प्रवृत्ति का निमित्त है । यह तो सुविदित है कि शब्द का व्युत्पत्तिनिमित्त [यानी जिस निमित्त से वह शब्द व्युत्पन्न=निष्पन्न होता है वह] अन्य ही होता है और शब्द का प्रवृत्तिनिमित्त [जिसके आधार पर अर्थ में उस शब्द की प्रवृत्ति होती है वह] अलग होता है । उदा०-गमन क्रिया रूप अर्थ में गम् घातु से गो शब्द बनाया जाता है अतः गमन क्रिया गो शब्द का व्युत्पत्तिनिमित्त हुआ, वेनुरूप अर्थ में आश्रित गोत्वसामान्य जिस अर्थ में विद्यमान रहता है वहाँ गो शब्द की प्रवृत्ति होती है अतः गोत्व यह गोशब्द की प्रवृत्ति का निमित्त हुआ । ऐसा न मानकर यदि जो व्युत्पत्तिनिमित्त होता है उसी को प्रवृत्ति का भी निमित्त माना जाय तब तो गमनक्रियान्वित वेनु में ही गोशब्द की प्रवृत्ति होगी, खड़ी रहेगी तब नहीं हो सकेगी, तथा गमनक्रिया के परिणाम से अन्वित महिषी (भैंस) में भी गो शब्द की प्रवृत्ति होगी । सारांश, जैसे व्युत्पत्तिशू य वेनु में भी प्रवृत्तिनिमित्त के बल से गोशब्दप्रवृत्ति होती है उसी प्रकार अर्थसाक्षात्कार-रूप प्रवृत्तिनिमित्त के बल पर सर्वज्ञ के ज्ञान में 'प्रत्यक्ष' शब्द प्रयोग का पूरा समव है ।

भित्तं=उत्पाद्यत्वेन तं प्रतिगतं-इति प्रत्यक्षमिति व्युत्पत्तेः । अम्युपगमवादेन आभ्यासवशात् प्राप्तप्रकर्षेण ज्ञानेन सर्वज्ञ इति प्रतिपादितम् । न त्वस्याकम्यमम्युपगमः, किन्तु ज्ञानाद्यावरकषातिकर्मचतुष्टय-संशोद्धृताक्षेपक्षेयव्याप्यनिन्द्रियशब्दलिङ्गसाक्षात्कारिज्ञानवतः सर्वज्ञत्वमम्युपगम्यते ।

यच्चोक्तम्-यद्यतोत्तानागतवर्त्तमानाक्षेपपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानेन सर्वज्ञस्तदा क्रमेणातीतानागत-पदार्थवेदेने पदार्थानामानन्त्याद् न ज्ञानपरिसमाप्तिः इति-उदयुक्तम्, तथानम्युपगमात्, शास्त्रार्थे क्रमेणानुभूतेऽप्यत्यन्ताभ्यासात् क्रमेण संवेदनमनुभूयते तद्वदत्रापि स्यात् । यदप्यभ्यासि-अथ युगप-स्तर्षपदार्थवेदकं तज्ज्ञानमम्युपगम्यते तदा परस्परविरुद्धानां शीतोष्णादीनामेकज्ञाने प्रतिभासाऽसंभवात् संनवेऽपि.....इत्यादि-सर्वव्युत्पत्तम् । अतः परस्परविरुद्धानां किमेकवाऽसंभवः, किंवा संभवेऽप्येकज्ञाने-प्रतिभासनं भवता प्रतिपादयितुमिष्टम् ? तत्र यद्याहः पक्षः स न युक्तः, जलाऽनलादीनां छायाऽस्त-पादीनां चैकदा विरुद्धानामपि संभवात् । अथैकज विरुद्धानामसंभवः तदाऽसंभवादेन नैकज ज्ञाने तेषां प्रतिभासो न पुनर्विरुद्धत्वात् । विरुद्धानामपि तेषामेकज्ञाने प्रतिभाससंवेदनात् ।

[व्युत्पत्तिनिमित्त की सर्वज्ञ प्रत्यक्ष में उपपत्ति]

अथवा जो व्युत्पत्तिनिमित्त है-वही प्रत्यक्षशब्द की प्रवृत्ति का निमित्त होने दो, फिर भी सर्वज्ञज्ञान में प्रत्यक्षशब्द के प्रयोग की योग्यता का अभाव होने की आपत्ति नहीं है । जैसे-‘अक्ष’ शब्द में ‘अक्ष’ मूल वातु है जिसका अर्थ यह है-व्याप्त होना, ‘सभी पदार्थों से ज्ञानात्मकरूप से जो व्याप्त हो जाता है’ इस व्युत्पत्तिवाले अक्ष शब्द का आशय करने पर ‘अक्ष’ शब्दार्थ हुआ आत्मा । अक्ष को आश्रित, यानी अक्ष से उत्पन्न होने के कारण अक्ष को प्रतिगत यानी सम्बद्ध हो उसी का नाम प्रति-अक्ष=प्रत्यक्ष । इस व्युत्पत्ति के आधार पर सर्वज्ञज्ञान भी प्रत्यक्षशब्द योग्य है क्योंकि सर्वज्ञ का ज्ञान सर्वज्ञ आत्मा को प्रतिगत होता है, और सर्वज्ञ आत्मा अपने ज्ञान से सारे जगत् में व्याप्त हो जाता है । यह अवश्य ध्यान देने योग्य है कि अभ्यास के माध्यम से प्रकर्षप्राप्त ज्ञान द्वारा सर्वज्ञ का जो प्रतिपादन किया है उसमें हमारा स्वरस नहीं है किन्तु केवल अम्युपगमवाद यानी एक बार मान कर चलना इस नीति से किया है । हमारा ऐसा मत नहीं है किन्तु हमारा मत यह है-ज्ञानादि-गुण के आधारक घाती कर्म (ज्ञानावरण-वर्षनावरण-मोहनीय-अतराय मे चार कर्म) क्षीण हो जाने पर सकल ज्ञेय वस्तु का व्यापक तथा इन्द्रिय, लिङ्ग एवं शब्द से निरपेक्ष साक्षात्कार स्वरूप ज्ञान जिसको होता है वही सर्वज्ञ है ।

[अनंतपदार्थ होने पर भी सर्वज्ञता की उपपत्ति]

यह जो कहा गया है- [पृ० २१३-६] अतीत-अनागत-वर्त्तमान सकल पदार्थ के साक्षात्कारी ज्ञान से अगर किसी को सर्वज्ञ माना जायेगा तो पदार्थ अनंत होने के कारण क्रमशः एक एक अतीत-अनागत पदार्थ के वेदन में ज्ञान सदा सलग्न रहैगा तो कभी अन्त ही नहीं जायेगा....इत्यादि-बहु कथन अयुक्त है क्योंकि हम सकल पदार्थ का एक साथ ही संवेदन मानते हैं, क्रमशः एक एक पदार्थ का वेदन नहीं मानते हैं । जैसे अभ्यासकाल में क्रमशः शास्त्र के एक एक पदार्थ का अवधारण किया जाता है किन्तु जब अति अभ्यास हो जाता है तब उन सब शास्त्रार्थ का एक साथ ही स्मरण आदि होता है यह अनुभव सिद्ध है उसी प्रकार सर्वज्ञज्ञान में भी एक साथ सकल पदार्थ का प्रतिभास संभव है ।

एतेन-विषयार्थग्राहकस्य च तज्ज्ञानस्य न प्रतिनियतार्थग्राहकत्वं स्याद्-इत्याद्यपि निरस्तम्, छायाऽऽतापाविबिद्वदर्थग्राहिणोऽपि ज्ञानस्य प्रतिनियतार्थग्राहकत्वसंवेदनात् । यन्मोक्षम्-यदि युगपत्सर्व-पदार्थग्राहकं तज्ज्ञानं तदैकक्षणे एव सर्वपदार्थवेदनात् द्वितीयादिकक्षणे किञ्चित् एव स स्यात् इत्यादि-तदप्यत्यन्ताऽसम्बद्धम्, अतो यदि द्वितीयक्षणे पदार्थानां तज्ज्ञानस्य चाऽभावः स्यात् तदा स्यादप्येतत्, न चैतत्संभवति, तथाऽप्युपगमे द्वितीयक्षणे सर्वपदार्थभावात् सकलसंसारोच्छेदः स्यात् ।

यदप्यस्यप्यादि-अनाद्यनन्तपदार्थसंवेदने तत्संवेदनस्याऽपरिसमाप्तिः... इत्यादि-तदप्ययु-क्तम्, अत्यन्ताभ्यस्तशस्त्राभ्यन्तज्ज्ञानस्येव युगपदनाद्यनन्तार्थग्राहिणस्तज्ज्ञानस्यापि परिसमाप्तिसंभवात् । अन्यथा भूत-अविष्यत्-सूक्ष्मादिपदार्थग्राहिण प्रेरणान्वितस्यापि कथं परिसमाप्तिः ? तत्राप्यपरिसमा-प्यस्युपगमे “बोधानां भूतं लब्धं न विष्यन्तम्” इत्यादिवचनस्य नैरर्थक्यं स्यादिति ।

यह जो आपने कहा है- [पृ० २१३] यदि ऐसा माने कि सर्वज्ञ का ज्ञान एक साथ ही सकल-पदार्थ का वेदक है तो अन्योन्यविरोध शीत और उष्णादि पदार्थों का एकसाथ प्रतिभास संभव न हो सकेगा और कदाचित् संभव होगा तो भी... इत्यादि-वह सब अयुक्त कहा गया है, क्योंकि यह सोचना जरूरी है कि क्या परस्परविरोध पदार्थों का एक काल में अवस्थान ही असंभव है ? या अव-स्थान होने पर भी एकज्ञान में उसका प्रतिभास नहीं होता ऐसा आपका कहने का आशय है ? इसमें अगर प्रथम का स्वीकार करे तो वह युक्त नहीं है । कारण, पानी और अग्नि तथा छाया और आतप ये पदार्थ परस्पर विरोध होते हुए भी एक काल में स्थानभेद से अवस्थित होते ही हैं । यदि यह अव-स्थान असंभव माने तो उसका अर्थ यह निकलेगा कि परस्पर विरोध होने से वे पदार्थ एक ज्ञान में नहीं भासते ऐसा नहीं किन्तु एक काल में न होने से ही एक सर्वज्ञज्ञान में उन विरोधपदार्थों का प्रति-भास नहीं होता है । इस लिये दूसरा विकल्प भी प्रतिहत हो जाता है । तथा विरोध पदार्थों का भी एक ज्ञान में प्रतिभास संवेदन होता है यह अनुभवसिद्ध होने से भी दूसरा विकल्प अयुक्त सिद्ध होता है ।

[विरोधार्थग्राहकता में आपत्ति का अभाव]

परस्परविरोधार्थों का ग्रहण निर्वाच है अत एव आपने जो यह कहा है [पृ० २१३]-‘विरोधार्थ-ग्राहक सर्वज्ञज्ञान प्रतिनियत ही अर्थ का ग्राहक नहीं हो सकेगा . इत्यादि’-यह निर्मूल हो जाता है क्योंकि एक ही ज्ञान से स्थानभेद से छाया और आतप का अस्कीर्ण स्फुट अनुभव होता है अत प्रति-नियतार्थग्राहिता संवेदनसिद्ध ही है । और भी जो आपने कहा है- [पृ० २१४] सर्वज्ञ का ज्ञान यदि एक साथ सभी वस्तु को ग्रहण करने वाला होगा तो एक ही क्षण में सभी पदार्थों को ग्रहण कर लेगा तो दूसरे क्षण में वह किञ्चिद् ज्ञाता ही रहेगा . इत्यादि-वह तो अत्यन्त सबवचिहीन है । क्योंकि यदि द्वितीय क्षण में ज्ञेय पदार्थों का अथवा ज्ञान का अभाव हो जाता तब तो यह हो सकता था किन्तु वैसा कोई संभव ही नहीं है । यदि वैसा मान लिया जायेगा तो बड़ी आपत्ति यह आयेगी कि दूसरे क्षण सभी पदार्थों का भूय में परिवर्तन हो जाने से सारे संसार का उच्छेद हो जायेगा ।

[संवेदन अपरिसमाप्ति दोष का निरसन]

यह जो आपने कहा [पृ० २१४]-पदार्थों का प्रवाह अनादि और अनन्त होने से उन सभी का संवेदन मानने तो उस संवेदन का भी अन्त नहीं आयेगा . . इत्यादि-वह भी अयुक्त है, शास्त्रार्थों का जब अत्यन्त अभ्यास पढ़ जाता है तब जैसे एक साथ वे सभी एक ही ज्ञान में याद आ जाते हैं उसी

यदि-‘परस्पररागादिसंवेदने सरागः स्यात्’ इत्यादि-तदप्यसंगतम् । न हि परस्पररागादिसंवेदनात् रागादिभान् भवति, अन्यथा श्रोत्रियद्विजस्यापि स्वप्नज्ञानेन मद्यपानादिसंवेदनात् मद्यपानदोषः स्यात् । अथाप्यरसनेन्द्रियजं तत्त्वज्ञानमिति नाभ्यं दोषस्तहि सर्वज्ञज्ञानमपि नैन्द्रियजमिति कथमशुचिरसास्वाददोषस्तत्रासज्येत ? न च रागादिसंवेदनाद्वागीति लोकव्यवहारः, किन्त्वंगनाकामनाद्यभिलाष-स्वसंविदितस्याशिष्टव्यवहारकारिणः स्वात्मस्वभावस्योत्पत्तेः । न चासौ तत्रेति कथं स रागादिभान् ?

यदिपि-अथ शक्तिमुक्तत्वेन सर्वपदार्थवेदनम्..... इत्यादि-तदप्यच्चार । यथा उपलब्धिलक्षणप्राप्ते संनिहितदेशादावनुपलब्धेः ‘अपरमत्र नास्ति’ इति इदानींतनानामित्यतानिभ्रयः तथा सर्वज्ञस्यापि स्वशक्तिपरिच्छेदात्, अन्यथा घटादीनामपि क्वचित् प्रदेशोऽभावनिभ्रयेऽपरप्रकारासंभवात् सकलव्यवहारवि-लोपः स्यात् । ‘अथ यावदुपयोगिप्रधानपदार्थभातम्’ इत्याद्यपि अयुक्तम्, सकलपदार्थज्ञत्वप्रतिपादनात् ।

प्रकार सर्वज्ञान भी एक साथ अनादि-अनन्त पदार्थों को ग्रहण कर सकता है, अतः उसका अन्त नहीं आने की कोई आपत्ति नहीं है । यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो आप भूत-भावि-वर्तमान-सूक्ष्म-स्थूल पदार्थों को ग्रहण करने वाले वैदिक विधिवाक्यजन्य ज्ञान की परिसमाप्ति कहाँ से मानेंगे । अगर कहेंगे कि हम उस को अपरिसमाप्त (यानी अपूर्ण) ही मानते हैं-तब तो “प्रेरणावाक्य भूत-भावि-अविष्य सभी पदार्थों का बोधक है” इत्यादि जो आप का सिद्धान्तवचन है वह अर्थशून्य प्रलाप हो जायगा ।

[परकीयरागसंवेदन से सरागता नहीं आपन्न होती]

यह जो कहा है-अन्य की आत्मा में अन्तर्गत रागादि का संवेदन मानने पर सर्वज्ञ में सरागिता आपन्न होगी-वह तो असंगत है । कोई भी पुरुष अन्यव्यक्ति अन्तर्गत रागादि के संवेदन से सरागी नहीं माना जाता । यदि उसे भी सरागी माना जायेगा तो श्रोत्रिय ब्राह्मण को स्वप्नावस्था में अपने ज्ञान से जब मद्यपान का संवेदन कदाचित् होगा तो उसे मद्यपान का दोष अवश्य लगेगा । यहाँ बचाव करें कि-वह मद्यपानसंवेदन रसनेन्द्रियजन्य न होने से कोई दोष नहीं है, तो सर्वज्ञ का भी परकीयरागादिसंवेदन इन्द्रियजन्य नहीं है तो कैसे आप सर्वज्ञज्ञान में अशुचिरस के आस्वाद की आपत्ति दे रहे हैं ? लोक में रागादि के संवेदन मात्र से ‘यह सरागी है’ ऐसा व्यवहार नहीं होता, किन्तु स्त्री की कामना आदि अनिलाषा से जो स्वानुभवसिद्ध है तथा जिसके कारण अशिष्ट व्यवहार में प्रवृत्ति हो जाती है ऐसा जो अपना (कुत्सित) आत्मीय स्वभाव है वही सभी पुरुष में ‘सरागिता’ व्यवहार प्रयोजक है । सर्वज्ञ पुरुष का ऐसा कुत्सित स्वभाव न होने के कारण वह कैसे सरागी होगा ?

[पदार्थ-इच्छा का अवधारण सुलभ है]

यह जो कहा है [पृ० २१४]-यदि सर्वज्ञ सकलज्ञानशक्ति युक्त होने से सभी पदार्थों को जान लेता है.....इत्यादि-वह भी सुन्दर नहीं है । जैसे निकटवर्ती देश आदि में उपलब्ध के योग्य होते हुये भी जो पदार्थ उपलब्ध नहीं होते तब “यहाँ और कुछ नहीं है (इतना ही है)” ऐसा इच्छा-सूचक निश्चय वर्तमान युग के मानवों को भी होता है उसी प्रकार सर्वज्ञ भी अपनी शक्ति का निर्णय कर सकता है । यदि आप इस प्रकार नहीं मानेंगे तो घटाभाव आदि सर्वव्यवहार सर्वथा विलुप्त हो जायेंगे । कारण, किसी भी प्रदेश में घटाभाव के निर्णय में एक मात्र योग्यानुपलब्धि ही उपाय है, -[जिसका आप तो अपलाप कर रहे हैं] और तो कोई उपाय घटाभाव का निर्णायक है नहीं । यह भी जो आपने कहा है [पृ० २१५]-सर्वज्ञ अगर जितने उपयुक्त पदार्थसमूह है उतने को जानेगा....

अत एव—‘ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञः स्यादसति प्रतिबन्धरि ।

सत्येष दाह्ये न ह्यग्निः क्वचिद् दृष्टो न दाहकः ॥ []

इत्यत्र यदुक्त—‘किं सर्वज्ञत्वाद् अथ किञ्चिज्ज्ञत्वाद् इति, नोभययापि हेतुः । यदि तावत् सर्वज्ञत्वादिति हेत्वर्थः परिकल्प्यते तदा प्रतिज्ञार्थकदेशो हेतुरसिद्ध एव, कथं हि तदेष साध्यं तदेष हेतुः ? अथ ज्ञत्वमात्रं हेतुस्तदाऽनैकान्तिकः, ज्ञत्वमात्रस्य किञ्चिज्ज्ञत्वेनाऽप्यविरोधात्’ इति—तदपि निरस्तम्, ‘सामान्येन सर्वज्ञत्वात्’ इत्यस्य हेतुत्वात् ‘विशेषेण तज्ज्ञत्व’स्य साध्यत्वात् । सामान्य-विशेषयोश्च भेदस्य कथंचित् प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् सामान्येन सर्वज्ञत्वस्य चानुमानव्यवहारिणं प्रति साधितत्वात् ।

एतेन ‘सूक्ष्माऽन्तरितद्वारार्थाः कस्यचित् प्रत्यक्षाः प्रमेयत्वात्’ इत्यत्र प्रयोगे प्रमेयत्वहेतोर्यद् दूषणमुपन्यस्तं पूर्वपक्षवादिना, तदपि निरस्तम् सर्वसूक्ष्मान्तरितपदार्थानां व्याप्तिप्रसाधकेनानुमानप्रमाणेन धेकेन सामान्यतः प्रमेयत्वस्य प्रसाधितत्वात् । यच्च ‘प्रधानपदार्थपरिज्ञानं न सकलपदार्थज्ञानमन्तरेण संभवति’ इति—तत् सर्वज्ञवचनामूलवात्त्वादसंभवो भवतोऽपि कथंचित् संपन्न इति लक्ष्यते । तथाहि तद्वचः—“जे एगं जान्हू”... [आचारांग-१-३-४-१२२] इत्यादि ।

इत्यादि—वह भी अयुक्त है, क्योंकि हम सर्वज्ञ को कुछ एक पदार्थसमूह के ज्ञाता नहीं किन्तु सर्वपदार्थों का ज्ञाता मानते हैं ।

[सर्वज्ञत्वादि हेत्वर्थपरिकल्पनाओं का निरसन]

सर्वज्ञसाधकयुक्तिप्रदिपादक एक प्राचीन उक्ति है जिसमें कहना यह है कि—जो ज्ञस्वभाव है वह प्रतिबन्धक न होने पर सर्वज्ञेय के विषय में अज्ञ कैसे रहेगा ? अग्नि है और उसका कोई दाह्य पदार्थ भी है तो अग्नि उसका दाह न करे ऐसा कही भी नहीं देखा गया ।—इस उक्ति के उपर जो किसी ने आपल्य प्रदर्शित किया है वह भी पूर्वोक्त निवेदन से निरस्त हो जाता है । पूर्वपक्षी उस उक्ति पर यह कहना चाहता है कि—“प्रतिबन्ध के अभाव में सकलज्ञेय के ज्ञाता की सिद्धि में क्या हेतु है—सर्वज्ञत्व अथवा अल्पज्ञता ? दोनों में से एक भी हेतु नहीं हो सकता । जैसे यदि सर्वज्ञत्व को हेतु करेंगे तो वही प्रतिज्ञात अर्थ का एक देश होने से हेतु ही असिद्ध हो जायेगा । जो साध्य है उसी को हेतु भी किया जाय यह कैसा ? यदि केवल ज्ञत्व को हेतु किया जाय तो किञ्चिज्ज्ञत्व के साथ उसका विरोध न होने से ज्ञत्व हेतु अनैकान्तिक हो जायेगा ।”—यह पूर्वपक्षी का निवेदन इसलिये निरस्त हो जाता है कि साध्य और हेतु में कोई ऐक्य है नहीं—हेतु ‘सामान्यतः सर्वज्ञता’ रूप है और साध्य ‘विशेषतः सर्वज्ञता’ रूप है । यह भी आगे दिखाया जायेगा कि सामान्य और विशेष में कथंचित् भेद भी होता है । हेतु ‘सामान्यतः सर्वज्ञत्व’ असिद्ध नहीं है क्योंकि ‘सर्वमनेकान्तरूपम्’ इत्यादि रूप से पहले सामान्यतः सर्वज्ञता को अनुमान से व्यवहार करने वालों के प्रति सिद्ध किया गया है ।

[सर्वज्ञतासाधक प्रमेयत्व हेतु में उपन्यस्त दोष का निरसन]

पूर्वपक्षवादी ने—‘सूक्ष्म, व्यवहित एव दूरस्थ पदार्थ किसी के प्रत्यक्ष का विषय है क्योंकि प्रमेय है’—इस [पृ० १८३] प्रयोग में जो प्रमेयत्व हेतु के ऊपर तीन विकल्पों से [पृ० १८४] दोषारोपण किया है—वह भी उपरोक्त चर्चा से निरस्त हो जाता है । कारण, सकल सूक्ष्मव्यवहित पदार्थ व्याप्ति-

तन्मतानुसारिभिः पदार्थाद्यैरप्यमर्थो न्यगादि-

एको भावस्तत्त्वतो येन दृष्टः, सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।

सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टाः, एको भावस्तत्त्वतस्तेन दृष्टः ॥ []

अस्यायमर्थः-न ह्यसर्वविदा कश्चिदेकोऽपि पदार्थस्तत्त्वतो दृष्टुं शक्यः, एकस्यापि पदार्थस्यानु-
गतव्यावृत्तपदमद्वारेण साक्षात् पारंपर्येण वा सर्वपदार्थसम्बन्धस्वभावत्वात् । तत्स्वभावाज्जेनेन च तस्याऽ-
वेदनमेव परमार्थतः, ततस्तज्ज्ञानं स्वप्रतिभासमेव वेत्तीति तार्थो विदितः स्यात्, केवलं तत्राभिमान-
मात्रमेव लोकस्य ।

अथ संबन्धित्वभावता पदार्थस्य स्वरूपमेव न भवति, अथ केवलं प्रत्यक्षप्रतीतं संनिहितमात्रं स
एव वस्तुस्वभावः, संबन्धिता तु तत्र परिकल्पितेव पदार्थान्तरदर्शनसंभवतया । तथा चोक्तम्-

निष्पत्तेरपराधीनमपि कार्यं स्वहेतुना । संबध्यते कल्पनया किमकार्यं कथंचन ॥ [प्र. वा. २-२६]

सावक तर्क सन्नक प्रमाण के विषयभूत होने से अथवा 'सर्वमनेकान्तात्मकम्' इत्यादि कोई एक अनुमान
प्रमाण के विषयभूत होने से सकल पदार्थों में प्रमाणविषयत्वरूप प्रमेयत्व सामान्यतः सिद्ध हो जाता
है । तात्पर्य यह है कि जब तर्क प्रमाण से सकल पदार्थों की किसी एक वाच्यत्वादि धर्म के साथ
अभिप्राति सिद्ध की जाती है अथवा अनुमान प्रमाण से सकल पदार्थों में किसी एक धर्म का साधन
किया जाता है तब सकलपदार्थों उस तर्क प्रमाण या अनुमान प्रमाण के विषय तो बन ही जाते हैं,
इस प्रकार उनमें सामान्यतः प्रमाणविषयत्वरूप प्रमेयत्व की सिद्धि निर्वाह हो जाती है ।

अब जो आपने कहा है [पृ० २१५]-सकल पदार्थों को जाने बिना मुख्य-मुख्य पदार्थों का
ज्ञान सम्व नही है-इससे तो ऐसा लगता है कि आप को भी सर्वज्ञ के वचनामृत का आंशिक रसा-
स्वाद किसी प्रकार उपलब्ध हो गया है । तात्पर्य, हमारे दृष्ट का ही आप अनुवाद कर बैठे हैं ।
जैसे कि यह एक सर्वज्ञवचन आचारामभूषण में उपलब्ध है-"जो एक को जान लेता है वह सभी को
जान लेता है" । अर्थात् परिपूर्ण अज्ञो से जो एक पदार्थ जानता है वही परिपूर्ण अज्ञो से सर्व पदार्थों
को भी जान पाता है ।

[एक भाव के पूर्णदर्शन से सर्वज्ञता]

केवल सर्वज्ञ का वचन ही उक्त विषय में उपलब्ध नहीं है किन्तु सर्वज्ञमतानुयायी पूर्व-
चार्यों ने भी इस अर्थ का प्रतिपादन करते हुए कहा है-"जिसने किसी एक ही भाव को तत्त्वतः जान
लिया है, वही सकल भाव को सर्वथा=सर्वाक्ष में देखने वाला है । जिसने सर्वाक्ष में सकल भाव को
देख लिया है वही तत्त्वतः एक भाव को देखने वाला है ।"-इसका तात्पर्यार्थ यह है कि जो असर्वज्ञ है
वह किसी एक भी पदार्थ को तत्त्वतः देखने में समर्थ नहीं है । कारण, अनुगत और व्यावृत्त धर्म द्वारा
साक्षात् अथवा परम्परा से एक पदार्थ भी सर्व पदार्थों के साथ सम्बन्ध रखने के स्वभाव वाला होता
है । जब तक इस स्वभाव का संवेदन न हो तब तक परमार्थ से देखा जाय तो उस पदार्थ का संवेदन
ही नहीं हुआ है । तो फलित यह हुआ कि उस पदार्थ का ज्ञान केवल अपना प्रतिभासमात्ररूप ही है,
वास्तविक सर्वाक्ष में पदार्थों का वेदन उसमें नहीं है । फिर भी लोगो को यह जो अनुभव होता है
कि "मैंने इस वस्तु को जान लिया है" वह केवल उनका अभिमान ही है ।

इति-तदयुक्तम्, एवं हि परिकल्प्यमाने स्वरूपमात्रसंवेदनात् अद्वैतमेव प्राप्तम्, ततः सर्वपदार्थाभावे व्यवहाराभावः । अथ व्यवहारोच्छेदभयम् पदार्थसद्भावोऽभ्युपगम्यते तर्हि सर्वपदार्थसंबन्धिताऽपि साक्षात् पारम्पर्येण च पदार्थस्वभावोऽभ्युपगन्तव्यः, अन्यथा साक्षात् पारम्पर्येण वाऽन्यपदार्थजन्य-जनकतालक्षणसंबन्धिताऽनभ्युपगमे तद्व्यावृत्त्यनुगतिसंबन्धिताऽनभ्युपगमे च पदार्थस्वरूपस्याप्यभावः । तत्पदार्थपरिज्ञाने च तद्विशेषणभूता तत्संबन्धिताऽपि ज्ञातैव, अन्यथा तस्य तत्परिज्ञानमेव न स्यात् । तत्परिज्ञाने च सकलपदार्थपरिज्ञानमस्मदादीनामनुमानतः, सर्वज्ञस्य यः साक्षात् तज्ज्ञानेन सकलपदार्थज्ञानम् ।

लोकसु प्रत्यक्षेण कथंचित् कस्यचित् प्रतिपत्ता । तथाहि-धूमस्याप्यग्निजन्यतया प्रतिपत्तौ बाष्पादिव्यावृत्तधूमस्वरूपप्रतिपत्तिः, अन्यथा व्यवहाराभावः । तथा नीलादिप्रतिभासस्य बाह्यार्थसंबन्धितयाऽप्रतिपत्तौ बाह्यार्थाऽप्रतिपत्तिरेव स्यात् । तस्मात् संबन्धितयैव पदार्थस्वरूपप्रतिपत्तिः, तच्च संबन्धित्वं प्रमेयमनुमानेन प्रतीयतेऽभ्यासदशायामस्मदादिभिः, यत्र क्षयोपशमलक्षणोऽभ्यासस्तत्र तस्य प्रत्यक्षतोऽपि प्रतिपत्तिरिति कथं न प्रधानभूतपदार्थवेदने सकलपदार्थवेदनम्, एकवेदनेऽपि सकलवेदनस्य प्रतिपादितत्वात् ?

[पदार्थों में अन्योन्यसंबन्धिता परिकल्पित नहीं हैं]

यदि यह जका की जाय-सर्वपदार्थसंबन्धितारूप स्वभाव यह पदार्थ का तात्त्विक स्वरूप ही नहीं है, जो केवल सनिहित हो और प्रत्यक्ष से प्रतीत हो वही वस्तु का स्वभाव होता है । सबधिता तो काल्पनिक है, जब अन्य कोई वस्तु का दर्शन होता है तो उसके साथ संबन्ध की समावना मात्र से संबधिता की कल्पना की जाती है । जैसे कि कहा गया है-“कार्य अपनी उत्पत्ति के बाद स्वतन्त्र होता है । फिर भी उस कार्य का अपने कारण के साथ साथ किसी प्रकार कल्पना के द्वारा-सवध जोड़ दिया जाता है । किन्तु जो अकार्य है उसका किसी भी प्रकार से अन्य के साथ सवध नहीं होता ।” [प्रमाणवात्तिक २-२६] इस उक्ति से यह फलित होता है कि कार्य-कारण सम्बन्ध भी-काल्पनिक है ।-यह शंका ठीक नहीं है । क्योंकि ऐसा मानने पर ज्ञान का अर्थ के साथ भी सवधाभाव हो जाने पर ज्ञान में केवल अपने स्वरूपमात्र का संवेदन ही शेष रह जायेगा तो विज्ञानाद्वैतवाद का साम्राज्य फैल जायेगा और उससे सकल पदार्थ का अभाव सिद्ध होने से उन पदार्थों का सभी व्यवहार विलुप्त हो जायेगा । यदि व्यवहार के उच्छेद भय से पदार्थों का अस्तित्व मानने से सभी पदार्थों का साक्षात् अथवा परम्परा से अन्योन्य सवध भी सिद्ध होने से उसको भी साक्षात् अथवा परम्परा से वस्तुस्वरूप ही मानना होगा । यदि आप साक्षात् अथवा परम्परा से अन्यपदार्थों के साथ जन्यजनकभाव-स्वरूप संबध का अस्वीकार करेंगे, तथा अन्यपदार्थों के साथ अनुवृत्ति और व्यावृत्ति रूप सवध का भी अस्वीकार करेंगे तो पदार्थ का उस सवध को छोड़ कर अन्य कोई स्वरूप ही न होने से वस्तु में स्वरूप का अभाव ही प्रसक्त होगा । यदि पदार्थ का परिज्ञान मानना ही है तो पदार्थस्वरूप में विशेषणरूप से अन्तर्भूत अन्यपदार्थसंबधिता का भान मानना ही होगा, उसके बिना पदार्थ का ही भान नहीं हो सकेगा । जब सकलपदार्थसंबधिता का उक्त रीति से भान स्वीकारना है तो अब यह कहा जा सकता है कि हम लोगों को सकलपदार्थों का ज्ञान अनुमान से हो सकता है और सर्वज्ञ को साक्षात् सकलपदार्थसंबधिता का ज्ञान होने से सर्वपदार्थ का ज्ञान सिद्ध होता है । --

विकल्पाभावेऽपि मन्त्राविष्टकुमारिकादिवचनवत् नित्यसमाहितस्यापि वचनसंभवाद् 'विकल्पाभावे कथं वचनं'.....इत्यादि निरस्तम् । दृश्यते चात्यन्ताभ्यस्ते विषये व्यवहारिणां विकल्पनमन्तरेणापि वचनप्रवृत्तिरिति कथं ततः सर्वज्ञस्य द्वायस्थिकज्ञानाऽऽसम्भजनं युक्तम् ? यदप्युक्तम् अतीतादेरसत्त्वात् कथं तज्ज्ञानेन ग्रहणम्, ग्रहणे वाऽसदर्थग्राहित्वात् तज्ज्ञानवान् भ्रान्तः स्याद्'.....इत्यादि-तदप्युक्तम् । यतः किमतीतादेरतीतादिकालसंबन्धित्वेनाऽसत्त्वम् ? उत तज्ज्ञानकालसंबन्धित्वेन ? यद्यतीतादिकालसंबन्धित्वेनेति पक्षः, स न युक्तः, वर्तमानकालसंबन्धित्वेन वर्तमानस्येव तत्कालसंबन्धित्वेनातीतादेरपि सत्त्वसंभवात् ।

अथातीतादेः कालस्याभावात् तत्संबन्धिनाऽप्यभावः, तदसत्त्वं च प्रतिपादितं पूर्वपक्षवादिनाऽनवस्थेतरताभ्यादिवदोषप्रतिपादनेन ।-सत्यम्, प्रतिपादितं न च सम्यक् । तथाहि-नास्माभिरपरातीता-

[लौकिक प्रत्यक्ष से कतिपय अर्थ ग्रहण]

सभी लोगो को प्रत्यक्ष से सर्वार्थग्रहण नहीं होता, फिर भी किसी प्रकार कुछ एक अर्थों का ग्रहण होता है । जैसे-‘यह बाष्पपटल नहीं है किन्तु धूम ही है’ ऐसा धूमस्वरूप का बोध सभी होता है जब अग्नि से उसकी उत्पत्ति का भान हो । ऐसा नहीं मानेंगे तो बाष्पभित्तरूप से धूमस्वरूप का निर्णय न होने से धूमादि का निश्चय व्यवहार नहीं हो सकेगा । नीलादिविषयक जो प्रतिभास होता है उसमें यदि बाह्यार्थनीलादि के सबध का ग्रहण नहीं होगा तो बाह्यार्थ की प्रतीति ही विक्षुब्ध हो जायेगी । इससे यह फलित होता है कि पदार्थ के स्वरूप का बोध एक या दूसरे रूप से अन्यसवधिता-गमित ही होता है । यह सवधितारूप जो प्रमेय है उसकी प्रतीति अभ्यासकाल में हम लोगो को अनुमान से होती है । जब अभ्यास परिपक्व हो जाता है अर्थात् क्षयोपशम खुल जाता है तब प्रत्यक्ष से भी अन्यसवधिता की प्रतीति हो जाती है । इस स्थिति में सर्वज्ञ को जब मुख्य मुख्य कुछ पदार्थों का वेदन मानने जायेगे तो सर्वपदार्थ का तत्सवधितया वेदन क्यों नहीं सिद्ध होगा, जब कि पूर्वाचार्य की उक्ति द्वारा एक वस्तु के पूर्ण वेदन में सर्ववस्तु के वेदन का प्रतिपादन हम कर चुके हैं । [पृ० २५९]

[नित्यसमाधिदशा में भी वचनोच्चारसंभव]

यह जो आपने कहा था [पृ० २१५] समाधिदशा में विकल्प होता नहीं तो विकल्पाभाव में वचन प्रयोग कैसे होगा ?.. इत्यादि वह भी निरस्त हो जाता है क्योंकि मन्त्र के द्वारा सस्कृत बालिका आदि विकल्प के विरह में भी जैसे बोल देती है, उसी प्रकार नित्य समाधिगमन रहने पर भी वचन प्रयोग संभव है । यह भी देखा जाता है-जिस विषय में परिपक्व अभ्यास हो जाता है, उस विषय में बोलने के पहले कुछ भी विकल्प न करने पर भी व्यवहारी सज्जनों की वचनप्रवृत्ति हो जाती है । अतः विकल्प के द्वारा सर्वज्ञात्मा में आवृत्तावस्थाकालीन ज्ञान का प्रसंजन कैसे उचित कहा जाय ? यह जो आपने कहा है [पृ० २१५]-“अतीतादि वस्तु (या काल) तो असत् हो गये, अब ज्ञान से उसका ग्रहण कैसे होगा ? यदि ग्रहण होगा तो वह ज्ञान, असत्पदार्थग्राही होने से तथाभूत-ज्ञानवान् आत्मा भ्रान्तिवाला हो जायेगा ।”... इत्यादि, वह भी अयुक्त है । कारण यह है कि आप अतीत पदार्थ को क्या अतीतकालसवन्धि होने से असत् कहते हैं ? या अतीत वस्तु का ज्ञान जिन काल में किया जा रहा है उस (वर्तमान) काल का सबधी होने से ? यदि अतीतकालसवन्धि होने से अतीत वस्तु असत् होने का पक्ष माना जाय तो वह युक्त नहीं है । कारण, वर्तमान वस्तु जैसे वर्त-

दिकालसम्बन्धित्वादस्यातीतादित्वसम्पुपगम्यते येनाऽनवस्था स्यात् । नापि पदार्थानामतीतादित्वेन कालस्यातीतादित्वम् येनेतरेतराश्रयदोषः । किन्तु स्वरूपत एवातीतादिसमयस्यातीतादित्वम् । तथाहि-अनुभूतवर्तमानत्वः समयोऽतीत इत्युच्यते, अनुभविष्यद्वर्तमानत्वश्चाऽनागतः, तत्सम्बन्धित्वात् पदार्थस्याप्यतीतानागतत्वेऽविरुद्धे ।

अथ यथातीतादेः समयस्य स्वरूपेणैवातीतादित्वं तथा पदार्थानामपि तद्विषयतीति व्यर्थस्तदस्युपगमः-एतच्चात्यन्ताऽसगतम्, न ह्येकपदार्थधर्मस्तदन्यत्राप्यासञ्जयितुं युक्तः, अन्यथा निम्बादेस्तिकता गुडावाद्यस्यासञ्जनोया स्यात् । न च साऽत्रैव प्रत्यक्षसिद्धा इत्यन्यत्रासञ्जनेतद्विरोध इत्युत्तरम्, प्रकृतोऽप्यस्योत्तरस्य समानत्वात् । भवतु पदार्थधर्म एवातीतादित्वं तथापि नास्माकमस्युपगमक्षतिः, विशिष्टपदार्थपरिणामस्वैवातीतादिकालत्वेनेष्टे, “परिणाम-वर्तना-दिवि- (? विधि-) पराऽपरत्व”- [प्रथमरति-२१८] इत्याद्यागमात् । तथाहि-स्मरणविषयत्वं पदार्थस्यातीतत्वमुच्यते, अनुभवविषयत्वं वर्तमानत्वम्, स्मिरावस्थादर्शनासिगबलोत्पन्नमान-कालान्तरस्थाभ्यं पदार्थः-इत्यनुमानविषयत्वं भर्माऽनागतकालत्वमिति ।

मानकालसबन्धितया सत् होती है-असत् नहीं होती, उसी प्रकार अतीत वस्तु अतीतकालसबन्धीतया सत् ही होने का सम्भव है, असत् क्यों ?

[अतीतकाल का असत्त्व असिद्ध है]

यदि यह कहा जाय-“अतीतादि काल वर्तमान में न होने से अतीतकालसंबंधी वस्तु भी वर्तमान में नहीं है । अतीतकाल का असत्त्व तो पूर्वपक्षवादी ने अनवस्था और इतरेतराश्रय दोष के प्रतिपादन [पृ. २१७] द्वारा पहले ही घोषित किया है ।”-तो यह ठीक है कि, पूर्वपक्षी ने अतीतकाल के असत्त्व की घोषणा की है किन्तु वह सगत नहीं है । जैसे-हम लोग अन्य गन्थ अतीतकाल के सबन्ध से काल को अतीत नहीं मानते हैं जिससे अनवस्था को अवकाश मिले, तथा पदार्थों के अतीतत्वादि धर्म के आधार पर काल को अतीत नहीं मानते हैं जिससे अन्योन्याश्रय दोष अवसरप्राप्त हो सके । अतीतादि समय को हम अपने स्वरूप से ही अतीत मानते हैं । जैसे-जिस समय को वर्तमानता पर्याय प्राप्त हो चुका है वह समय अतीत कहलाता है । जिस समय को वर्तमानता पर्याय प्राप्त नहीं हुआ वह समय अनागत कहलाएगा । स्वरूपतः अतीत और अनागत काल के सम्बन्ध से अन्य पदार्थों को अतीत एवं अनागत मानने में कोई विरोध नहीं है ।

[पदार्थों में कालवत् स्वरूपतः अतीतत्वादि का असंभव]

शंका-अतीतादि समय में यदि स्वरूपतः अतीतत्वादि मानते हैं तो पदार्थों को भी स्वरूपतः अतीतादि मान लेने से अतीतकालादि की कल्पना व्यर्थ होगी ।

उत्तर-यह शंका अत्यन्त असगत है, जो एकपदार्थ का प्रसिद्ध धर्म है उस का दूसरे पदार्थ में प्रसजन करना उचित नहीं है । नहीं तो नीम आदि की कटुता का गुडादि द्रव्य में भी प्रसजन किया जा सकेगा । यह उत्तर भी ठीक नहीं है कि “कटुता धर्म नीम में प्रत्यक्षसिद्ध होने से गुडादि में उसका प्रसजन अशक्य है” क्योंकि ऐसा उत्तर कालपक्ष में भी समान ही है । काल में अतीतत्वादि धर्म सर्वजनप्रसिद्ध है अतः अन्यत्र उस का प्रसजन नहीं हो सकता ।

तेन यदुच्यते 'यदि स्वत एव कालस्यातीतादित्वं, पदार्थस्यापि तत् स्वत एव स्यात्' इति परेषां, तत् सिद्धं साधितम् । तदतीतादिकालस्य सत्त्वात् तत्कालसंबन्धित्वेनातीतादेः पदार्थस्यासत्त्वम्, वर्त्तमानकालसंबन्धित्वेन त्वतीतादेरसत्त्वप्रतिपादनेऽभिमतमेव प्रतिपादितं भवति, न ह्यतीतकालसंबन्धित्वसत्त्वमेवंतज्ज्ञानकालसंबन्धित्वमस्माभिरभ्युपगम्यते । न चेतत्कालसंबन्धित्वेनाऽसत्त्वे स्वकालसंबन्धित्वेनाऽप्यतीतादेरसत्त्वं भवति, अन्यथेतत्कालसंबन्धित्वस्याप्यतीतादिकालसंबन्धित्वेनाऽसत्त्वाद् सर्वाभावः स्यादिति सकलव्यवहारोच्छेदः ।

अथापि स्यात्-भवत्त्वतीतादेः सत्त्वम् तथापि सर्वज्ञज्ञाने न तस्य प्रतिभासः तज्ज्ञानकाले तस्याऽसंनिहितत्वाद्, संनिधाने वा तज्ज्ञानावभासिन इव वर्त्तमानकालसम्बन्धिनोऽतीतादेरपि वर्त्तमानकालसम्बन्धित्वप्राप्तेः । न हि वर्त्तमानस्यापि संनिहितत्वेन तत्कालज्ञानप्रतिभासित्वं भुक्त्वाऽप्यद् वर्त्तमानकालसम्बन्धित्वम्, एवमतीतादेस्तज्ज्ञानावभासित्वे वर्त्तमानत्वमेवेति वर्त्तमानमात्रपदार्थज्ञानवानस्मदाविवक्ष्य सर्वज्ञः स्यात् । किं न, अतीतादेस्तज्ज्ञानकालेऽसंनिहितत्वेन तज्ज्ञानेऽप्रतिभासः, प्रतिभासे वा स्वज्ञानसंबन्धित्वेन तस्य ग्रहणात् तज्ज्ञानस्य विपरीतत्वातिरूपताप्रसक्तिः ।

दूसरी बात यह है कि यदि अतीतत्वादि को पदार्थ बर्न ही मान लिया जाय तो हमारे जैन मत मे कोई हानि नही है क्योंकि हमारा इष्ट यही है कि अतीतादि काल यह एक प्रकार से पदार्थों का विशिष्ट परिणामरूप ही है । हमारे प्रश्नमरति शास्त्र मे कहा भी है-"परिणाम, वर्त्तना, विधि और परापरत्व ये सब वस्तु के बर्नरूप हैं जिस को काल कहा जाता है" यह इस प्रकार-पदार्थ मे 'स्मृति-विषयता' यही अतीतत्व है, 'अनुभवविषयता' यह वर्त्तमानत्व है, तथा पदार्थ मे जो स्थिर अवस्था का दर्शन होता है उस को लिंग बना कर 'यह पदार्थ कालान्तरस्थायी है' इस प्रकार जो अनुमान उत्पन्न किया जाता है, ऐसे अनुमान की विषयतारूप बर्न ही पदार्थगत अनागतकालता है ।

[पदार्थों में स्वतः अतीतादि का भी संभव]

परवादी ने यह जो कहा है-काल का अतीतत्वादि यदि स्वत हो सकता है तो पदार्थों का भी अतीतत्वादि स्वत हो सकता है [पृ० २१८]-यह तो जो हमारे मत मे चिर सिद्ध है उसी का साधन है । निष्कर्ष-अतीतादि काल का सत्त्व अबाधित होने से अतीतादिकालसवधितया अतीतादि पदार्थों का असत्त्व भी निर्वाध है । यदि अतीतादि वस्तु को वर्त्तमानकालसवधितया असत् कहा जाय तो यह भी हमारे इष्ट का ही प्रतिपादन है । अतः पूर्वोक्त दूसरा विकल्प इष्ट सिद्धि से ही निराकृत हो जाता है । क्योंकि अतीतकालसवधित्वरूप से सत्त्व और उसका ज्ञान जिस काल मे हो रहा है तत्कालसवधित्व, इन दोनों को हम एकरूप नही मानते हैं । यहाँ अवश्य आप को ध्यान देना चाहिये कि वर्त्तमानकालसवधितया जो असत् है वह स्वकाल (अतीतादि) सवधितया भी असत् नही हो जाता । अन्यथा, वर्त्तमानकालसवधितया भी अतीतादिकालसवधितया असत् हो जायेगी तो वर्त्तमानकालसवधी सकल पदार्थ भी असत् हो जाने से सभी प्रकार के सत् व्यवहार का उच्छेद ही हो जायेगा । इस से यह भी फलित हो जाता है कि अतीतादिविषयक सर्वज्ञज्ञान असत् नही है ।

[सर्वज्ञज्ञान में अतीतादि का प्रतिभास अशक्य-शंका]

अगर आप शका करे—

अतीतादि काल की सत्ता किसी प्रकार सिद्ध भसे हो फिर भी सर्वज्ञ के ज्ञान मे उसका प्रति-

एतदसंबद्धम्-यतो यथाऽस्मदादीनामसंनिहितकालोऽप्यर्थः सत्यस्वप्नज्ञाने प्रतिभाति, न चाऽसं-
निहितस्य तस्यातीतादिकालसंबन्धिनो वर्त्तमानकालसम्बन्धित्वम्, नाऽपि स्वकालसंबन्धित्वेन सत्यस्व-
प्नज्ञाने तस्य प्रतिभासनात् तद्ग्राह्यो ज्ञानस्य विपरीतव्याप्तिरिवम् । यत्र ह्यन्यदेशकालोऽर्थोऽन्यदेश-
कालसंबन्धित्वेन प्रतिभाति सा विपरीतव्याप्तिः । अत्र स्वतीतादिकालसंबन्धी अतीतादिकालसंबन्धित्वेनैव
प्रतिभातीति न तद्विप्रतिभासिनोऽर्थस्य तत्कालसंबन्धित्वेन वर्त्तमानत्वम्, नापि तद्ग्राह्यो विज्ञानस्य
विपरीतव्याप्तिरिवम्-तथा सर्वज्ञज्ञानेऽपि यदा यदातीतादिकालोऽर्थोऽतीतादिकालसंबन्धित्वेन प्रतिभाति
तदा कथं तस्यार्थस्य वर्त्तमानकालसंबन्धित्वम् ? कथं वा तज्ज्ञानस्य विपरीतव्याप्तिरिति ?

यथा वा विशिष्टमन्त्रसंस्कृतचसुषामंगुष्ठादिनिरीक्षणेनान्यदेशा अपि बौरादयो गृह्यभाषा न
तद्देशा भवन्ति, नापि तज्ज्ञानं तद्देशादिसंबन्धित्वमनुभवति, तथा सर्वविद्विज्ञानमप्यसंनिहितकालं यथार्थ-

भास मानना अनुचित है । कारण, ज्ञान काल में अतीतादि वस्तु संनिहित नहीं है । अथवा यदि उसे
संनिहित मानेंगे तो अन्य पदार्थ जैसे तत्कालज्ञानावभासी होने से वर्त्तमानकालसंबन्धी होते हैं उसी
प्रकार अतीतादि पदार्थ भी तत्कालज्ञानावभासी मानने पर वर्त्तमानकाल के संबन्धी भी मानने होंगे जो
सिद्धान्तविरुद्ध है । वर्त्तमान पदार्थों में जो वर्त्तमानकालसंबन्धिता मानी जाती हैं उसका अर्थ यही है
कि वे पदार्थ संनिहित होने के कारण वर्त्तमानकालीनज्ञान में अवभासी हैं, इससे अन्य उसका कोई अर्थ
सगत नहीं है । यदि अतीतादि पदार्थों को भी वर्त्तमानकालीनज्ञानावभासी मानेंगे तो उन्हें वर्त्तमान
ही मानना होगा । इस का सार यह निकलेगा कि सर्वज्ञ केवल वर्त्तमानकालीनपदार्थों को ही जानता
है, फिर तो वह हम लोगों के तुल्य हो जाने से सर्वज्ञ ही नहीं रहेगा । दूसरा यह भी कह सकते हैं कि-
अतीतादि के ज्ञान काल में अतीत पदार्थ संनिहित न हो सकने के कारण उस ज्ञान में उसका प्रतिभास
ही शक्य नहीं, अगर शक्य हो तो उस ज्ञान में अन्यथाव्याप्ति यानी भ्रमत्व दोष की आपत्ति होगी,
कारण, स्वज्ञान यानी वर्त्तमानकालज्ञान के सबधिरूप में अतीतादि का ग्रहण हो रहा है । तात्पर्य यह है
कि अतीतादि का ग्रहण अतीतकालसंबधिरूप में होना चाहिए उसके बजाय वर्त्तमानकालसंबधिरूप में
जब माना जाता है तो वह भ्रमज्ञान ही कहा जायेगा ।

[अतीतादि काल के प्रतिभास की उपपत्ति]

उपरोक्त शका सबधशून्य है । कारण,

हम लोगों को जो अर्थ इस काल में असंनिहित है उसका भी सच्चे स्वप्नज्ञान में प्रतिभास
होता है । वह अर्थ तो अनागततादिकालसंबन्ध होने के कारण असंनिहित होने से वर्त्तमानकालसंबन्धी
किसी भी प्रकार नहीं होता, तथा स्वकीय अनागततादि काल के सम्बन्धीरूप से ही वह सच्चे स्वप्नज्ञान
में भासित होता है अतः उस अनागतार्थग्राही ज्ञान विपरीतव्याप्ति (=भ्रम) रूप भी नहीं होता । भ्रम-
रूप ज्ञान वहाँ होता है जहाँ किसी एक देश-कालवर्त्ती अर्थ का अन्यदेश कालसंबन्धीरूप से प्रतिभास
होता है । यहाँ स्वप्न ज्ञान में तो जो अतीतादिकालसंबन्धि अर्थ है उसका अतीतादिकालसंबन्धिरूप से
ही ग्रहण होता है, अतः इस ज्ञान में प्रतिभासमान अर्थ का ज्ञानकालसंबन्धिता के द्वारा वर्त्तमानत्व
आपन्न नहीं होता और इसी लिये अतीतार्थग्राही सच्चा स्वप्नज्ञान विपरीतव्याप्तिरूप भी नहीं हो
सकता । ठीक उसी प्रकार सर्वज्ञज्ञान में भी जब अतीतादिकालसंबन्धी अर्थ अतीतादिकालसंबन्धितया
भासित होता है तो उस अर्थ में किस प्रकार वर्त्तमानकालसंबन्धिता का आपादन किया जा सकता है ?
और उस ज्ञान को विपरीतव्याप्तिरूप भी कैसे कहा जाय ?

मवभासयति स्वात्मना तत्कालसंबन्धितवचननुभववपि तदा को विरोधः ? कथं वा तस्यातीतादेरर्थस्य तज्ज्ञानकालत्वमिति ? न च सत्यस्वप्नज्ञानेऽप्यतीताद्यर्थप्रतिभासे समानमेव दूषणमिति न तद्दृष्टान्त-द्वारेण सर्वज्ञज्ञानमतीताद्यर्थग्राहकं व्यवस्थापयितुं युक्तम् इति वक्तुं युक्तम्, अविस्मयवादनतोऽपि ज्ञानस्य विसंवादविषये विप्रतिपत्त्यन्युपगमे स्वसंबन्धनमात्रेऽपि विप्रतिपत्तिसङ्गात् अतिसूक्ष्मेक्षिकया तस्यापि तत्स्वरूपत्वाऽसंभवात् सर्वशून्यताप्रसंगात्, तल्लिखेष्वप्यत्र प्रतिपाद्यिष्यमाणत्वात् । अतो न युक्तमुक्तम् 'अथ प्रतिपाद्यापेक्षया' इत्यादि..... 'न भ्रान्तज्ञानवान् सर्वज्ञः कल्पयितुं युक्तः' इति पयन्तम् ।

यद्युक्तम्—'अथवा सर्वज्ञस्तथाप्यसौ तत्कालेऽप्यसर्वज्ञातुं न शक्यते'....इत्यादि, तदप्य-संगतम्—यतो यथा सकलशास्त्रार्थाऽपरिज्ञानेऽपि व्यवहारिणा 'सकलशास्त्रज्ञः' इति कश्चित् पुरुषो निश्ची-यते तथा सकलपदार्थाऽपरिज्ञानेऽपि यदि केनचित् कश्चित् सर्वज्ञत्वेन निश्चीयते तदा को विरोधः ? युक्तं चेत्, अन्यथा युष्माभिरपि सकलवेदार्थाऽपरिज्ञाने कथं जैमिनिरन्यो वा वेदार्थज्ञत्वेन निश्चीयते ? तदनिश्चये च कथं तद्व्याख्यातार्थानुसरणादग्निहोत्रादायनुष्ठाने प्रवृत्तिः ? इति यत्किञ्चिदेतत् "सर्वज्ञो-ऽयमिति ह्येतत्" इत्यादि ।

[सर्वज्ञज्ञान में अतीतकालसंबन्धिता की अनापत्ति]

सर्वज्ञज्ञान मे असनिहित अर्थ के प्रतिभास की निर्दोषता मे अन्य भी एक उदाहरण है—जैसे कितने ही मन्त्रवेत्ता मन्त्र से अपने नेत्र का परिष्कार करके अपने हस्त के अंगूठे के नखों मे अन्य-देशगत चौरादि को साक्षात् देख लेते हैं, वे चौरादि उस मन्त्रवेत्ता के देश मे सनिहित नहीं होते, उस वक्त मन्त्रवेत्ता का ज्ञान भी चौरादि देश सबन्धी नहीं होता फिर भी चौरादि का ज्ञान होता है । ठीक उसी प्रकार, सर्वज्ञ का ज्ञान स्वयं अतीतादि अर्थकाल का सबन्धी न होने पर भी असनिहित अतीतादि अर्थ का अवभासक हो सकता है—इसमे कौनसा विरोध है ? एवं उस अतीतादि अर्थ का अन्य काल मे ज्ञान मे अवभास होने मात्र से अतीतादि अर्थ ज्ञानकालसबन्धी भी कैसे हो जायेगा ? यह कहना उचित नहीं है कि—“सत्यस्वप्न ज्ञान मे भी हम अतीत अर्थ का प्रतिभास ठीक नहीं मानते, अतः वहाँ भी अतीत अर्थ के प्रतिभास मे वे सब दूषण तुल्य हैं जो सर्वज्ञज्ञान मे हमने दिया है । अतः सत्य-स्वप्नज्ञान के दृष्टान्त से सर्वज्ञज्ञान मे अतीतार्थावभासकत्व का समर्थन अनुचित है”—यह कहना इस-लिये अनुचित है कि जिस ज्ञान मे कोई विसवाद ही नहीं है उस ज्ञान मे विसवाद का आरोप करके उस विषय मे विवाद खड़ा करने पर अपने सभी सवेदनो मे वैसे विवाद की समावना हो सकेगी । फिर उसका अति सूक्ष्म आलोचन करने द्वारा कहा जा सकेगा कि हम लोगो के भी सभी सवेदन मे तत्तद् अर्थग्रहण स्वरूपत्व का सम्भव नहीं है—परिणाम यह आयेगा कि किसी भी सवेदन से किसी भी अर्थ की निर्विवाद सिद्धि असम्भव हो जाने से किसी भी पदार्थ की निर्विषय सत्ता सिद्ध न होने पर शून्यवाद घुस जायेगा । शून्यवाद का स्वीकार नितान्त अनुचित है यह हम आये दिखाने वाले हैं । इस पूरे कथन का आशय यह है कि आपने जो अतीतादि के सबध मे पहले ऐसा कहा था “प्रतिपाद्य की अपेक्षा अतीतत्वादि का अभाव मानना ठीक नहीं” [पृ० २१६]—.....इत्यादि से लेकर “भ्रान्तज्ञान वाले सर्वज्ञ की कल्पना ठीक नहीं है” इत्यादि [पृ० २१८]—..वह सब व्यर्थ प्रलाप है ।

[सर्वज्ञरूप-में सर्वज्ञ की प्रतीति अशक्य नहीं है]

यह जो आपने कहा था [पृ० २१८ पृ० ६]—“सर्वज्ञ का अस्तित्व सने हो, किन्तु “यह सर्वज्ञ है”

तदेवं सर्वज्ञसद्भावप्राहकस्य प्रमाणस्य ज्ञत्व-प्रमेयत्व-वचनविशेषत्वादेर्दक्षितत्वात् तदभाव-प्रसाधकस्य च निरस्तत्वात् “ये बाधकप्रमाणगोचरतामापन्नास्ते ‘असत्’ इति व्यवहर्त्सव्याः” इति प्रयोगे हेतोरसिद्धत्वात्, ये सुनिश्चिताऽसम्भवद्वाधकप्रमाणत्वे सति सनुपलम्भकप्रमाणगोचरास्ते ‘सत्’ इति व्यवहर्त्सव्याः, यथोभयवाद्यप्रतिपत्तिविषया घटादयः, तथाभूतश्च सर्वविद् इति भवत्यतः प्रमाणात् सर्वज्ञव्यवहारप्रवृत्तिरिति ।

अथापि स्यात्-स्वविषयाविसंवादिबचनविशेषस्य तद्विषयाविसंवादिज्ञानपूर्वकत्वमात्रमेव भवता प्रसाधितम्, न चैतावताऽनन्तार्थसाक्षात्कारिज्ञानवान् सर्वज्ञः सिद्धिमासादयति, सकलसूक्ष्मादिपदार्थ-सार्थसाक्षात्कारिज्ञानविशेषपूर्वकत्वे हि वचनविशेषस्य सिद्धे तज्ज्ञानवतः सर्वज्ञत्वसिद्धिः स्यात् । न च तथाभूतज्ञानपूर्वकत्वं वचनविशेषस्य सिद्धम्, अनुमानादिज्ञानादपि स्वविषयाऽविसंवादिबचनविशेषस्य संभवात्, न च तथाभूतज्ञानवान् सर्वज्ञो भवद्भिरभ्युपगम्यत इत्येतद् हृदि कृत्वाऽऽह सूरिः ‘कुसमयवि-सासणं’ इति । सम्यक्-प्रमाणात्तराविसंवादित्वेन ईयन्ते=परिच्छिन्ते=इति समयाः=नष्ट-मुष्टि-चिन्ता-लाभाऽलाभ-सुखाऽसुख-जीवित-मरण-ग्रहोपराग-मन्त्रौषधशक्त्यादयः पदार्थाः, तेषां विविधम्=अन्य-पदार्थकारणत्वेन कार्यत्वेन ज्ञानेनैकप्रकारं ज्ञान=प्रतिपादकम् यतः शासनम् कुः=पृथ्वी तस्या इव ।

ऐसा तो उस काल में भी असर्वज्ञान नहीं पीछान सकते ।” इत्यादि, वह भी असंगत है । कारण, व्यवहारी पुरुष स्वयं सकलशास्त्रार्थ का परिज्ञाता न होने पर भी किसी पंडितपुरुष को “यह सकल शास्त्र का ज्ञाता है” इस रूप में पिछानता ही है । तो सर्व पदार्थ का ज्ञान न होने पर भी यदि कोई किसी के लिये ‘यह सर्वज्ञ है’ इस प्रकार निश्चय कर सकता है इसमें विरोध क्या है ? विरोध की बात तो दूर, बल्कि यही युक्तियुक्त है । अन्यथा आप सीमासको को यह समस्या होगी कि जो स्वयं सकल वेदार्थ का ज्ञाता नहीं है तो जैमिनि ऋषि या अन्य किसी को ‘यह सर्ववेदार्थज्ञाता है’ इसरूप में आप कैसे निश्चय कर सकोगे ? और इस निश्चय के अभाव में, जैमिनि आदि के व्याख्या किये हुये वेदार्थ का अनुसरण करने द्वारा अग्निहोत्रादि अनुष्ठान में कैसे प्रवृत्ति करोगे ? इसलिये “सर्वज्ञोऽप्रमिति ह्येतत्” इत्यादि श्लोकवार्त्तिक [२-१३४/१३५] श्लोक [पृ० २१८] को प्रस्तुत कर आपने जो कुछ कहा है वह सब महत्त्वशून्य है ।

[सर्वज्ञव्यवहारप्रवृत्ति प्रमाणभूत है]

उपगत् संपूर्ण चर्चा के द्वारा ज्ञत्व, प्रमेयत्व और वचनविशेषत्व हेतु प्रयुक्त अनुमान प्रमाण सर्वज्ञसद्भाव साधक यह दिखाया है, तदुपरांत सर्वज्ञअभाव के जो साधक प्रमाण पूर्वपक्षी ने उपन्यस्त किये थे वह भी सब निरस्त कर दिया है, तथा यह जो अनुमान प्रयोग किया था “बाधक-प्रमाणगोचरता को प्राप्त जो पदार्थ है उनका ‘असत्’ रूप से व्यवहार करना”—इस प्रयोग में बाधक-प्रमाणगोचरत्व हेतु असिद्ध है यह भी दिखाया है । अतः हम जो यह प्रमाण उपस्थित कर रहे हैं—“जिन के बारे में कोई सुनिश्चित बाधक प्रमाण का सम्भव नहीं है और जो सत् पदार्थ साधक प्रमाण के विषय विषय हैं उनका ‘सत्’ रूप से व्यवहार होना चाहिये, जैसे कि बादि-प्रतिवादी दोनों सम्मत पदार्थ घटादि । सर्वज्ञ भी ‘सत्’ पदार्थ साधक प्रमाण का विषय है और उसकी सत्ता में कोई सुनिश्चित बाधक प्रमाण का सम्भव नहीं है”—इस अनुमान प्रमाण से सर्वज्ञ के व्यवहार की प्रवृत्ति निर्वाच सम्पन्न होती है ।

अयमभिप्रायः-ज्ञत्वप्रमेयत्वादेरनेकप्रकारस्य प्रतिपादितव्यमेव सर्वज्ञसत्त्वप्रतिपादकस्य हेतोः सावेऽपि तत्कृतत्वेन शासनप्राप्ताख्यप्रतिपादनार्थं सर्वज्ञोऽभ्युपगम्यते, तस्य चान्यतो हेतोः प्रतिपाद-
पि तवागमप्रणेतृत्वं हेत्वन्तरात् पुनः प्रतिपादनीयं स्यादिति हेत्वन्तरमुत्सृज्य प्रतिपादनगौरवपरिहा-
र्यं वचनविशेषलक्षण एव हेतुस्तत्सद्भावावेदक उपन्यसनीयः, स चानेन गाथासूत्रावयवेन सूचितः ।
त एव सत्कृत्य हेतुः कर्तव्य । तथाहि-यो यद्विषयाऽविसंवाद्याल्लिगानुपदेशानन्वयव्यतिरेकपूर्वको वचन-
शेषः स तत्साक्षात्कारिज्ञानविशेषप्रभवः, यथाऽऽत्मदादिप्रवर्तितः पृथ्वीकाठिन्यादिविषयस्तथाभूतो
वचनविशेषः, नष्ट-मुष्टिविशेषादिविषयाविसंवाद्याल्लिगानुपदेशानन्वयव्यतिरेकपूर्वकवचनविशेषश्चायं
सनलक्षणोऽयं इति ।

['कुसमयविसासण' पद की सार्थकता]

अब व्याख्याकार आद्य मूल श्लोकान्तर्गत 'कुसमयविसासण' इस पद की सार्थकता दिखाने के
लिये भूमिका में एक शका उपस्थित करते हैं यदि यह शका की जाय-"जिस विषय में अविस्वादि-
वचन विशेष की उपलब्धि होती है केवल उन वचन के हेतु रूप में उस विषय के अविस्वादिज्ञानवत्ता
ही आप सिद्धि कर सके हैं, इतने मात्र से अनन्तार्थ के साक्षात्कारि ज्ञान वाला सर्वज्ञ सिद्ध नहीं हो
सकता । ऐसे सर्वज्ञ की सिद्धि तो तभी शक्य है जब कोई एक वचनविशेष में समस्त सुखमादि
वार्थसमूहसाक्षात्कारिज्ञान की कार्यता सिद्ध की जाय । कुछ एक विषय के प्रतिपादक अविस्वादि
वचन विशेष तो अनुमानादि ज्ञान से भी जनित हो सकता है किन्तु वैसे अनुमानादि ज्ञान वाले पुरुष
को आप सर्वज्ञ नहीं मानते हैं ।" इस शका को मनोगत रख कर मूल ग्रन्थकार ने शासन के लिये
कुसमयविसासण ऐसा विशेषणप्रयोग किया है । समय शब्द में 'सम्' उपसर्ग का अर्थ है सम्यक् यानी
अन्य प्रमाणों के साथ विसंवाद न हो इस रीति से, ई-धातु का अर्थ है परिच्छेद यानी निर्णय का
संपादन । सम् और ई धातु से कर्म अर्थ 'समय' शब्द निष्पन्न होने से उसका अर्थ यह हुआ कि जो इस
प्रकार निर्णीत किये जाय जिससे अन्य प्रमाणों के साथ विसंवाद न हो ऐसे पदार्थ । ये पदार्थ अनेक
प्रकार के हैं जैसे नष्ट वस्तु, मुष्टिगत वस्तु, मनोगत चिन्ता, लाभ-अलाभ, सुख-दुःख, जीवन-मरण,
ग्रहों का उपराग, मन्त्रशक्ति, औषधशक्ति इत्यादि । 'विसासण' शब्द में वि-उपसर्ग का अर्थ है विविध
यानी अन्य पदार्थों के कारण रूप और कार्यरूप से इत्यादि अनेक प्रकार से, शासन यानी उन पदार्थों
का उपरोक्त प्रकार से प्रतिपादन करने वाला, अतएव वह शासन कहा जाता है-जैसे कि कु यानी पृथ्वी
का प्रतिपादक वचन विशेष । इस विशेषण का विशेष तात्पर्य व्याख्याकार ही दिखा रहे हैं—

[वचनविशेषरूप हेतु के उपन्यास का प्रयोजन]

'कुसमयविसासण' इसका विशेष अभिप्राय यह है पूर्व चर्चा में जो युक्तियाँ दिखाई गयी हैं
उनके अनुसार सर्वज्ञ सत्ता का प्रतिपादक यद्यपि ज्ञत्व-प्रमेयत्व आदि अनेक प्रकार के हेतु विद्यमान
है, तथापि यहाँ वचनविशेष रूप हेतु का ही सर्वज्ञसत्ता साधक रूप में उपन्यास करना उचित है ।
कारण, जैन प्रवचन स्वरूप आगम का प्रामाण्य वह सर्वज्ञप्रणीत होने के कारण ही संभव है अत एव
सर्वज्ञसत्ता स्वीकार की जाती है । अब यदि वचनविशेषरूप हेतु को छोड़ कर अन्य ज्ञत्व आदि हेतु
से उसकी सिद्धि की जायेगी तो 'सर्वज्ञ यह प्रस्तुत आगम का प्रणेता है' इसकी सिद्धि के लिये अन्य
कोई हेतु ढूँढ़ना पड़ेगा । इस प्रकार दोनों के अलग अलग प्रतिपादन में गौरव होगा, इस दोष का

न चात्राऽविसंवादिष्वं वचनविशेषत्वसंज्ञस्य हेतोर्विशेषणमसिद्धम् - नष्ट-मुष्ट्यादीनां वचन-विशेषप्रतिपादितानां प्रमाणात्तरतस्तथैवोपलब्धेरविसंवादसिद्धेः । योऽपि वचिद् वचनविशेषस्य तत्र विसंवादे भवता परिकल्प्यते सोऽपि तदर्थस्य सम्यगपरिज्ञानात् सामग्रीवैकल्यात्, न पुनर्वचनविशेषस्याऽस्त्यार्थत्वात् । न च सामग्रीवैकल्यादेकत्राऽस्त्यार्थत्वे सर्वत्र तथात्वं परिकल्पयितुं युक्तम् अन्यथा प्रत्यक्षस्यापि द्विचन्द्रादिविषयस्य सामग्रीवैकल्येनोपजायमानस्याऽस्त्यत्वसंज्ञात् समप्रसामग्रीप्रभव-स्याप्यस्त्यत्वं स्यात् ।

अथाधिकलसामग्रीप्रभवं प्रत्यक्षं विकलसामग्रीप्रभवात् तस्माद् विलक्षणमिति नायं दोषः, तदत्रापि समानम् । तथाहि-सम्यगज्ञाततदर्थवद् वचनाद् यद् नष्ट-मुष्ट्यादिविषयं विसंवादिज्ञान-

परिहृय करने के लिये अन्य हेतु को छोड़ कर वचनविशेषरूप हेतु को पकड़ने से एक साथ दोनों की, सर्वज्ञ की और तत्प्रणीत होने के कारण वचनविशेषस्वरूप आगम के प्रामाण्य की सिद्धि एक साथ हो जाती है । अतः इस बात की सूचना सूत्रकार ने 'कुसमयविसासण' इस गाथावयव के द्वारा प्रवक्त की है । कुसमयविसासण का अर्थ है पृथ्वी की भाँति पदार्थों का शासक यानी प्रतिपादक वचन समूह । इससे सर्वज्ञसिद्धि में यह परिष्कृत हेतु फलित किया जा सकता है किसी एक विषय का अविसवादी ऐसा वचनविशेष जो न तो लिङ्गज्ञानप्रयुक्त है, न उपदेशध्वन्यप्रयुक्त है और न उसके साथ किसी पदार्थ के अन्वय-व्यतिरेक दर्शन से प्रयुक्त है-ऐसा जो वचनविशेष होता है [यह तो हेतु निदेश हुआ,] वह उस विषय के साक्षात्कारी ज्ञानविशेष से उच्चारित होता है । [यह साध्य निदेश हुआ] जैसे, उदा० हम लोग कहते हैं 'यह पृथ्वी कठीन है' इत्यादि, तो यह वचन पृथ्वी के काठिन्य का साक्षात्कार करके ही हम बोलते हैं न कि काठिन्य के किसी लिङ्ग को देखकर, अथवा किसी के उपदेश को सुनकर या उसके साथ अन्वय-व्यतिरेक वाले किसी अर्थ के दर्शन से । प्रस्तुत जो आसन यानी द्वावभागी प्रवचन है वह भी नष्ट और भ्रुष्टिगत इत्यादि अनेकविध अर्थ का प्रतिपादक है किन्तु वह वचनविशेषरूप प्रवचन किसी लिङ्ग दर्शन से, अथवा किसी के उपदेश सुनकर, या उसके साथ अन्वय-व्यतिरेक वाले किसी अन्य अर्थ को देखकर प्रयुक्त नहीं है । अतः वह तत्तद् विषय के साक्षात्कारिज्ञान से प्रयुक्त है यह सिद्ध होता है । इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि सर्वज्ञ प्रतिपादित होने से यह आगम प्रमाणभूत है ।

['अविसंवाद' विशेषण की सार्थकता]

हमने जो वचनविशेष को 'अविसवादी' ऐसा विशेषण लगाया है वह असिद्ध नहीं है । कारण, हमारे आगम में जो नष्ट और भ्रुष्टिगत आदि पदार्थों का प्रतिपादन है वे पदार्थ अन्य प्रमाण से भी उसी प्रकार उपलब्ध होते हैं अतः अविसवादि सिद्ध होता है । आपने जो कही कही हमारे आगम में विसवाद होने की कल्पना की है वह भी उसके सही अर्थ को समझने की सामग्री-उपलब्ध न होने के कारण उस वचन के वास्तविक अर्थज्ञान के अभावमूलक है, वचनविशेष असत्यार्थक होने के कारण नहीं । सामग्री के अभाव में किसी एक दो वचन का अर्थ असत्य प्रतिभासित होने पर भी सभी वचनों में असत्यार्थता की कल्पना उचित नहीं है । यदि ऐसी कल्पना उचित मानी जायेगी तो किसी एक प्रत्यक्ष में चन्द्रयुगल का असत्य प्रत्यक्षदर्शन पूर्ण सामग्री के अभाव में उत्पन्न होता है इस कारण संपूर्ण सामग्री होने पर जो प्रत्यक्षदर्शन होगा उसको भी असत्य ही मानना पड़ेगा ।

मुत्पद्यते तत् सम्यगवगततदर्थवचनोद्भवत्वाद् विलक्षणमेव । यथा च विशिष्टसामग्रीप्रसवस्य प्रत्यक्षस्य न भवच्चिद् व्यभिचारः इति तस्याऽविसंवादित्वं तथावगतसम्यगर्थवचनोद्भवस्यापि नष्ट-मुष्ट्यादि-विषयविज्ञानस्येति सिद्धमत्राऽविसंवादित्वलक्षणं विशेषणं प्रकृतहेतोः ।

नाप्यलिंगपूर्वकत्वं विशेषणमसिद्धम्, नष्ट-मुष्ट्यादीनामस्मदादीन्द्रियाऽविषयत्वेन तल्लिङ्ग-त्वेनाभिमतस्याप्यर्थस्यास्मदाद्यक्षाऽविषयत्वाच्च तत्प्रतिपत्तिः, प्रतिपत्तौ वाऽस्मदादीनामपि तल्लिङ्गदर्श-नाद् वचनविशेषमन्तरेणाऽपि ग्रहोपरागादिप्रतिपत्तिः स्यात् । न हि साध्यव्याप्तलिंगनिश्रयेऽज्ज्ञादि-प्रतिपत्तौ वचनविशेषापेक्षा दृष्टा, न भवति चास्मदादीनां वचनविशेषमन्तरेण कदाचनाऽपि प्रतिनिय-तविक्रमाणां-फलाद्यविनाभूतग्रहोपरागादिप्रतिपत्तिरिति तथाभूतवचनप्रणेतुरतीन्द्रियार्थविषयं ज्ञानम-लिंगमभ्युपगन्तव्यमित्यालिंगपूर्वकत्वमपि विशेषणं प्रकृतहेतोर्नासिद्धम् ।

नाप्ययमुपदेशपरम्परयाऽतीन्द्रियार्थवर्णनाऽभावेऽपि प्रमाणभूतः प्रबन्धेनानुवर्तत इत्यनुपदेश-पूर्वकत्वविशेषणाऽसिद्धिरिति वस्तुं युक्तम्, उपदेशपरम्पराप्रभवत्वे नष्ट-मुष्ट्यादिप्रतिपादकवचनविशे-षस्य वस्तुरूपान-बुद्धान्निप्राय-वचनाकोशलदोषः ओतुर्वा भन्वबुद्धित्व-विषयस्तदुद्धित्व-गृहीतचित्स्म-रणैः प्रतिपुष्टं हीयमानस्यामादौ काले मूलतन्निरोद्धेव एव स्यात् । तथाहि-इदानीमपि केचिद्

[प्रत्यक्ष और वचनविशेष में अविसंवाद का साम्य]

यदि यह कहा जाय-संपूर्णसामग्रीजन्य प्रत्यक्ष और अपूर्णसामग्रीजन्य प्रत्यक्ष दोनों अन्योन्य-विलक्षण ही हैं, अतः सभी प्रत्यक्ष को असत्य मानना नहीं पड़ेगा-तो यह बात वचनविशेष में भी समान ही है, जैसे-जिस वचन का वास्तव अर्थ अज्ञात है उस वचन से जो नष्ट-मुष्टि आदि विषयक विसंवादी ज्ञान उत्पन्न होता है, तथा जिसका वास्तव अर्थ ज्ञात है ऐसे वचन से जो नष्ट-मुष्टि आदि विषयक ज्ञान उत्पन्न होता है ये दोनों अन्योन्य-विलक्षण होने से सभी वचनविशेष में असत्यता की आपत्ति नहीं है । जिस रीति से, विशिष्ट-परिपूर्णसामग्रीजन्य प्रत्यक्ष का कभी विषय के साथ व्यभि-चार न होने से उसको अविसवादी माना जाता है, उसी प्रकार जिसका वास्तव अर्थ समझने में आ गया है ऐसे वचन से उत्पन्न नष्ट-मुष्टि आदि विषयक विज्ञान भी व्यभिचार न होने से अविसवादी माने जायेंगे, तो इस प्रकार वचनविशेषहेतु का अविसवादिता विशेषण सार्थक सिद्ध होता है ।

[अलिंगपूर्वकत्व विशेषण की सार्थकता]

वचन विशेष में जो अलिंगपूर्वकत्व विशेषण लगाया है वह असिद्ध नहीं है । नष्ट-मुष्टि आदि वस्तुएँ हम लोगों के लिये इन्द्रियगोचर नहीं हैं, अतः एक कोई भी अर्थ उसका लिंग भान लिया जाय, वह भी हम लोगों के लिये इन्द्रियगोचर न होने से हम लोगों को उसका भान नहीं होगा । यदि भान होता तब तो उस लिंग को देख कर ही आगमवचन के बिना भी हम लोगों को सूर्य-चन्द्र-ग्रहणादि का भान हो जाता जैसे कि, जब साध्य का अविनाभावि वृम लिंग का निर्णय होता है तो अग्नि आदि के बोध में वचन विशेष की अपेक्षा नहीं रह जाती । किन्तु यह तो सुनिश्चित है-आगम वचन के बिना हम लोगों को कभी भी अमुक सुनिश्चित दिखा मे, अमुक प्रमाण में, अमुक फल का अविना-भावि सूर्य-चन्द्रग्रहण होगा-ऐसा भान नहीं होता । अतः ऐसे आगमवचन के प्रणेता का अतीन्द्रिय अर्थ विषयक ज्ञान, बिना लिंग के उत्पन्न होता है यह मानना पड़ेगा । अतः अलिंगपूर्वकत्व ऐसा प्रकृत हेतु का विशेषण असिद्ध नहीं है ।

ज्योतिःशास्त्रादिकमनानदोषादन्यथोपदिशन्त उपलभ्यन्ते, अन्ये समवगच्छन्तोऽपि वृष्टामिप्रायतया, अन्ये वचनदोषादव्यक्तमन्यथा चेति ।

तथा श्रोतारोऽपि केचिद् मन्दबुद्धिदोषादुक्तमपि यथावत्तावधारयति । अन्ये विपर्यस्तबुद्धयः सस्यगुपदिष्टमन्यथाऽवधारयन्ति । केचित् पुनः सम्यक् परिज्ञातमपि विस्मरन्तीत्येवमादिभिः कारणैः प्रतिपुरुषं हीयमानस्यैतावन्तं कालं यावदागमनमेव न स्याच्चिरोच्छिन्नत्वेन, आगच्छति च, तस्मादन्तराऽन्तरा विच्छिन्नः सूक्ष्मादिपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानवता केनचिदभिभ्यक्तः इत्यन्तं कालं यावदागच्छतीत्यभ्युपगमनीयमिति नानुपदेशपूर्वकत्वविशेषणाऽसिद्धिः ।

नाप्यन्यव्यतिरेकाभ्यां नष्ट-मुष्ट्यादिकं ज्ञात्वा तद्विषयवचनविशेषप्रवर्त्तनं कस्यचित् संभवति येनाऽनन्वय-व्यतिरेकपूर्वकत्वविशेषणाऽसिद्धिः स्यात् । यतो नान्वय-व्यतिरेकाभ्यां ग्रहोपरागौष-वशक्त्यादयो ज्ञातुं शक्यन्ते, प्रावृट्समये शिलीन्ध्रोद्भेदवद्वद् ग्रहोपरागादीनां दिक्-प्रमाण फल-कालादिषु नियमाभावात् । ब्रह्मशक्तिपरिज्ञानाभ्युपगमेऽन्यव्यतिरेकाभ्यां यावन्ति जगति द्रव्याणि

[हेतु में अनुपदेशपूर्वकत्व विशेषण की उपपत्ति]

ऐसा कहना कि—“अतीन्द्रियार्थदर्शन न होने पर भी प्रमाणभूत वचन विशेष की उपदेश परम्परा चिरकाल से प्रवाहित होती रही है, अत आपने जो हेतु में अनुपदेशपूर्वकत्व विशेषण लगाया है वह असिद्ध है”—उचित ही नहीं है । कारण, नष्ट-मुष्टि आदि पदार्थ के प्रतिपादक वचनविशेष को यदि उपदेश परम्परा जन्य मानेंगे तो काल अनादि होने से ऐसे वचन का भूलतः उच्छेद कब का हो चुका होता । क्योंकि वक्ता (उपदेशको) का अज्ञान, अथवा उनकी प्रतारणबुद्धि एवं वचनप्रयोग में अकौशल इत्यादि दोषबुन्द, तथा श्रोताओं की मन्दबुद्धि अथवा विपरीतबुद्धि एवं ग्रहण करने के बाद विस्मरण हो जाना इत्यादि दोषों के कारण दिन प्रति दिन वचनों का ह्रास होता ही रहता है । जैसे कि—वर्तमान-युग में कितने ही ऐसे उपलब्ध हो रहे हैं जो ज्योतिषशास्त्र के समीचीन ज्ञान न होने के दोष से विपरीत उपदेश कर रहे हैं । कई ऐसे भी हैं जो ठीक तरह से जानते तो हैं फिर भी दूसरे को ठगने की बुद्धि से विपरीत उपदेश करते हैं । तो कई ऐसे भी हैं जो वचन दोष के कारण समझ में न आवे ऐसा अथवा तो विपरीत उपदेश करते हैं । यह तो वक्ता की बात हुयी, अब श्रोताओं में भी देखिये—

[आगमार्थ के अभिव्यञ्जक सर्वज्ञ की सत्ता सप्रयोजन]

श्रोतावर्ग भी ऐसा होता है कि कितने तो बुद्धिमदता के दोष, से उपदिष्ट अर्थ का सम्यग् अवधारण ही नहीं करते । दूसरे कुछ ऐसे होते हैं—जो बुद्धि विपर्यास के कारण सच्चे उपदेश का भी विपरीत अवधारण कर बैठते हैं । कितने तो ठीक तरह से अवधारण करते हैं किन्तु कालान्तर में भूल जाते हैं ।.. इत्यादि सत्त प्रकार के कारणों से दिन प्रतिदिन नयी नयी पिढी में जिन वचनों का ह्रास होता जा रहा है ऐसे आगम का इतने काल तक अनुवर्त्तन ही कैसे संभव है जब कि वह चिर अतीत में नष्ट हो जाने की पूरी सभावना है । देखा तो यह जाता है कि उपरोक्त स्थिति में भी आगमवचन का प्रवाह चालु है । अत यह मानना चाहिये कि बीच बीच में उसका विच्छेद तो हुआ होगा किन्तु पुनः पुनः पदार्थों को साक्षात् करने के ज्ञान वाले सत्पुरुषों ने उसकी अभिव्यक्ति की होगी जिससे कि वह इतने काल तक प्रवाहित होता आया है । इस प्रकार वचनविशेष में अनुपदेशपूर्वकत्वरूप विशेषण की भी असिद्धि नहीं है ।

तान्येकत्र मीलमित्येकस्य रस-कल्पादिभेदेन, कर्वादिमात्राभेदेन, बाल-मध्यमाद्यवस्थाभेदेन, भूल-पत्रा-अवयवभेदेन प्रक्षेपोद्धारारम्भानेकोऽपि योगो युगसहस्रेणाऽपि न ज्ञातुं पार्थंते किमुतानेक इति कुतस्ताभ्यामौषधशत-यवगमः ? तेन नानन्वय-व्यतिरेकपूर्वकत्वविशेषणस्याऽसिद्धिः ।

नाऽपि नष्ट-मुष्ट्यादिविषयवचनविशेषस्याऽपौरुषेयत्वाद् विशिष्टज्ञानपूर्वकत्वस्याऽसिद्धेरसिद्धः प्रकृतो हेतुः, अपौरुषेयस्य वचनस्य पूर्वमेव निषिद्धत्वात् । नाप्यसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वेऽपि प्रकृतवचन-विशेषस्य संभावनाकान्तिकः, सविशेषणस्य हेतोर्विपक्षे सत्त्वस्य प्रतिषिद्धत्वात् । अत एव न विरुद्धः, विपक्ष एव वर्तमानो विरुद्धः, न चास्य पूर्वोक्तप्रकारेणावगतस्वसाध्यप्रतिबन्धस्य विपक्षे वृत्तिसंभवः ।

अथ भवतु ग्रहोपरागाभिधायकस्य वचनस्य सत्पूर्वकत्वसिद्धिरतो हेतोः तत्र तस्य संवादात्, धर्मादिपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वसिद्धिस्तु कथं, तत्र तस्य संवादाभावात् ? न, तत्रापि तस्य संवादात् । तथाहि-ज्योतिःशास्त्रादेर्ग्रहोपरागाविकं विशिष्टवर्ण-प्रमाण-दिग्बिम्बागादिविशिष्टं प्रतिपद्य-

[हेतु में अनन्वय-व्यतिरेकपूर्वकत्व विशेषण की उपपत्ति]

यह भी संभव नहीं है कि अनन्वय और व्यतिरेक से कोई पुरुष नष्ट-मुष्टि आदि पदार्थ को जानकर वचनविशेष का प्रतिपादन करे । अत एव हेतु में अनन्वयव्यतिरेकपूर्वकत्व विशेषण लगाया है वह असिद्ध नहीं है । चन्द्र सूर्य का ग्रहण और औषधों की विचित्र शक्तियाँ अनन्वय-व्यतिरेक से अवगत नहीं की जा सकती । यह तभी हो सकता अगर ग्रहण आदि में अमुक ही दिशा में, अमुक ही प्रमाण में, अमुक ही काल में और अमुक ही फलसंपादन करने का नियम होता जैसे कि शिलीन्ध्र यानी वन-स्पतिविशेष में वर्षाकाल में ही उत्पत्ति का नियम उपलब्ध है । औषधद्रव्यों कि शक्ति का ज्ञान अनन्वय व्यतिरेक से मानने में भी सफलता नहीं मिलेगी चूँकि विश्व में जितने द्रव्य हैं वे सब एकत्रित किये जाय और उसका अन्योन्य मिश्रण और पृथक्करण किया जाय तो हजारों युग बीत जाने पर भी रस और कल्पादि भेद से, कर्वादि तोल-माप के भेद से, बालोक्षित-मध्यमोक्षित आदि अवस्थाभेद से तथा भूल-पत्रादि अवयवभेद से किसी एक योग (मिश्रण) का भी पूरी जानकारी पाना कठिनतम है-दुर्लभ है तो फिर अनेक योगों की तो बात ही कहाँ ? तब कैसे अनन्वय-व्यतिरेक द्वारा औषधों की शक्ति जानी जा सकेगी ? इसका निष्कर्ष यही है कि अनन्वयव्यतिरेकपूर्वकत्व यह हेतु का विशेषण असिद्ध नहीं है ।

[हेतु में असिद्ध-अनैकान्तिकता-विरोध का परिहार]

हमारे हेतु को यह कह कर असिद्ध नहीं बताया जा सकता कि-नष्ट-मुष्टि आदि पदार्थ सर्वधी वचनविशेष अपौरुषेय है अतः पुरुष के विशिष्टज्ञानपूर्वकत्वरूप साध्य ही अप्रसिद्ध है-यह कथन अनुचित होने का कारण तो स्पष्ट ही है कि अपौरुषेय वचन की समावना का हम पहले ही निषेध कर आये हैं । यह भी शका नहीं की जा सकती कि "प्रकृत वचन विशेष का उपदेश असाक्षात्कारि यानी परीक्षज्ञान से भी संभव होने से हेतु में अनैकान्तिकता दोष होगा"-यह शका इसलिये व्यर्थ है कि हमने जो हेतु के विशेषण लगाये हैं उसी से हेतु की विवक्ष से व्यावृत्ति मिट हो जाती है । अतः जब अनैकान्तिक दोष का गन्ध भी नहीं है तो विरुद्ध दोष सुतरा निषिद्ध हो जाता है क्योंकि हेतु केवल विपक्ष में ही रहे तभी विरुद्ध दोष की समावना है, वचनविशेष हेतु का पूर्वोक्त रीति से स्वसाध्य के साथ अधिनाभाव जब सुनिश्चित है तब विपक्ष में उसकी वृत्ति का कोई संभव ही नहीं है ।

मानः प्रतिनियतानां प्रतिनियतवैशर्वात्तानां प्राणिनां प्रतिनियतकाले प्रतिनियतकर्मफलसंसुचकत्वेन प्रतिपद्यते ।

उक्तं च तत्र—नक्षत्र-ग्रहपञ्जरमहर्निशं लोककर्मविक्षिप्तम् ।

अस्मति शुभाशुभमखिलं प्रकाशयत् पूर्वजन्मकृतम् ॥ []

अतो ज्योतिःशास्त्रं ग्रहोपरागादिकमिव धर्माधर्मविविधं प्रमाणान्तरसंवादादतोऽवगमयति तेन ग्रहोपरागादिवचनविशेषस्य धर्मऽधर्मसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वमपि सिद्धम् । तत्सिद्धौ सकलपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वमपि सिद्धिमासादयति । न हि धर्माधर्मयोः सुख-दुःखकारणत्वसाक्षात्करणं सहकारिकारणाशेषपदार्थ-तदाधारभूतसमस्तप्राणिगणसाक्षात्करणमन्तरेण संभवति । सर्वपदार्थानां परस्परप्रतिबन्धादेकपदार्थसर्ववर्धनप्रतिपत्तिश्च सकलपदार्थप्रतिपत्तिनाम्नरीयका प्राक् प्रतिपादिता । अतो भवति सकलपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वसिद्धिरतो हेतोर्वचनविशेषस्य, तत्सिद्धौ च तत्प्रणेतुः सूक्ष्मात्तरितद्वारान्मत्तार्थसाक्षात्कार्यतोन्निवृत्तज्ञानसम्पत्समन्वितस्य कथं न सिद्धिः ?

[धर्मादिपदार्थसाक्षात्कारिज्ञान की सिद्धि]

यदि यहू शका की जाय-ग्रहोपरागादि मे तत्प्रतिपादक वचनविशेष सवादी होने से उस वचन विशेष हेतु से अपने कारणीभूत साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व की सिद्धि मानी जा सकती है । किन्तु धर्मादि पदार्थ प्रतिपादक वचनविशेष मे सवाद की उपलब्धि न होने से धर्मादिपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व की सिद्धि उसमे कैसे मानी जाय ?—यहू शका अनुचित है क्योंकि धर्मादिपदार्थप्रतिपादक वचनविशेष में भी सवाद उपलब्ध है, जैसे-ज्योतिषशास्त्र से चन्द्र-सूर्यग्रहणादि की अमुकविशिष्टवर्ण-अमुक-प्रमाण अमुक विशाविभागादिविशिष्टरूप मे प्रतिपत्ति जिस विद्वान् को होती है उस विद्वान् को अमुक-देशनिवासी अमुक अमुक जीवगण को अमुक निश्चित काल मे अमुक ही प्रकार का कर्मफल मिलने की सूचना भी उसी ज्योतिषशास्त्र से प्राप्ता होती है । जैसे कि कहा है—

“पूर्वजन्म मे किये हुए सकल शुभाशुभ कर्म को प्रकाशित करने वाला नक्षत्र और ग्रहों का समुदाय लोगों के कर्म से प्रेरित होकर दिन-रात भ्रमण करता है ।”

इससे यहू सिद्ध होता है कि ज्योतिष शास्त्र जैसे ग्रहोपरागादि को प्रकाशित करता है उसी प्रकार प्रमाणान्तर से सवादी ऐसे शुभाशुभ धर्माधर्मादि को भी प्रकाशित करता ही है । तो अब धर्माधर्मादिप्रकाशक ज्योतिषशास्त्रीय वचनविशेष मे भी पूर्वोक्त रीति से धर्माधर्मसाक्षात्कारिज्ञानजन्यत्व निर्वधि सिद्ध होता है । जब धर्माधर्मसाक्षात्कारिज्ञान सिद्ध होता है तो सकलपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व की सिद्धि भी सरलता से हो जाती है । कारण, ‘धर्म सुख का कारण और अधर्म दुःख का कारण है’ इत्यादि का साक्षात्कार तभी सम्यक् है जब उनके सहकारिकारणभूत सब पदार्थ एवं धर्माधर्म के आश्रयभूत (यानी उसके फलभोग करने वाले) सकलजीवसमूह का भी साक्षात्कार किया जाय । पहले ‘एको भावः’ इत्यादि से यहू कहा जा चुका है कि सभी पदार्थ अन्योन्यसंबद्ध होने के कारण किसी एक धर्मादि पदार्थ के सभी गुण-धर्मों की प्रतीति तभी हो सकेगी जब सर्व पदार्थों की साक्षात् प्रतीति की जाय । निष्कर्ष यहू है कि अब वचनविशेषरूप हेतु मे सर्वपदार्थसाक्षात्कारिज्ञानजन्यत्व की सिद्धि निर्वधि है । जब अतिशयित ज्ञान जन्य वचनविशेष सिद्ध हुआ तो उन वचनविशेष यानी आगमों के प्रणेतारूप मे सूक्ष्म, अन्तरित, दूरवर्ती अनन्तपदार्थों को साक्षात् करने वाली ज्ञानसंपदा से असंस्कृत सर्वज्ञ भगवान् की सिद्धि क्यों नहीं होगी ?

नाप्येतद् वक्तव्यम्-साध्योक्ति-तदावृत्तिवचनयोरनभिधानाद् भूमता नामात्र साधनबोधः, प्रति-
ज्ञावचनेन प्रयोजनाभावात् ।

अथ विषयनिर्देशार्थं प्रतिज्ञावचनम् ।

ननु स एव किमर्थः ?

साधर्म्यवत्प्रयोगादिप्रतिपत्त्यर्थः । तथाहि अस्मिन् साध्यनिर्देशे 'यो वचनविशेषः स साक्षा-
त्कारिज्ञानपूर्वकः' इत्युक्ते किमर्थं 'साधर्म्यवान्' प्रयोग उक्त वैधर्म्यवानिति न ज्ञायेत । उभयं ह्यव्याश-
नयेत-वचनविशेषत्वेन साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वे साध्ये साधर्म्यवान्, असाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वेन
वचनाऽविशेषत्वे साध्ये वैधर्म्यवानिति । हेतु-विरुद्ध-अनैकान्तिकप्रतीतिश्च न स्यात् । प्रतिज्ञापूर्वके पु
प्रयोगे शब्दविशेषः साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकः, शब्दविशेषत्वाद् इति हेतुभावः प्रतीयते, असाक्षा-
त्कारिज्ञानपूर्वको वचनविशेषत्वाद् इति विरुद्धता, अक्षुरादिकरणजनितज्ञानपूर्वको वचनविशेषत्वादि-
त्यनैकान्तिकत्वम् । हेतोश्च अत्राप्य न गम्येत, तस्य साध्यापेक्षया व्यवस्थितेः । सति प्रतिज्ञानिर्देशेऽप्ययमे
समुदायोपचारात् साध्यधर्मी इति 'पक्षः' इति, तत्र प्रवृत्तस्य वचनविशेषत्वस्य पक्षधर्मत्वम्, साध्यधर्म-
सामान्येन समानोऽयं सत्य इति तत्र वर्तमानस्य सत्ये सत्यम्, न सत्योऽसत्यस्य इत्यसत्योऽसत्यस्य
प्रतीयते ।

[प्रतिज्ञा-निगमनवाक्य प्रयोग की आवश्यकता क्यों ?]

यह मत बोलना कि 'साध्यनिर्देश और तदावृत्ति यानी उसकी पुनरावृत्ति करने वाला
निगमन का वचन, इन दोनों का प्रतिपादन आपने सर्वज्ञ साधक अनुमान में किया नहीं है अतः भूमता
यानी अपूर्णता दोष से आपका हेतु दूषित है ।'-ऐसा बोलने का निषेध इसलिये करते हैं कि प्रतिज्ञा
वाक्य के प्रतिपादन का कोई प्रयोजन नहीं है ।

शंका-विषय यानी साध्य के स्पष्ट निर्देश के लिये (अर्थात् प्रतिवादी को स्पष्टतया साध्य
बोधनार्थ) प्रतिज्ञा वाक्य आवश्यक है ।

उत्तर-मे यह प्रति प्रश्न है कि साध्यनिर्देश की भी क्या जरूर है ? यदि यहाँ ऐसा कहा
जाय-साधर्म्यवत् आदि के स्पष्ट ज्ञान के लिये उसकी जरूर है । तात्पर्य यह है कि साध्यनिर्देश पृथक्
न करके केवल इतना ही कहा जाय "जो वचनविशेष होता है वह साक्षात्कारिज्ञानपूर्वक होता है" तो
यह प्रयोग साधर्म्यवान् यानी व्यापक की सिद्धि के लिये किया गया है, या वैधर्म्यवान् यानी व्याप्याभाव
की सिद्धि के लिये किया गया है, इसका पता नहीं चलेगा । कारण, यहाँ दोनों की सम्भावना हो सकती
है-वचनविशेषरूप व्याप्य से साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व रूप व्यापक को साध्य करने पर साधर्म्यवान्
प्रयोग सम्भवित है और व्यापक के व्यतिरेक यानी साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व के व्यतिरेक से वचनविशे-
षत्वरूप व्याप्य के अभाव को साध्य करने पर वैधर्म्यवान् प्रयोग सम्भवित है- । प्रतिज्ञावाक्य के बिना
इन दोनों में से कौन साध्य अभिप्रेत है यह नहीं जाना जा सकता । दूसरी बात, इसमें यह हेतु है, अथवा
(संभवतः) यह हेतु विरुद्ध है अथवा (संभवतः) यह हेतु अनैकान्तिक है-ऐसी स्तीति नहीं होगी यदि
प्रतिज्ञावचन नहीं कहा जायेगा । प्रतिज्ञावाक्य प्रयोग करने पर, यह प्रतीतियाँ हो सकेंगी-जैसे, यह

*पराशरानुमान के दो भेद धर्मकीर्तिकृत व्याख्येयिदु में उपलब्ध है यथा-'साधर्म्यवद् वैधर्म्यवच्चेति' [३-५]

तद्विदमनालोचिताभिधानम्, तथाहि—'यो वचनविशेषः स साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकः' इत्येतावन्मात्रमभिधाय नैव कश्चिवास्ते किन्तु हेतोर्विशिष्टपुनःसंहारं करोति । तत्र यदि वचनविशेषायां नष्ट-मुष्ट्यादिविषयो वचनसंबन्ध इति न यात् तदा साधर्म्यवत्प्रयोगप्रतीतिः, अथाऽसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्वे [आयमि]त्यभिदध्यात् तदा वैधर्म्यवत् इति संबंधवचनपूर्वकात् पक्षधर्मत्ववचनात् प्रयोगद्वयाव-गतिः विवक्षितसाध्यावगतिश्च । हेतु-विरुद्ध-अनेकान्तिका अपि पक्षधर्मत्ववचनमात्रेण न प्रतीयन्ते यदा तु संबंधवचनमपि क्रियते तदा कथमप्रतीतिः ? तथाहि यो वचनविशेषः स साक्षात्कारिज्ञानपूर्वक इत्युक्ते हेतुरवगम्यते, विधीयमानेनानुसमानस्य ध्यातेः । यो वचनविशेषः सोऽसाक्षात्कारिज्ञानपूर्वक इत्युक्ते विरुद्धः, विपर्ययव्याप्तेः । यो वचनविशेषः स चक्षुरादिजनितज्ञानपूर्वक इति अनेकान्तिकाध्य-वसाय, व्यभिचारात् ।

शब्दविशेष साक्षात्कारिज्ञानपूर्वक है क्योंकि उसमें शब्दविशेषत्व है— इस प्रयोग में शब्दविशेषत्व हेतु की स्पष्ट प्रतीति होती है, तथा 'यह शब्दविशेष असाक्षात्कारिज्ञानपूर्वक है क्योंकि उसमें वचनविशेषत्व है' इस प्रकार (समवतः) विरुद्ध दोष की प्रतीति भी शक्य है, तथा 'यह शब्दविशेष नेत्रादिइन्द्रियजन्य-ज्ञानपूर्वक है क्योंकि उसमें वचनविशेषत्व है' इस प्रकार (समवतः) हेतु विपक्षवृत्ति होने से अनेका-न्तिक दोष का भी स्पष्ट प्रतिभास हो सकता है । तीसरी बात, प्रतिज्ञा वाक्य के बिना हेतु के जो तीनरूप होते हैं उनकी भी प्रतीति नहीं होगी, कारण, हेतु का वैकल्प्य संपूर्णतया साध्य के ऊपर निर्भर है—पक्षसत्त्व, सपक्षसत्त्व और विपक्ष में असत्त्व ये तीन हेतु के रूप कहे जाते हैं, पक्ष उसे कहते हैं जहाँ साध्यसिद्धि आकाक्षित है अतः प्रथमरूप साध्यावलम्बी हुआ, सपक्ष उसे कहते हैं जहाँ साध्य निःसंदेह सिद्ध हो, अतः द्वितीयरूप भी साध्यावलम्बी हुआ, तथा जहाँ साध्य का अभाव नि शक हो वह विपक्ष होता है अतः तृतीयरूप भी साध्यावलम्बी हुआ अतः साध्यनिर्देश बिना हेतु के तीनरूप की प्रतीति नहीं होगी । प्रतिज्ञा का निर्देश करने पर उसमें जो साध्य का निर्देश किया जायेगा उससे साध्यवान् यानी पक्ष का निर्देश फलित होगा क्योंकि अवयव में समुदाय का उपचार किया जाता है । अतः साध्यधर्मों अर्थात् पक्ष की स्पष्ट प्रतीति होगी । तथा उसमें प्रतिपादित वचनविशेषत्वरूप हेतु में पक्षधर्मत्व की प्रतीति हो सकेगी । तदुपरात, साध्यधर्म का समानता से पक्ष का समान धर्मों सपक्ष होता है अतः उसमें हेतु विद्यमान होने पर सपक्षसत्त्व की प्रतीति होगी । तथा जो सपक्ष नहीं होता वह असपक्ष यानी विपक्ष होता है, उसमें हेतुसत्ता न होने पर विपक्ष-असत्त्व भी प्रतीत होगा । प्रतिज्ञा वाक्य के इतने लाभ हैं ।

[उपसंहार वाक्य से प्रयोजन की सिद्धि]

पूर्वपक्षी ने जो विस्तृत प्रतिपादन किया है वह बिना सोचे ही सब बोल दिया है, जैसे देखिये— 'जो वचनविशेष होता है वह साक्षात्कारिज्ञानपूर्वक होता है' इतना ही बोलकर कोई रुक नहीं जाता किन्तु धर्म में हेतु का उपसंहार भी किया जाता है । अब इस उपसंहार वाक्य में अगर ऐसा कहे कि 'यह नष्ट-मुष्टि आदि विषयक वचनसदर्मों की वचनविशेषरूप ही है' तो यहाँ साधर्म्यवात् प्रयोग (यानी व्यापक की सिद्धि का प्रयोग) ध्यान में आ जाता है । उसके बदले 'यह वचन सदर्म असाक्षा-त्कारिज्ञानपूर्वक है' ऐसा उपसंहार वाक्य बोला जाय तो वैधर्म्यवात् प्रयोग ध्यान में आ जाता है । इस प्रकार व्याप्तिजनकप्रतिपादकवाक्यसहित पक्षधर्मत्व के वचन-से उक्त साधर्म्यवान् अथवा वैधर्म्यवान् दो प्रयोगों का तथा आकाक्षितसाध्य का स्पष्ट भान हो जाता है । अतः उसके लिये

तथा, श्रेष्ठ्यमपि हेतोरन्वयत एव, यतो व्याप्तिवर्शनकाळे व्यापको धर्मः साध्यतयाऽवगम्यते, यत्र तु व्याप्यो धर्मो विबाधास्पदीभूते धर्मिण्युपसंह्रियते स समुदायैकदेशतया पक्ष इति तत्रोपसंहृतस्य व्याप्यधर्मस्य पक्षधर्मत्वादवगतिः । सा च व्याप्तिर्यत्र धर्मिण्युपदर्शयते स साध्यधर्मसामान्येन समानोऽर्थः सपक्षः प्रतीयत इति सपक्षे सत्त्वमप्यवगम्यते । सामर्थ्याच्च व्यापकनिवृत्तौ व्याप्यनिवृत्तिर्यत्रावसीयते सोऽसपक्ष इत्यसपक्षेऽप्यसत्त्वमपि निश्चीयत इति नार्यः प्रतिज्ञावचनेन । तदाह-धर्मकीर्ति-“यदि प्रतीतिरित्यथा न स्यात् सर्वं शोभेत, दृष्टा च पक्षधर्मसम्बन्धवचनमात्रात् प्रतिज्ञावचनमन्तरेणापि प्रतीतिरिति कस्तस्योपयोगः ?” []

यदा च प्रतिज्ञावचनं नैरर्थक्यमनुभवति तदा तदावृत्तिवचनस्य निगमनलक्षणस्य सुतरामनुपयोग इति न प्रतिज्ञावचनमपि प्रकृतसाधनस्य न्यूनतादोषः । केवलं तत्प्रतिपाद्यस्यार्थस्य स्वसाध्या-

प्रतिज्ञावाक्य अनावश्यक है । हेतु की, विरुद्ध हेतु की तथा अनैकान्तिक हेतु की प्रतीति यदि केवल पक्षधर्मत्व का ही उल्लेख करे तब तो नहीं होगी किन्तु यदि व्याप्तिवाक्य का उल्लेख करे तब क्यों वह प्रतीति नहीं होगी ? जैसे देखिये-‘जो वचनविशेष होता है वह साक्षात्कारिज्ञानपूर्वक होता है’ ऐसा कहने पर हेतु का स्पष्ट भान होता है क्योंकि यहाँ साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व का विधान किया जा रहा है, जिसका विधान होता है वही साध्य होता है, तथा वचनविशेष का अनुवाद किया जा रहा है, जिसका अनुवाद किया जाता है वह व्याप्य यानी हेतु होता है क्योंकि साध्य के साथ हेतु की व्याप्ति अवश्य होती है । तदुपरात यदि ऐसा कहा जाय कि ‘जो वचनविशेष होता है वह असाक्षात्कारिज्ञानपूर्वक होता है’-तो यहाँ विपरीत व्याप्तिप्रदर्शन होने से विरुद्ध हेतु की प्रतीति स्पष्ट होगी । तथा ‘जो वचनविशेष होता है वह नैत्रादिजन्यज्ञानपूर्वक होता है’ ऐसा कहने पर हेतु में विषयवृत्तिता यानी व्यभिचार होने से अनैकान्तिकता भी प्रतीत हो जायेगी ।

[हेतु की त्रिरूपता के बोध की भी उपपत्ति]

तीसरी बात, हेतु की त्रिरूपता प्रतिज्ञावाक्य के बिना ही ज्ञात की जा सकती है । क्योंकि जब व्याप्ति का प्रदर्शन किया जाता है तो व्यापक धर्म का साध्यरूप में बोध होता है । तथा विवादश्रुत धर्मों में जब व्याप्य धर्म का उपसंहार दिखाया जाता है तो वह उपसंहार में समुदितरूप से व्याप्यधर्म और धर्मों का निर्देश होता है उसके एक देशभूत धर्मों का पक्षरूप भान से होता है और उसमें जिसका उपसंहार किया जाता है उस व्याप्य धर्म की पक्षधर्मता भी अवबुद्ध हो जाती है । व्याप्ति का प्रदर्शन किसी छटान्त में ही किया जाता है, तो जिस छटान्त धर्मों में व्याप्ति दिखायी जाती है वह धर्मों साध्यधर्म की समानता से पक्षसदृश अर्थरूप से प्रतीत होता है यही सपक्ष की प्रतीति हुयी तथा यहाँ सपक्ष में हेतु के सत्त्व की भी प्रतीति साथ साथ हो जाती है । क्षयोपपन्न के सामर्थ्य से यहाँ ऊहापोह द्वारा ‘जिस धर्मों में व्यापक यहा नहीं है तो व्याप्य भी नहीं है’ ऐसा ज्ञान किया जाता है वही धर्मों असपक्ष यानी विषयरूप से प्रतीत होता है और यहाँ विषय में साध्य का असत्त्व भी साथ साथ प्रतीत हो जाता है । निष्कर्ष-प्रतिज्ञावाक्य का कोई प्रयोजन नहीं है । जैसे कि धर्मकीर्ति आचार्य का कथन है-“अगर (प्रतिज्ञा वाक्य के बिना) प्रतीति न होती तब तो सब कुछ शोभायुक्त है, (किन्तु) प्रतिज्ञा वाक्य के बिना भी पक्षधर्म और सम्बन्ध के उल्लेख से ही प्रतीति देखी गयी है फिर उसका क्या उपयोग है ?”

विनाभूतस्य हेतोः साध्यधर्मिण्युपसंहारमात्रादेव सिद्धत्वादथादापन्नस्य स्वशब्देन पुनरभिधानं निग्रह-
स्थानमिति प्रतिज्ञादिवचनं वादकथायां क्रियमाणं तद्वस्तुनिग्रहमापादयति । उपनयवचनं तु हेतोः पक्ष-
धर्मत्वप्रतिपादनादेव लब्धमिति तस्यापि ततः पृथक् प्रतिपादने पुनरुक्ततालक्षण एव दोष-इति इति न
तदनभिधानेऽपि न्यूनं साधनवाक्यम्, ततः सर्वदोषरहितत्वात् साधनवाक्यस्य भवत्यतः प्रकृतसा-
ध्यसिद्धिः ।

स्वसाध्याऽविनाभूतश्च हेतुः साध्यधर्मिण्युपदर्शयितव्यो वादकथायामित्यभिप्रायवताचार्येण गाथा-
सूत्रावयवेन तथाभूतहेतुप्रदर्शनं कृतमिति । तथाहि-‘समयविशासनम्’-इत्यनेन गाथासूत्रावयववचनेन
स्वसाध्यव्याप्तस्य हेतोः साध्यधर्मिण्युपसंहारः सूचितः । हेतोश्च स्वसाध्यव्याप्तिः प्रमाणतः सर्वोपसंहा-
रेण प्रदर्शनीया । तच्च प्रमाणं व्याप्तिप्रसाधकं कदाचित् साध्यधर्मिण्येव प्रवृत्तं तां तस्य साधयति, कदा-
चित् दृष्टान्तधर्मिणि ।

यत्र हि सर्वमनेकान्तात्मकम्, सत्त्वात् इत्यादौ प्रयोगे न दृष्टान्तधर्मिसङ्भावः तत्र व्याप्तिप्रसा-
धकं प्रमाणं प्रवर्त्तमानं साध्यधर्मिण्येव सर्वोपसंहारेण हेतोः स्वसाध्यव्याप्तिं प्रसाधयति । यत्र तु प्रकृत-
प्रयोगादौ दृष्टान्तधर्मिणोऽपि सत्त्वं तत्र दृष्टान्तधर्मिण्यपि प्रवृत्तं तत् प्रमाणं सर्वोपसंहारेणैव तस्याः
प्रसाधकमन्युपगतव्यमन्यथा दृष्टान्तधर्मिणि हेतोः स्वसाध्यव्याप्तावपि साध्यधर्मिणि तस्य तदव्याप्तौ

पूर्वोक्तं चर्चा से यह भी फलित होता है कि जब प्रतिज्ञावचन निरर्थक सिद्ध होता है तो साध्य
का पुनरावर्तन करने वाला निगमनवचन तो सर्वथा निरुपयोगी हो गया, अतः प्रतिज्ञा आदि वाक्य
प्रयोग न किया जाय तो हमारे कथित साधन को कोई दोष लागू नहीं होता । कारण यह है कि प्रति-
ज्ञावि वाक्य का प्रतिपाद्य जो अर्थ है वह तो अपने स्वसाध्य-अविनाभावि हेतु का पक्ष मे उपसंहार
दिखाने वाले वाक्य से ही सिद्ध हो जाता है तब जो अर्थतः सिद्ध हो उसकी स्ववाचक शब्द से पुनरुक्ति
करना निग्रहस्थान यानी वाद मे पराजय हेतु होने से वादसज्जक कथा मे यदि प्रतिज्ञादिवाक्य का प्रयोग
किया जायेगा तो प्रयोक्ता निग्रहप्राप्त हो जायेगा । उपनयवाक्य भी निरुपयोगी है । हेतु की पक्ष-
धर्मता दिखाने से ही उपनयवाक्य का प्रयोजन सिद्ध हो जाता है, अतः पृथक् रूप से उपनयवाक्य
प्रयोग करने पर पुनरुक्ति दोष होने से उसके अकथन मे साधनवाक्य की कोई न्यूनता नहीं है । इस
प्रकार सर्वदोषशून्य इस वचनविशेषत्वरूप साधनवाक्य से निराबाध प्रकृत साध्य साक्षात्कारिज्ञान-
पूर्वकत्व की सिद्धि हो जाती है ।

[‘समयविशासन’ शब्द से व्याप्तिविशिष्ट हेतु का उपसंहार]

वादकथा मे साध्यधर्मि पक्ष मे स्वसाध्य का अविनाभावि हेतु दिखाना चाहिये-इस अभिप्राय
से सूत्रकार सूरिजी ने गाथासूत्र के अवयव से तथाप्रकार के हेतु का उपदर्शन कराया है । जैसे देखिये-
‘समयविशासन’ इस गाथासूत्र के अवयव वचन से साध्यधर्मि वचनविशेष मे साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकत्व-
रूप साध्य का अविनाभावि वचनविशेषत्वरूप हेतु का उपसंहार सूचित किया है । हेतु की अपने साध्य
के साथ व्याप्ति यानी अविनाभाविता सकल हेतु और साध्य के उपसंहार दिखाने वाले प्रमाण से
प्रदर्शित करनी चाहिये । यह व्याप्ति प्रदर्शक प्रमाण की प्रवृत्ति दो स्थान मे होती है-१-कभी कभी
साध्यधर्मि पक्ष मे ही व्याप्तिसाधक प्रमाण प्रवृत्त होता है, २-तो कभी दृष्टान्तभूत धर्म मे वह
प्रवृत्त होता है । यह अब दिखाया जाता है—

न ततस्तत्र तत्प्रतिपत्तिः स्यात्, दृष्टान्तधर्मिण्येव तेन तस्य व्याप्तत्वात्, बहिर्व्याप्तेर्विद्यमानाया अपि साध्यधर्मिणि साध्यप्रतिपत्तावनुपयोगात् सादृश्यमात्रस्याऽकिञ्चित्करत्वात्, अन्यथा 'शुक्लं सुवर्णम्, सत्त्वात्-रजतवत्' इत्यत्रापि शुक्लत्वप्रतिपत्तिः स्यात् ।

अत्रापि पक्षस्य प्रत्यक्षबाधनम्, प्रत्यक्षबाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वेन हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वं वा दोषः । तदयुक्तम्-बाधाऽविनाभावयोर्विरोधात् । तथाहि-सत्येव साध्यधर्मिणि साध्ये हेतु-वर्तते इति तस्य सदविनाभावः, तत्प्रतिपादितसाध्यधर्मिणावश्च प्रमाणतो बाधा, साध्यधर्मिणाभावाऽभावयो-श्चैकत्र धर्मिण्येकदा विरोध इति नैतदोधावस्य साधनस्य दृष्टत्वं किन्तु साध्यधर्मिणि साध्यधर्माविना-भूतत्वेनाऽभिन्नयः । अतो दृष्टान्तधर्मिणि प्रवृत्तेन प्रमाणेन व्याप्या हेतोः स्वसाध्यमाविनाभावो निश्चयः । स च निश्चिताऽविनाभावो यत्र धर्मिण्युपलभ्यते तत्र स्वसाध्यमविद्यमानप्रमाणान्तरबाधनं निश्चाययति, यथात्रैव सर्वज्ञमात्रलक्षणे साध्ये वचनविशेषलक्षणे साध्यधर्मिणि तद्विशेषत्वलक्षणे हेतुः । प्रतिबन्ध-प्रसाधकं चास्य हेतोः प्रागेव दृष्टान्तधर्मिणि प्रमाण प्रदर्शितमित्यभिप्रायवर्तमानार्थेणापि 'कुसमयविना-सण' इति सूत्रे 'कुः' इत्यनेन दृष्टान्तसूचनं विहितम्, न च पक्षवचनानुपलक्षणं सूचितः ।

[व्याप्ति का ग्रहण साध्यधर्मी और दृष्टान्तधर्मी में]

जहाँ किसी की दृष्टान्तरूप से सम्भावना ही नहीं है जैसे कि 'सभी वस्तु अनेकान्तमय है क्योंकि सत् है' इत्यादि प्रयोग में, यहाँ जो व्याप्तिसाधक प्रमाण प्रयुक्त होता है वह तर्करूप होता है और वह साध्यधर्मी में ही 'जो कुछ सत् होगा वह अनेकान्तरूप ही हो सकता है, अन्यथा वह 'सत्' रूप नहीं हो सकता' इस प्रकार सभी साध्य और हेतु के उल्लेख से प्रवृत्त हो कर सत्त्व की अनेकान्तात्मकत्व के साथ व्याप्ति सिद्ध कर देता है इसीको अन्तर्व्याप्ति कहा जाता है । जहाँ दृष्टान्तधर्मी की भी विद्यमानता है जैसे कि वचनविशेषरूप हेतु स्थल में हम लोगों का पृथ्वी में कठिनतादि प्रतिपादक वचन, वहाँ साध्य धर्मी एवं दृष्टान्तधर्मी दोनों में प्रवर्तमान तर्कादि प्रमाण सर्व हेतु-साध्य के उल्लेख से व्याप्ति का प्रसाधक होता है-यह मानना चाहिये । ऐसा न मानकर केवल दृष्टान्त में ही उस प्रमाण की प्रवृत्ति मानेंगे तो दृष्टान्तधर्मी में अभिमत साध्य के साथ हेतु की व्याप्ति सिद्ध होने पर भी साध्यधर्मी में हेतु की व्याप्ति सिद्ध न होने से पक्ष में उस हेतु से साध्यसिद्धि न हो सकेगी । क्योंकि हेतु केवल दृष्टान्तधर्मी में ही अपने साध्य के साथ व्याप्तिकाला सिद्ध हुआ है । केवल दृष्टान्त में ही गृहीत होने वाली व्याप्ति बहिर्व्याप्तिरूप होने से दृष्टान्त में वह विद्यमान होने पर भी साध्यधर्मी पक्ष में साध्य ग्रहण के लिये उसका कोई उपयोग नहीं है । ऐसा नहीं है कि केवल दृष्टान्त की सत्त्वता से ही पक्ष में साध्य सिद्ध हो जाय । केवल सादृश्य को अकिञ्चित्कर न मानेंगे तो "शुक्लं सफेद है क्योंकि सत् है जैसे कि रजत" इस परार्थानुमान प्रयोग से स्वर्ण में भी सत्त्व के सादृश्यमात्र से सफेद का अनुमान प्रमाणभूत हो जायेगा ।

[पक्षबाध और कालात्ययापदिष्टता का निरसन]

यदि ऐसा कहा जाय-सफेद का सुवर्णरूप पक्ष में प्रत्यक्ष से बाध है अर्थात् पक्ष प्रत्यक्ष बाधित है । अथवा प्रत्यक्ष से बाधित साध्य के निर्देश करने के बाद सत्त्व हेतु का प्रयोग करने से हेतु काला-त्ययापदिष्ट दोष वाला है ।-तो यह अयुक्त है । क्योंकि साध्य का बाध और साध्य के साथ हेतु का अविनाभाव परस्पर विरुद्ध है । जैसे देखिये-साध्य के साथ हेतु के अविनाभाव का अर्थ है 'साध्य के

ननु भवत्वस्माद्धेतोर्यथोक्तप्रकारेण सर्वज्ञमात्रसिद्धिर्न पुनस्तद्विशेषसिद्धिः । तथाहि-यथा नष्ट-
मुष्टधाविषयवचनविशेषस्याहृतसर्वज्ञप्रणीतत्वं वचनविशेषत्वात् सिद्धयति तथा बुद्धादिसर्वज्ञपूर्वक-
त्वमपि तत् एव सेत्स्यतीति कुतस्तद्विशेषसिद्धिः ? न च नष्ट-मुष्टधाविप्रतिपादको वचनविशेषोर्ह-
त्कासन एवेति वक्तुं युक्तम्, बुद्धसासनादिष्वपि तस्योपलम्भादित्याशङ्क्याह सूरिः-‘सिद्धत्वाण’ इति ।

अस्यायमभिप्रायः-प्रत्यक्षानुमानादिप्रमाणविषयत्वेन प्रतिपादिताः शासनेन ये ते तद्विषयत्वेनैव

होने पर ही हेतु की सत्ता का होना, और बाध का अर्थ है-पक्ष में प्रतिपादित साध्यधर्म का अभाव होना । अविनाभाव में ‘साध्य के होने पर’ इस प्रकार साध्य का समझाव सूचित होता है और बाध में साध्याभाव सूचित होता है-अतः बाध और अविनाभाव परस्पर विरुद्ध है । अतः साध्यमात्र मूलक अविनाभाव मानने पर बाध दोष अकिंचित्कर बन जाता है । अर्थात्, साध्यधर्म का समझाव और उसका अभाव एक धर्मी में समान काल में परस्पर विरुद्ध होने से बाध दोष से साध्यमूलक अविनाभाववाले प्रकृत साधन को हूषित नहीं माना जा सकता । केवल इतना होगा कि साध्यधर्म में सत्त्व हेतु का शुक्लत्व के साथ अविनाभावित्व का निर्णय प्रतिबद्ध हो जायेगा । अब यह सोचिये कि अगर केवल बहिर्व्याप्तिमात्र से ही हेतु को साध्य का साधक मान लिया जायेगा तो पर्वतस्थल में घूम हेतु का अग्नि के साथ अविनाभावित्व का निर्णय भी प्रतिबद्ध हो जायेगा क्योंकि वहाँ भी प्रत्यक्ष से धूमाभाव दृष्ट है । अतः इस प्रकार कहीं भी केवल बहिर्व्याप्ति मानने पर अनुमान से साध्य का निश्चय न हो सकेगा । इससे इस निष्कर्ष पर पहुँचना चाहिये कि दृष्टान्तधर्म में प्रवृत्त प्रमाण से भी व्यापकरूप से सकल हेतु-साध्य के उपसंहार से हेतु का साध्य के साथ अविनाभाव निश्चित होना चाहिये । व्यापकरूप से जिस हेतु में अविनाभाव निश्चित किया गया है, वैसा हेतु किसी भी धर्मी में उपलब्ध होगा वहाँ अन्य प्रमाण के दाब को हटाकर अपने साध्य का निर्णय करा देगा । जैसे कि यहाँ प्रस्तुत में सर्वज्ञमात्र सिद्ध करना है तो वचनविशेषस्वरूप साध्यधर्मी में वचनविशेषरूप हेतु प्रयुक्त है । वचनविशेषरूप हेतु की साक्षात्कारिज्ञानपूर्वकस्वरूप साध्य के साथ व्याप्ति को सिद्ध करने वाला प्रमाण तो पहले ही हम लोगों के पृथ्वीकठीनताप्रतिपादकवचनरूप दृष्टान्तधर्मी में दिखा दिया है-इस अभिप्राय रखने वाले आचार्य ‘कुसुमयविसासण’ इस सूत्रावयव में ‘कु’ शब्द से पृथ्वी का दृष्टान्तरूप से सूचन कर चुके हैं । पक्षादि के वचन प्रयोग का उपयोग न होने से उसका सूचन नहीं किया ।

[अर्हत् भगवान् ही सर्वज्ञ कैसे ?-शंका]

यदि यह शंका हो-‘वचनविशेषरूप हेतु से पूर्वोक्त कथनानुसार सामान्यतः सर्वज्ञ की सिद्धि तो हो सकती है किन्तु व्यक्तित्तरूप से आपके दृष्टदेवस्वरूप अर्हत् भगवान् ही सर्वज्ञ हैं, दूसरे बुद्धादि नहीं-ऐसा सिद्ध नहीं होता । जैसे देखिये-आप जैसे वचनविशेषस्वरूप हेतु से नष्ट-मुष्टि आदि विषयक वचनविशेष से अर्हत् सर्वज्ञ प्रतिपादितत्व सिद्ध करते हैं वैसे ही वचनविशेषरूप हेतु से बुद्धादि-सर्वज्ञपूर्वकत्व भी सिद्ध हो सकेगा, तो विशेषरूप से अमुक ही पुरुषविशेष सर्वज्ञतया आप सिद्ध करना चाहते हैं वह कैसे होगा ? यह नहीं कह सकते कि-यत्, नष्ट-मुष्टि आदि ज्ञापक वचनविशेष अर्हत् आसन में ही उपलब्ध होता है अतः एव अर्हत् भगवान् की सर्वज्ञतया सिद्धि होगी-ऐसा इसलिये नहीं कह सकते कि बुद्धादिआसन में भी नष्ट-मुष्टि आदि ज्ञापक वचनविशेष उपलब्ध होता है ।’-तो इस आशंका को दूर करने के लिये सूत्रकार सूरिदेव ने प्रथम भाषासूत्र में ‘सिद्धत्वाण’ ऐसा कहा है ।

तैनिश्चिता इति सिद्धाः, ते च 'अर्थान्ते' इति 'अर्थी' उच्यन्ते । तेषां शासनं प्रतिपादकमर्हन्नासनमेव न बुद्धादिशासनम् । अतो वचनविशेषत्वलक्षणस्य हेतोस्तेष्वसिद्धत्वात् कुतस्तेषामपि सर्वज्ञत्वं येन विशेष-सर्वज्ञत्वसिद्धिर्न स्यात् ? यथा चागमान्तरेण प्रत्यक्षादिविषयत्वेन प्रतिपादितानामर्थानां तद्विषयत्वं न संभवति तथाऽत्रैव यथास्थानं प्रतिपादयिष्यते ।

अथवा 'सिद्धार्थानाम्' इत्यनेन हेतुसंसूचनं विहितमाचार्येण, सिद्धाः=प्रमाणान्तरसंवादतो निश्चिताः येषां नष्ट-मुष्ट्यादयः तेषां शासनं=प्रतिपादकं यतो द्वादशांगं प्रवचनमतो जिनानां कार्य-त्वेन संबंधि । तेनार्थं प्रयोगार्थः सूचितः, प्रयोगश्च प्रमाणान्तरसंवादियथोक्तनष्ट-मुष्ट्यादिसूक्ष्मान्तरितद्वारार्थप्रतिपादकस्यान्यथाऽनुपपत्तेर्जिनप्रणीतं शासनम् । अत्र च सूक्ष्माद्यर्थप्रतिपादकत्वाऽन्यथानुपपत्तिलक्षणस्य हेतोर्जिनप्रणीतत्वलक्षणेन स्वसाध्येन व्याप्तिः साध्यवर्षामिष्येव निश्चितेति तसिद्ध्यवक-प्रमाणविषयस्येह नष्टान्तस्य प्रदर्शनमाचार्येण न विहितम्, तदर्थस्य तद्व्यतिरेकेणैव सिद्धत्वात् ।

यथा चार्थापत्तेः साध्यवर्षामिष्येव व्याप्तिनिश्चयाद् दृष्टान्तव्यतिरेकेणापि तदुत्थापकपदार्थादुप-जायमानायाः सर्वज्ञप्रतिक्षेपादिभिर्मीमांसकैः प्रामाण्यमच्युपगम्यते । तथा प्रकृतावन्यथानुपपत्तिल-क्षणाद्धेतोरुपजायमानस्याऽस्याऽनुमानस्य तत् किं नैष्यते ? प्रतिपादितव्यार्थापत्तेरनुमानेऽन्तर्भावः प्रापिति भवत्यतो हेतोः प्रकृतसाध्यसिद्धिः । अत एव पूर्वार्थापत्तेरनुसङ्गप्रणेतृभिरैकलक्षणो हेतुः,

'सिद्धार्थानाम्' इस का तात्पर्य यह है-सिद्ध यानी निश्चित, अर्थात् शासन के द्वारा जो प्रत्यक्ष-अनुमानादि प्रमाण के विषयरूप में प्रतिपादित किये गये हैं, उन प्रमाण के विषयरूप में ही वे निश्चित किये जाने से सिद्ध कहलाते हैं । अर्थ शब्द 'श्रु' धातु से कर्म में य प्रत्यय से बना है-'अर्थगते' यानी जो जाने जाते हैं वे 'अर्थ' । सिद्ध है ऐसे जो अर्थ, उन्हें (कर्मधारय समास होने से) सिद्धार्थ कहते हैं । ऐसे सिद्ध अर्थों का शासन और कोई बुद्धादि का नहीं नहीं है किन्तु अर्हत् भगवान् का ही है । कहने का उद्देश्य यह है कि वचनविशेषत्वरूप हेतु बुद्धादि वचन में असिद्ध है तो फिर बुद्धादि सर्वज्ञ कैसे सिद्ध होंगे जिस से आप कहते हैं कि अर्हत् भगवान् की विशेषतः सर्वज्ञतया सिद्धि नहीं हो सकती ? अन्य बुद्धादि आगम में प्रत्यक्षादिप्रमाण के विषयरूप में प्रतिपादित जो पदार्थ हैं उनमें वस्तुतः प्रत्यक्षादिप्रमाण विषयता का संभव नहीं है यह इसी प्रकरण में उचित अवसर पर दिखाया जायेगा ।

[वचनविशेषत्व हेतु से सर्वज्ञविशेष की सिद्धि]

अथवा 'सिद्धार्थानाम्' इस अवयव से सूरिराज ने हेतु का सूचन किया है । सिद्ध यानी प्रमा-णान्तर से सुनिश्चित जो अर्थ नष्ट-मुष्टि आदि, उनका शासन यानी उनका प्रतिपादन करने वाला वारह अग्ररूप प्रवचन, वह कार्यत्वरूप संबंध से जिनो का ही है । यह प्रयोग का अर्थकथन है-इससे यह प्रयोग निर्मलित होता है-"शासन यह जिनरचित है (यानी बुद्धादि रचित नहीं है), क्योंकि प्रमाणान्तरसंवादि नष्ट-मुष्टि आदि पूर्वोक्त सूक्ष्म-अन्तरित-दूरवर्ती पदार्थों की ज्ञापकता अन्यथा अनु-पपन्न है ।" इस प्रयोग में सूक्ष्माद्यर्थप्रतिपादकत्व की अन्यथाऽनुपपत्तिरूप हेतु को जिनप्रणीतत्वलक्षण साध्य के साथ व्याप्ति साध्यवर्षा यानी पक्ष में ही सुनिश्चित है अतः उसके निश्चायक प्रमाण के विष-यरूप में नष्टान्त का उपन्यास जरूरी नहीं है अतः एव आचार्यजीने भी उसका प्रदर्शन नहीं किया है । कारण, नष्टान्त का प्रयोजन उसके बिना ही सिद्ध है ।

“अन्यथानुपपत्तत्वं यत्र तत्र त्रयेण किं । नान्यथानुपपत्तत्वं यत्र तत्र त्रयेण किम्” ॥- []
इत्यादिवचनसंदर्भेण प्रतिपादित इति मन्वानेन आचार्येणापि न दृष्टान्तसूचनं विहितमत्र प्रयोगे ।

‘कुसमयविशासनं’ इति चात्र व्याख्याने बुद्धादिशासनात्मसर्वज्ञप्रणीतत्वप्रतिपादकत्वेन व्याख्येयम्-तथाहि कुत्सिताः प्रमाणबाधितकान्तस्वरूपाथप्रतिपादकत्वेन, समयाः कपिलादिसिद्धान्ताः, तेषाम् “सन्ति पंच महकभूया” [सूत्रक० १-१-१-७] इत्यादि वचनसंदर्भेण दृष्टेष्टविषये विरोधा-द्युद्भावकत्वेन ‘विशासनम्’=विध्वंसकं यतः अतो द्वादशांगमेव ‘जिनानां शासनमि’ति भवत्यतो विशेषणत्वात् सर्वज्ञविशेषसिद्धिरिति स्थितमेतत्-जिनशासनं तत्त्वादेव सिद्धं=निश्चितप्रामाण्यमिति ।

[ईश्वरे सहजरागादिविरहनिराकरणम्]

अत्र ईश्वरकृतजगद्वादिनः प्राहुः-युक्तमुक्तं ‘सर्वज्ञप्रणीतं शासनम्, तत्प्रणीतत्वाच्च तत् प्रमा-
णम्’ इति । इयं त्वयुक्तम्-‘रागद्वेषादिकान् शत्रून् जितवन्तः इति जिनाः’ । सामान्ययोगिन एवेश्वर-

[दृष्टान्त के विना भी व्याप्ति का निश्चय]

दृष्टान्तोपन्यास विना व्याप्ति का निश्चय कैसे होगा यह स्रका निरर्थक है क्योंकि सर्वज्ञविरोधी सीमांसकवादिवर्णन जैसे दृष्टान्त के विना भी साध्यधर्मों में ही व्याप्ति का निश्चय मान कर अर्थापत्ति के उत्थापक उस व्याप्तिमान् अर्थ से उत्थित अर्थापत्ति को प्रमाण मानते हैं, उसी प्रकार प्रस्तुत में भी दृष्टान्त के विना ही अन्यथानुपपत्ति विशिष्ट हेतु से उत्पन्न हमारे उक्त अनुमान का प्रामाण्य क्यों नहीं मानते ? अर्थापत्ति का तो अनुमान में ही अन्तर्भाव है यह पहले कह चुके हैं अतः अर्थापत्ति को प्रमाण-मानने वाले वादी के समक्ष हमारे उक्त सूक्ष्माद्यर्थप्रतिपादकत्वान्यथानुपपत्ति हेतु से ‘शासन मे जिन-प्रणीतत्व साध्य की सिद्ध अनिवार्य है । दृष्टान्त को अनावश्यक समझ कर ही पूर्वार्चार्थ ऋषिजो ने हेतु का लक्षण कहते समय अन्यथानु० इत्यादि कारिका के वचनसंदर्भ से एक ही लक्षण हेतु का कहा है-जैसे, जिस भाव में अन्यथानुपपत्ति है उसमें (पक्षसत्त्वादि) तीनरूप रहे या न रहे तो भी क्या और जिस भाव में अन्यथानुपपत्ति नहा है वहाँ भी तीन रूप के रहने न रहने से क्या (लाभ) ?-इस पूर्व-चार्य के मत के साथ पूर्णतः सम्मत सूत्रकार आचार्यने भी उक्त अनुमान प्रयोग में दृष्टान्त का सूचन नहीं किया है ।

[‘कुसमयविशासन’ का दूसरा अर्थ]

‘सिद्धार्थानाम्’ इस विशेषण का जो अन्य अर्थ किया गया है, उस में ‘कुसमयविशासन’ शब्द का अर्थ वहुत कुछ आ जाता है अतः ‘कुसमयविशासन’ का इस पक्ष में दूसरा अर्थ लगाना जरूरी है वह अर्थ इस प्रकार है कि बुद्धादिशासन सर्वज्ञरचित नहीं है । जैसे देखिये ‘कु’ यानी कुत्सित अर्थात् गर्हणीय, गर्हणीय इसलिये कि प्रमाण से बाधित जो एकान्तगमिष्ठ अर्थ उनका प्रतिपादक है । ऐसे कुत्सित ‘समय’ यानी कपिल (साख्यदर्शन प्रणेता) आदि रचित सिद्धान्त ‘कुसमय’ है । द्वादशांग जैन प्रवचन उन कुसमर्थो का ‘विशासन’ यानी विध्वंसन करने वाला है, क्योंकि-सूत्रकृतांग में “महाभूत पांच हैं” ..इत्यादिवचनसमूह से कपिलादि के सिद्धान्तों में दृष्टविरोध और दृष्टहानि आदि दोषों का उद्भावन किया गया है । इससे यह फलित होता है कि द्वादशांग प्रवचन जिनोंपेदिष्ट ही है । अतः इस विशेषण से ‘जिन ही सर्वज्ञ हैं’ यह बात सिद्ध हो जाती है । तदुपरात, द्वादशांगरूप जिनशासन जिनोक्त होने से ही सिद्ध यानी निश्चितप्रामाण्यवाला फलित होता है ।

अतिरिक्ता एतलक्षणयोगिनः, न पुन शासनादिसर्वजगत्स्रष्टा ईश्वरः । तथा च पतञ्जलिः—

‘क्लेश-कर्म-विपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः’ । [यो० सू० १-२४]

अनेन सूत्रेण रागादिलक्षणक्लेशासन्नरहितत्वं सहजमीश्वरस्य प्रतिपादितम्, न पुनर्विपक्षभाव-
नाह्नम्यासव्यापाराद् क्लेशाविक्षयस्तस्य, येन ‘रागादीन् स्वव्यापारेण जितवन्तः’ इति वचः सार्थकं
तद्विषयत्वेन स्यात् । तथा चाग्नैरप्युक्तम्—

‘ज्ञानमप्रतिषं यस्य ऐश्वर्यं च जगत्पतेः । वैराग्यं चैव धर्मञ्च सह सिद्धं चतुष्टयम्’ ॥ [सहाभा. वन./३०]

इत्याशङ्क्याह—‘भवजिणाण’ इति । भवन्ति नारक-तियग्-नराऽमरपर्यायत्वेनोत्पद्यन्ते प्राणिनो-
ऽस्मिन्मिति भवः—संसारः, तद्धेतुत्वाद् रागाद्ययोऽत्र ‘भव’शब्देनोपचाराद् विवक्षिताः तं जितवन्त इति
जिताः । उपचाराध्ययणे च प्रयोजनम्—न ह्यविकलकारणे रागादावव्यक्ते तत्कार्यस्य संसारस्य जयः
क्षयो विधातुमिति प्रतिपादयम् । भवकारणमूतरागादिव्यये चोपायः प्रतिपादितः प्राक्, तदुपायेन
च विपक्षरागादिविजयद्वारेण तत्कार्यभूतस्य भवस्य जयः संभवति नान्यथेति । न ह्युपायव्यतिरेकेणोपेय-

[अनादि सहज सिद्ध ऐश्वर्यवादी की आशंका]

जगत् का रचयिता ईश्वर है-इसमे विश्वास करने वाले वादीयो यहाँ एक आशंका व्यक्त करते
हैं—आपने जो कहा—‘आसन सर्वज्ञप्रतिपादित है और सर्वज्ञकथित होने के कारण ही वह प्रमाणभूत है’—
यह बात तो ठीक है: किन्तु यह जो आपने कहा—‘राग-द्वेषादिभ्रान्तुओ को जित लेने वाले जिन हैं’ यह
बात गलत है । कारण, यह सर्वज्ञ का लक्षण तो केवल सामान्य योगीबुद्ध, जो कि ईश्वर से भिन्न हैं
उसी में घट सकता है, आसन और तद्विपर समूचे जगत् का सर्वजहार जो ईश्वर है वह सर्वज्ञ होते
हुए भी उसमे उपरोक्त लक्षण नहीं है [तात्पर्य यह है कि ईश्वरकर्तृत्व वादी ईश्वर को अनादिसिद्ध
सर्वज्ञ मानते हैं न कि पहले कभी वह राग-द्वेषाक्रान्त था और बाद में साधना से वीतराग-सर्वज्ञ बना
हो ऐसा । अतः अनादिकाल से रागमुक्त होने के कारण वह रागादिविजेता नहीं है, फिर भी सर्वज्ञ तो
उसे मानना है ।] जैसे कि पातञ्जल योगसूत्र में कहा है कि—‘जो क्लेश, कर्म—उनके विपाक और
विविध आशय=वासना से सर्वथा [सभी काल में] अस्पृष्ट है ऐसा कोई विशिष्ट पुरुष ही ईश्वर है ।—’
इस सूत्रकथन के अनुसार ईश्वर में राग-द्वेषादिस्वरूप क्लेशादिक भ्रान्तु का सहज [वैकालिक] विरह
सूचित होता है । इस में ऐसा नहीं कहा है कि रागादि के विपक्ष नीरागता आदि शुभ भावनाओ के
अभ्यास के प्रयोग से ईश्वर ने क्लेशादि का क्षय किया, अतः आपका (ईश्वर के बारे में) यह वचन
सार्थक नहीं है कि रागादि को अपने पुरुषार्थ से जितने वाले जिन [सर्वज्ञ] हैं ।

अन्य विद्वानो ने भी ऐसा दिखाया है जैसे कि महाभारतकार ने कहा है—‘जिस जगदीश का
ज्ञान, ऐश्वर्य, वैराग्य और धर्म अप्रतिषं यानी अस्खलित है—[यानी] ये चारो सहज सिद्ध हैं’ ।

[आशंका के उत्तर में ‘भवजिणाण’ पद की व्याख्या]

ईश्वरवादीयो की इस आशंका का निराकरण करने हेतु सम्प्रतिशास्त्रकार ने ‘भवजिणाण’ यह
विशेषण (प्रथम कारिका में) प्रयुक्त किया है । भव शब्द का अर्थ है संसार, जहाँ प्राणिजगत् नारक,
तियग्, मनुष्य और देव इन चार प्रकार के पर्यायो को धारण करते हुए जन्म पा रहे हैं । यद्यपि यहाँ
उपचार का आश्रय लेकर ‘भव’ शब्द से राग-द्वेषादि भ्रान्तु विवक्षित किये गये हैं क्योंकि नारकादिभव

सिद्धिः, ग्रन्थोपेयस्य निहेतुकत्वेन देश-काल-स्वभावप्रतिनियमो न स्यादितिसर्वप्राणिनामीश्वर-
स्वम्, न वा कस्यचित् स्यात् । प्रतिपादितब्रह्ममर्थः- [प्र० बा० ३/३५]
नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वाऽहेतोरन्योन्येक्षणम् । अपेक्षातो हि भावानां कादाचित्कत्वसम्भवः ॥-इत्यादिना
ग्रन्थेन धर्मकीर्तिना । तत्र रागादिवलेखविगमः स्वभावत एवेश्वरस्येति युक्तम् ।

[चावार्केण सह परलोके विवादः]

अत्र बृहस्पतिमतानुसारिणः-स्वभावसंसिद्धज्ञानादिवर्त्मकलापाध्यासितस्य स्थाणोरभावप्रति-
पादनं जनेन कुर्वताऽस्माकं साहाय्यमनुष्ठितमिति मन्यमानाः प्राहुः-युक्तमुक्तं यत् 'स्वभावसंसिद्धज्ञानादि-
सम्पत्समन्वितस्येश्वरस्याभावः' । 'भारक-तिर्यग्नराऽमररूपपरिणतित्वभावतयोत्पद्यन्ते प्राणिनोऽस्मि-
न्निति' एतच्चाऽयुक्तमभिहितम्, परलोकसद्भावे प्रमाणाभावात् । तथाहि-परलोकसद्भावावेदकं
प्रमाणं प्रत्यक्षम् अनुमानम् आगमो वा जनेनाभ्युपगमनीयः, अन्यस्य प्रमाणत्वेन तेनाऽनिष्टः ।

के प्रधान हेतु ही रागादिगण है । इस शत्रुगण को जीत लेने वाले जिन कहे जाते हैं । उपचार का
आश्रय यहाँ यह दिखाने के लिये किया है कि ससार के उग्र कारणभूत रागादि का ध्वंस जब तक नहीं
होता वहाँ तक उसके कार्यस्वरूप ससार यानी भव के ऊपर विजय पाना शक्य नहीं है । ससार के
कारणीभूत रागादि के विजय का उपाय तो पहले दिखाया है, उस उपाय से प्रतिपक्षी रागादिगण का
विजय करने द्वारा ही ससार को जिता जा सकता है, अन्यथा कभी उसका पराजय शक्य नहीं है ।
प्रसिद्ध ही बात है यह कि उपेय-आप्तव्य की सिद्धि कभी उपाय के बिना नहीं होती । अगर बिना
उपाय भी उपेय सिद्ध हो जावे तब तो वह हेतुरहित हो जाने से, अमुक ही देश में-अमुक ही काल में-
अमुक ही स्वभाव वाली वस्तु उत्पन्न हो यह जो छ नियम देखा जाता है वह टूट जायेगा । उसका
नतीजा यह होगा कि सभी जीव बिना हेतु ही ऐश्वर्यभाग्य हो जायेंगे, अथवा तो कोई भी जीव ऐश्वर्य-
शाली नहीं रहेगा क्योंकि ऐश्वर्य को सहज सिद्ध मानने वाले उसको हेतुरहित मानते हैं । बौद्ध ग्रन्थ-
कार धर्मकीर्ति का भी यही कहना है कि—

“हेतुरहित वस्तु को अन्य किसी की अपेक्षा न होने पर या तो उसका नित्य सत्त्व होगा या
नित्य असत्त्व होगा । कारण, भावों की कादाचित्कता का सम्भव अपेक्षाधीन है ।” निष्कर्ष—रागादि
क्लेशों का विनाश यानी अभाव, ईश्वर को सहज ही होता है-यह बात अयुक्त है ।

[सर्वज्ञवाहः समाप्तः]

[परलोक के प्रतिक्षेप में चार्वाक का पूर्वपक्ष]

नास्तिक मत के प्रवर्तक बृहस्पतिनामक विद्वान् के अनुगामीयो यहाँ-‘स्वभाव से सिद्ध सहज
ज्ञानादि चतुष्टय से अलंकृत ऐसा कोई पुरुषविशेष ईश्वर है ही नहीं’-इस प्रकार निरूपण करने वाले
जैनो ने हमारी सहायता की है ऐसा समझ कर अपनी बात कहते हैं कि ‘स्वभाव से सिद्ध ज्ञानादि
सम्पत्ति से युक्त कोई ईश्वर नहीं है’-यह ठीक ही कहा गया है । किन्तु यह जो आपने कहा-भारक,
तिर्यच, मनुष्य और देव के पर्यायों को धारण करते हुए यहाँ प्राणिसमूह जन्म लेते हैं... इत्यादि, वह
नितान्त गलत कथन है चूँकि परलोक के अस्तित्व में कोई भी प्रमाण मौजूद नहीं है । वह इस प्रकार-
परलोक के अस्तित्व को दिखाने वाला अगर कोई प्रमाण जैन के पास होगा तो वह प्रत्यक्ष-अनुमान

न चात्रैतद् वक्तव्यम्-भवतोऽपि किं तत्प्रतिषेधकं प्रमाणम् ?-यतो नास्माभिस्तत्प्रतिषेधक-प्रमाणाद् तदभावः प्रतिपाद्यते किंतु परोपन्यस्तत्प्रमाणपर्यनुयोगमात्रमेव क्रियते । अत एव 'सर्वत्र पर्यनुयोगपराप्येव सूत्राणि बृहस्पतेः' [] इति चार्वाकैरभिहितम् । स च परोपन्यस्तत्प्रमाण-पर्यनुयोगः तदव्युपगमस्य प्रशनादिद्वारेण विचारणा न पुनः स्वसिद्धप्रमाणोपन्यास येन 'अतीन्द्रियार्थ-प्रतिषेधकत्वेन प्रवर्त्तमानं प्रमाणमाश्रयासिद्धत्वादिवोषदुष्टत्वेन कथं प्रवर्त्तते' इत्यस्मान् प्रति भवताऽपि पर्यनुयोगः क्रियेत ।

अत एव परलोकसाधकप्रमाणाभ्युपगमं परेण ग्राह्यत्वात् तदव्युपगमस्यानेन प्रकारेण विचारः क्रियते-तत्र न तावत् परलोकप्रतिपादकत्वेन चक्षुरादिकरणव्यापारसमासादितात्मलाभं सन्निहित-प्रतिनियतरूपादिविषयत्वात् प्रत्यक्षं प्रवर्त्तते । नाप्यतीन्द्रियं योगिप्रत्यक्षं तत्र प्रवर्त्तत इति वक्तुं शक्यम्, - परलोकादिवत् तस्याप्यसिद्धेः ।

या आगम ही होगा, क्योंकि स्वतन्त्र उपमानादि अन्य किसी को वे प्रमाण ही नहीं मानते हैं ।

[चार्वाकमत केवल दूसरे मत की कसौटी में तत्पर]

[यहाँजैन की ओर से बीच में एक आशका को प्रस्तुत कर के नास्तिक उसका खडग प्रस्तुत करता है-]

'आपके पास भी परलोकनिषेध के लिये क्या प्रमाण है ?' ऐसा प्रश्न नास्तिक के प्रति करने की कोई आवश्यकता नहीं है-क्योंकि हम परलोक के निषेधक प्रमाण को ढूँढ कर परलोक के अभाव का प्रतिपादन करने में कटिबद्ध नहीं हैं किन्तु तटस्थ बनकर सीकें आपने परलोकसिद्धि में जो प्रत्यक्ष-आदि प्रमाण का उपन्यास किया है उसकी कसौटी ही हमें करनी है । इसीलिये तो चार्वाको ने कहा है कि "बृहस्पति के सभी सूत्रवचन दूसरों के सिद्धांत में पर्यनुयोगपरक ही हैं ।" दूसरे लोगों ने जिन प्रमाणों का उपन्यास किया है उनमें पर्यनुयोग करने का तात्पर्य भी यही है कि उनकी मान्यताओं के ऊपर प्रशनादि करने द्वारा कुछ विचारणा की जाय, नहीं कि हमारे मत से जो कुछ सिद्ध यानी अव्युपगत हो उसके लिये प्रमाणों का उपन्यास किया जाय । अतः आप हमारे प्रति ऐसा पर्यनुयोग नहीं कर सकते कि "चार्वाक की ओर से अतीन्द्रिय परलोकादि अर्थ के निषेधमें जिस प्रमाण का प्रयोग किया जाता है उसमें आश्रयासिद्धि आदि दोष हैं क्योंकि उसके मत से वे अतीन्द्रिय अर्थ सिद्ध ही नहीं हैं तो उसमें निषेधक प्रमाण की प्रवृत्ति यानी उपन्यास कैसे किया जा सकता है. ..." इत्यादि-ऐसा पर्यनुयोग तभी सावकाश होता अगर हम प्रमाणविन्यास में तत्पर होते ।

[परलोक सिद्धि में प्रत्यक्ष प्रमाण का अभाव]

चार्वाकवादी का अपनी ओर से किसी प्रमाण का विन्यास करने का कोई सकल्प न होने से ही हम नास्तिक लोग पहले दूसरे वादी की ओर से परलोकसाधक किसी प्रमाण का स्वीकार करवाने के बाद ही, अर्थात् दूसरे वादी जैसे प्रमाण का उपन्यास करे तभी हम इस प्रकार विचार करते हैं कि-जैन आदि लोगों ने जो तीन प्रमाण माने हैं उसमें से प्रत्यक्षप्रमाण की परलोक के प्रतिपादन में कोई गुंजाईश नहीं है । कारण, उसका जन्म नेत्रादि बाह्य करण=इन्द्रिय की कुछ हिसचाल-सक्रियता या व्यापार से होता है, अतएव प्रत्यक्ष केवल सन्निहित यानी अपने से सबद्ध अमुक अमुक रूप-रसादि विषय को ही स्पर्श करता है, परलोक को नहीं, क्योंकि वह इन्द्रियो से सम्बद्ध नहीं है । कदा-

नाप्यनुमानं प्रत्यक्षपूर्वकं तत्र प्रवृत्तिमासादयति, प्रत्यक्षाऽप्रवृत्ती तत्पूर्वकस्यानुमानस्यापि तत्राऽप्रवृत्तेः । अथ यद्यपि प्रत्यक्षावगतप्रतिबन्धालिगप्रभवमनुमानं न तत्र प्रवर्तते तथापि सामान्यतो-
च्छेदं तत्र प्रवर्तयति । तदपि न युक्तम्, यतस्तदपि सामान्यतोदृष्टमवगतप्रतिबन्धालिगोद्भवम्, आहोस्वित् अनवगतप्रतिबन्धालिगसमुत्थम् ? यद्यनवगतप्रतिबन्धालिगोद्भवमिति पक्षः, स न युक्तः, तथा-
भूतालिगप्रभवस्य स्वविषयव्यभिचारेण अश्वदर्शनानन्तरोद्भूतराज्यावाप्तिविकल्पस्येवाऽप्रमाणत्वात् ।

अथ प्रतिपक्षसम्बन्धालिगप्रभवं तत् तत्र प्रवर्तते इति पक्षः, सोऽपि न युक्तः, प्रतिबन्धावगम-
स्यैव तत्र लिगस्याऽसम्भवात् । तथाहि-प्रत्यक्षस्य तत्र लिगसम्बन्धावगमनिमित्तस्याभावेऽनुमानं
लिगसम्बन्धप्राहकमस्युपगन्तव्यम् । तत्र यदि तदेव परलोकसद्भावावेदकमनुमानं स्वविषयानिमित्तानर्थ

चित् ऐसा कहे कि-‘योगीशो का प्रत्यक्ष परलोक के विषय में प्रवृत्त है’-तो यह कहना शक्य ही नहीं,
क्योंकि जैसे परलोक असिद्ध है वैसे ही अतीन्द्रिय पदार्थ को ग्रहण करने वाला योगिप्रत्यक्ष भी असिद्ध
यानी अविवशनीय है ।

[परलोक सिद्धि में अनुमान प्रमाण का अभाव]

परलोकसाधक कोई प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं है अत एव अनुमान प्रमाण की भी उसमें प्रवृत्ति नहीं
है क्योंकि जिसका प्रत्यक्ष हो उसी का कभी अनुमान होता है । परलोकवादी:-जिस लिग का अपने
साध्य के साथ प्रतिबन्ध यानी व्याप्ति प्रत्यक्ष से गृहीत हो ऐसे लिग से होने वाले अनुमान की परलोक
के विषय में प्रवृत्ति नहीं हो सकती यह बात ठीक है, किन्तु जहाँ प्रत्यक्ष की आवश्यकता नहीं है ऐसे
‘सामान्यतोदृष्ट’ नामक अनुमान की प्रवृत्ति परलोक के विषय में हो सकती है । जैसे कि ‘ऋषि-
मुनिओ की तपश्चर्या सार्थक [=सफल] है क्योंकि वह प्रवृत्ति है, जो प्रवृत्ति होती है उसका कुछ न
कुछ फल अवश्य होता है जैसे राजसेवादि प्रवृत्ति ।’ इस अनुमान में विशेष फलरूप से परलोक को
साध्य नहीं बनाया है किन्तु सामान्यतः फलवत्ता को ही साध्य बनाया है और प्रवृत्ति हेतु के साथ उसकी
व्याप्ति प्रसिद्ध होने से कोई दोष नहीं है । जब तपश्चर्या में सफलता सिद्ध हुयी और इहलोक में उसका
कोई फल देखा नहीं जाता तो यह कल्पना अवश्य करनी पड़ेगी कि उसका फल परलोक में मिलेगा,
क्योंकि उस प्रवृत्ति को निष्फल तो मान नहीं सकते । इस प्रकार सामान्यधर्मपुरस्कारेण व्याप्ति का
ग्रहण होने पर विशेष फलरूप में परलोक की सिद्धि में सामान्यतोदृष्ट अनुमान की प्रवृत्ति हो
सकती है ।

चार्वाकः यह बात भी अयुक्त है, यहाँ भी दो प्रश्न हैं कि वह सामान्यतोदृष्ट अनुमान
(A) साध्य के साथ जिसकी व्याप्ति गृहीत है ऐसे लिग से जन्म लेता है ? (B) या व्याप्ति गृहीत न हो
ऐसे भी लिग से उत्पन्न होता है ?

(B) यदि व्याप्तिग्रहणसून्य लिग से सामान्यतोदृष्ट अनुमान की उत्पत्ति वाला दूसरा पक्ष
माना जाय तो वह अयुक्त है, क्योंकि वैसे लिग से उत्पन्न होने वाले अनुमान का अपने विषय के साथ
व्यभिचार यानी विसवाद होने से वह प्रमाण नहीं है, जैसे कि अश्व को स्वप्नादि में देखने के बाद
किसी को ऐसा विकल्प होता है कि मुझे राज्य प्राप्ति होगी, किन्तु उसे राज्यप्राप्ति नहीं होती है तो
विसवाद के कारण उसका अश्वदर्शनजन्य राज्यप्राप्ति का विकल्प प्रमाण नहीं होता ।

नामोत्पादकलिंगसम्बन्धग्राहकं तदेतरेतराभ्यत्वदोषः । अथानुमानान्तराद् गृहीतप्रतिबन्धात्लिंगा-
वृत्तजायमानं तद्विषयं तदव्युत्पन्नमभ्यते तदाऽनवस्था ।

तथा, सर्वमप्यनुमानमस्मान् प्रत्यसिद्धम् । तथाहि बृहस्पतिसूत्रम्—“अनुमानमप्रमाणम्”
[] इति । अनेन प्रतिज्ञाप्रतिपादनं कृतम्, अनिश्चितार्थप्रतिपादकत्वाद् [त्] सिद्धप्रमाणा-
भासवदिति हेतुदृष्टान्तावम्बुधौ ।

विषयविचारेण वाऽनुमानप्राप्ताप्यमयुक्तम्-धर्म-धर्म्य भयस्वतन्त्रसाधने सिद्धसाध्यता यतः
अतो विशेषण-विशेष्यभावः साध्यः । प्रमेयविशेषविषयां प्रमां कुर्वत् प्रमाणं प्रमाणतामश्नुते ।
इतरेतरावच्छिन्नश्च समुदायोऽत्र प्रमेयः, तदपेक्षया च पक्षधर्मत्वादीनामन्यतमस्यापि रूपस्याऽप्रसिद्धिः ।
नहि समुदायधर्मता हेतोः, नापि समुदायेनाऽन्वयो व्यतिरेको वा, धर्मिमात्रापेक्षया पक्षधर्मत्वे साध्यधर्म-
पेक्षया च व्याप्ती योज्यतेति । उक्तं च, “प्रमाणस्याऽगोणत्वादनुमानावर्धनश्रयो दुर्लभः” []
इति । धर्मि-धर्मताग्रहणेऽपि न गौणतापरिहारः, प्रतीयमानापेक्षया गौण-मुख्यव्यवहारस्य चिन्त्यत्वाद्,
समुदायश्च प्रतीयते ।

[व्याप्तिग्रहण अशक्य होने से अनुमान का असम्भव]

(A) यदि यह कहा जाय कि—‘जिस लिंग की अपने साध्य के साथ व्याप्ति गृहीत है वैसे लिंग
से उत्पन्न अनुमान की परलोक सिद्धि में प्रवृत्ति होगी’—तो यह पक्ष भी युक्त नहीं है । कारण, उस लिंग
की अपने साध्य के साथ व्याप्ति गृहीत होने का सम्भव ही नहीं । वह इस प्रकारः लिंग की परलोकवि-
फलवत्तारूप अपने साध्य के साथ व्याप्ति के ग्रहण में प्रत्यक्षरूप निमित्त तो है नहीं, अतः अनुमान
को ही व्याप्ति का ग्राहक स्वीकारना पड़ेगा । अब यदि ऐसा कहे कि—जो परलोकसाधक मुख्य अनुमान
है वही अपने साध्यरूप में अभिमत परलोकस्वरूप अर्थ के साथ, अपने उत्पादक लिंग की व्याप्ति को
ग्रहण करायेगा तो इसमें स्पष्ट ही अन्योन्याश्रय दोष लगेगा, क्योंकि मुख्य अनुमान से व्याप्तिग्रहण
का और व्याप्तिग्रह होने पर मुख्य अनुमान का उद्भव होगा । इसके परिहार के लिये यदि व्याप्तिग्रह
का उद्भव दूसरे कोई अनुमान से मानेये तो उस दूसरे अनुमान की उद्भावन व्याप्ति का ग्रह तोसरे
किसी अनुमान से मानना होगा, फिर चौथापाँचवा इस प्रकार कहीं अन्त न आने से अनवस्था
बोझ लग जायेगा ।

[नास्तिक मत में अनुमान अप्रमाण है]

परलोक विषय में अनुमान का असम्भव तो है, उपरांत दूसरी बात यह है कि हमारे नास्तिक-
विवादों के प्रति कोई भी अनुमान ही असिद्ध यानी अविश्वस्य है । बृहस्पतिविरचित सूत्र में भी
कहा गया है कि ‘अनुमान प्रमाणभूत नहीं है’ । सूत्र में यह प्रतिज्ञा के तौर पर कहा गया है, अतः
उसमें हेतु और दृष्टान्त स्वयं जान लेना चाहिये जो क्रमशः इस प्रकार है—हेतु—‘क्योंकि अनुमान अनि-
श्चित अर्थ का प्रतिपादक है ।’ दृष्टान्त—‘जैसे कि प्रमाणाभासरूप में प्रसिद्ध दीपकलिका में ऐक्य का
प्रतिभास ।

[विषय के न घटने से अनुमान अप्रमाण]

अनुमान के विषय का विचार करे तो भी यह प्रतीत होता है कि अनुमान का प्राप्ताप्य असंगत
है । अनुमान का विषय होता है धर्म और धर्म । अब यदि अनुमान से धर्म और धर्म की स्वतन्त्ररूप से

एकदेशाभ्ययनेनाऽपि त्रैक्यमयुक्तम्, व्याप्यसिद्धेः । नहि सत्तामात्रेणाऽविनाभावो गमक अपि त्ववगतः, अन्यथाऽतिप्रसङ्गात् । स च सकलसपक्ष-विपक्षाऽप्रत्यक्षीकरणे दुर्बिज्ञानोऽसर्वविद्या । न चात्र भूयोदर्शनं शरणम्, सहस्रशोऽपि दृष्टसाहचर्यस्य व्यभिचारात् । अत एव न दर्शनाऽदर्शनमपि ।

पृथक् पृथक् सिद्धि अभिप्रेत हो तब तो स्पष्टरूप से सिद्धसाध्यता दोष लगेगा क्योंकि धर्म पर्वत और धर्म अग्नि दोनों प्रसिद्ध ही हैं, इसलिये धर्म और धर्म के विशेषण-विशेष्यभाव घटित समुदायरूप प्रमेयविशेष को ही साध्य करना होगा [द्रष्टव्य न्यायविदुः परि० २-सू० ६ की टीका] अन्यथा वह प्रमाण नहीं होगा क्योंकि प्रमाण का प्रामाण्य प्रमेयविशेष को विषय करने वाली प्रमा को उत्पन्न करने पर ही निर्भर होता है । [तात्पर्य यह है कि 'सर्वं ज्ञानं धर्मिणि प्रमाणम्' इस प्रवाद के अनुसार भ्रम-ज्ञानसहित सभी ज्ञान धर्मिमात्र-मे तो प्रमाण ही होता है अतः धर्मविशेष को विषय करने पर ही वास्तव में ज्ञान प्रमाण कहा जाता है ।] यहाँ परस्पर सद्विलम्ब ऐसे पर्वत और अग्नि साध्य करते हैं, अर्थात् अग्निविशिष्ट पर्वत आपका साध्य है । इस साध्य की अपेक्षा धूम लिए मे पक्षधर्मत्व आदि एक भी रूप नहीं घट सकेगा क्योंकि धूम तो पर्वत में वृत्ति है जो कि समुदायात्मक पक्ष का ही एक अंश है अतः वह पक्षभूत नहीं है । अग्नियुक्त पर्वतरूप साध्य का कोई सपक्ष भी प्रसिद्ध नहीं है । धूम यद्यपि पर्वत का धर्म है किन्तु अग्निविशिष्ट पर्वत रूप समुदाय जो कि पक्ष है उसका धर्म तो नहीं है क्योंकि अग्निविशिष्ट पर्वत का निश्चय नहीं है । न उस समुदाय के साथ उसकी अन्यव्याप्ति या व्यतिरेक व्याप्ति सिद्ध है । यदि हेतु मे पक्षधर्मता की प्रसिद्धि के लिये समुदाय मे रूढ पक्षशब्द का पक्षैकदेशरूप केवल धर्म मे उपचार करके धूम हेतु मे पर्वतरूप धर्म की अपेक्षा पक्षधर्मता का उपपादन किया जाय तो यह औपचारिक यानी गौण पक्षधर्मता हुयी, वास्तविक नहीं । एव व्याप्ति की प्रसिद्धि के लिये अग्निविशिष्टपर्वतरूप समुदाय के एक देशभूत अग्निरूप साध्य के साथ ही धूम की व्याप्ति मानी जाय तो यह भी औपचारिक यानी गौण व्याप्ति हुयी, वास्तविक न हुयी । अत औपचारिक पक्षधर्मता और व्याप्ति से होने वाला अनुमान भी गौण ही होगा, वास्तव नहीं होगा । कहा भी है "प्रमाण गौण-स्वरूप न होने के कारण अनुमान से अर्थ का निश्चय दुर्लभ है ।" तात्पर्य यह है कि प्रमाणभूत अर्थ-निश्चय गौण नहीं वास्तव होता है, अनुमान वास्तव नहीं किन्तु उपरोक्त रीति से गौण है अतः उससे वास्तव अर्थनिश्चय अशक्य है ।

यदि ऐसा कहे कि-अनुमान से पर्वत और अग्नि मे धर्म-धर्मभाव का ग्रहण किया जाता है'-तो यह कहने पर भी गौणता अटल रहती है क्योंकि गौण-मुख्यता के व्यवहार की चिन्ता तो जैसी प्रतीति हो उसके आधार पर की जाती है । प्रस्तुत मे अग्निविशिष्ट पर्वत रूप समुदाय की प्रतीति होती है अतः वही मुख्य है, उसकी अपेक्षा धर्म-धर्मभाव के ग्रहण को गौण ही मानना होगा ।

[अविनाभाव का ग्रहण दुःशक्य]

यदि केवल एक देशरूप पर्वतादि धर्मों को ही वास्तव पक्ष मान कर के पक्षधर्मता आदि तीनरूपों की उसी से उपपत्ति करे तो भी वह युक्त नहीं है, क्योंकि केवल साध्यधर्म के साथ हेतु की व्याप्ति अनुपपन्न है । तात्पर्य यह है कि व्याप्ति का अर्थ है हेतु मे साध्य का अविनाभाव । यह अविनाभाव साध्य मे अज्ञात पक्षा रहे इतने मात्र से तो कभी अनुमान होता नहीं, अतः ज्ञात अविनाभाव की आवश्यकता माननी होगी अन्यथा जिस को व्याप्तिग्रह कभी नहीं हुआ ऐसे पुरुष को भी धूम देखकर

तदुक्तम्—“बोमानित्येव मत्वेन भाव्यमश्ववताऽपि किम्” [प्र० बा० ३/२५] इति । देश-काला-
वस्थामेवेन च भावानां नानात्वावयवावनाशवासः । तदुक्तम्—“अवस्था-देश-कालानाम्” [वाक्य०
१-३२] इत्यादि । आह च—“अविनाभावसम्बन्धस्य ग्रहीतुमशक्यत्वात्” []

यच्च—‘सामान्यस्य तद्विषयस्याऽभावात्, स्वार्थ-परार्थभेदाऽसम्भवात्, विरुद्धानुमान-विरोधयोः
सर्वत्र सम्भवात्, कश्चिच्च विरुद्धाऽव्यभिचारिणः’ इत्यादि ब्रूषणजाल-तन्नुबोधोपनीयमेव, यतोऽ-
निश्चितार्थप्रतिपादकत्वात् “अनुमानमप्रमाणम्” इत्यनुमानाऽप्रमाणताप्रतिपादने कृते शेषब्रूषणजालस्य
मृतमारणकल्पत्वात् । ततोऽनुमानस्याऽप्रमाणत्वादतीन्द्रियपरलोकसद्भावप्रतिपादने कुतस्तस्य प्रवृत्तिः ?

अग्नि का अनुमान हो जायेगा । अब यह जो अविनाभाव है उसका ज्ञान कैसे होगा ? अविनाभाव का
मतलब यह है कि जहाँ जहाँ धूम हो उन सभी सपक्षों में अग्नि का होना और अग्नि जहाँ न हो वैसे
विपक्षों में धूम का न रहना । ऐसे अविनाभाव के ज्ञान के लिये सभी सपक्षों का और विपक्षों
का प्रत्यक्ष होना अनिवार्य बन गया, किन्तु असंशय पुरुष के लिए वह सम्भव न होने से उसके लिये
अविनाभाव दुर्ज्ञेय बन गया ।

यदि ऐसा कहे कि—‘सकल सपक्ष-विपक्षों का प्रत्यक्ष न होने पर भी अग्नि और धूम को बार
बार एक स्थान में देखने से अविनाभाव का ज्ञान हो जायेगा’—तो यह अनेकबार दर्शन शरण्य नहीं
है, क्योंकि हजारों बार देखा हो कि पार्थिवत्व और लोहलेख्यत्व एकत्र रहता है फिर भी वृक्ष में लोह-
लेख्यत्व नहीं रहता है । [अथवा कहीं अग्नि के रहने पर भी धूम नहीं होता है] । यदि ऐसा कहा
जाय कि—‘अनेकशः दर्शन नहीं किन्तु, धूम को देखने पर अग्नि को भी देखना और अग्नि को न देखने
पर धूम को नहीं देखना, इसप्रकार के दर्शन और अदर्शन से अविनाभाव का निश्चय करेंगे’—तो यह भी
अयुक्त होने में वही युक्ति है कि पार्थिवत्व होने पर लोहलेख्यत्व देखते हैं और लोहलेख्यत्व न देखने
पर पार्थिवत्व नहीं देखते हैं फिर भी वृक्ष में उसका भग्न हो जाता है, अतः अविनाभावग्रह दुर्ज्ञेय है ।
जैसा कि प्रमाणवार्तिक में कहा गया है कि—‘क्या कोई पुरुष गो-स्वामी है इसलिये वह अश्व-स्वामी
भी होना चाहिये ? [ऐसा कोई नियम है ?] इत्यादि ।

दूसरी बात यह है कि जिन दो वस्तु के बीच अविनाभाव की कल्पना की जाती है उसमें पूर्ण
आस्था रख नहीं सकते क्योंकि भावों में देशभेद से कालभेद से और अवस्थाभेद से वैविध्य
का होना प्रसिद्ध है—जैसे एक ही बीज इस देश में उपजाऊ भूमि के कारण बहु फलप्रद होता है, वही
बीज उषर देश में कम फलप्रद होता है इत्यादि । वाक्यपदीय शब्ध में कहा गया है कि—“पदार्थों की
शक्ति अवस्था, देश और काल के भेद से भिन्न भिन्न प्रकार की होती है, अतः अनुमान से उसका पता
लगाना अति कठिन है ।” यह भी कहा गया है कि—“अविनाभाव सम्बन्ध का ग्रहण अशक्य होने से
[अनुमान कठिन है ।]”

[अनुमान में विरुद्धादि तीन दोषों की आशंका]

शंकाः—नास्तिक ने जो अनुमान दिखाया है कि “अनुमान अप्रमाण है क्योंकि अनिश्चितार्थ-
प्रतिपादक है” इत्यादि, यह अनुमान मिथ्या है क्योंकि अनुमान मात्र के उच्छेद के लिये नास्तिक ने ऐसी
प्रतिक्रिया दिखायी है कि—“अनुमान का विषय [अग्निविशेष को मानने से तो उसके साथ व्याप्तिग्रह

ईदृश्या देश-कालानां भेदाद् भिन्नासु शक्तिषु । भावानामनुमानेन प्रतीतिरतिदुर्लभा ॥ इति ।

अथेदमेव जन्म पूर्वजन्मान्तरभन्तरेण न युक्तमिति जन्मान्तरलक्षणस्य परलोकस्य सिद्धिरिष्यते । तत् किमियमर्थोपपत्तिः, अथानुमानं वा ? न तावदर्थोपपत्तिः तत्त्वलक्षणाभावात्, 'दृष्टः श्रुतो वाऽर्थोऽन्यथा नोपपद्यते' [श्रीमांसा० १-१-५ भाष्य] इति हि तस्या लक्षणं विचक्षणैरिष्यते । न तु जन्मान्तरभन्तरेण नोपपत्तिमिदं जन्मेति सिद्धम्, मातापितृसामग्रीमात्रकेण तस्योपपत्तेः, तन्मात्रहेतुकत्वे चान्यपरिकल्प-नायामतिप्रसंगात् ।

शक्य न होने से अनुमान का उत्थान नहीं होगा और] यदि सामान्य को मानेगे तो वह असंगत है क्योंकि अग्नित्व की सिद्धि से अर्थी का कोई प्रयोजन सिद्ध नहीं होगा और अग्नित्व सर्वदिग्वर्ती होने से अर्थी की नियतदिग्गमिमुख प्रवृत्ति नहीं होगी । स्वार्थ और परार्थ ये भेद भी नहीं बट सकते क्योंकि दोनों वैरूप्य से उत्पन्न होते हैं, और इसी लिये धूलिपटल से होने वाले अग्नि के मिथ्याज्ञानवत् अप्रमाण है । तदुपरात सभी अनुमान में प्रायः विरुद्ध और अनुमानविरोध तथा विरुद्धाव्यभिचारी ये तीन दोष उभर आते हैं, विरुद्ध यानी अपने इष्ट साध्य का विघात करने वाला-जैसे:-नैयायिक शब्द में कृतकत्व हेतु से अनित्यत्व को सिद्ध करना चाहता है किन्तु कृतकत्व हेतु शब्द में अम्बरगुणत्व का निषेधक भी है अतः नैयायिक के इष्ट का विरोधी है । तथा सभी अनुमान में अनुमानविरोध भी इसप्रकार होता है-विचक्षित साध्यधर्म धर्मों का विशेषण नहीं हो सकता क्योंकि वह धर्मधर्मसमुदाय के एकदेशरूप है जैसे कि धर्मों का स्वरूप । इस अनुमान से सभी अनुमान हत-प्रहत हो जाता है । तदुपरात किसी अनुमान में विरुद्धाव्यभिचारी दोष भी इस प्रकार लगता है-विरुद्ध यानी प्रस्तुत साध्य का विरोधी और अव्यभिचारी यानी अपने साध्य का अविनाशायी ऐसे प्रतिपक्षी हेतु का प्रयोग करने से अनुमान सत्प्रतिपक्षित हो जाता है-जैसे शब्द में एक ओर कोई कृतकत्व हेतु से अनित्यत्व सिद्ध करना चाहे तो अनित्यत्वरूप प्रस्तुत साध्य का विरोधी नित्यत्व का अव्यभिचारी ऐसा आवणत्व हेतु प्रयुक्त करने से पहला अनुमान प्रतिवद्ध हो जाता है । -नास्तिकों की दिखायी हुई इस प्रति-क्रिया से 'अनुमानमप्रमाणम्' यह अनुमान भी प्रतिरुद्ध हो जायेगा ।

समाधानः उपरोक्त शका से हमारे द्वारा आपादित जो दूषणवृद्ध है उसकी हमारे ही अनुमान में उद्घोषण करना युक्त नहीं है, क्योंकि अनिश्चितार्थप्रतिपादकत्व हेतु से सभी 'अनुमान अप्रमाण है' इस प्रकार अनुमान के प्रामाण्य का बहिष्कार कर देने से हमारा अनुमान भी तदन्तर्गत मृततुल्य ही हो गया, जो मृत हो गया उसके ऊपर हमारे ही मत का अवलम्बन करके दूषणप्रहार करना यह तो मृत का ही मारणतुल्य यानी निष्फल है ।

सारांशः-अनुमान मात्र अप्रमाण है तो अतीन्द्रिय ऐसे परलोकादि के अस्तित्व की सिद्धि के लिये वह कैसे प्रवृत्त किया जा सकेगा ? नहीं किया जा सकता ।

[जन्मान्तर बिना इस जन्म की अनुपपत्ति यह कौनसा प्रमाण ?]

यदि जन्मान्तरस्वरूप परलोक की सिद्धि इस युक्ति से इष्ट हो कि यह वर्तमान जन्म पूर्व जन्मान्तर के बिना अनुपपन्न है, तो यहाँ प्रश्न है कि यह अनुपपत्ति अर्थात्प्रमाण है या अनुमान प्रमाण ?

अर्थात्पत्ति का लक्षण यहाँ सगत न होने से वह अर्थात्पत्ति प्रमाण नहीं हो सकता । श्रीमासक विद्वानों ने अर्थात्पत्ति का यह लक्षण किया है-देखा हुआ या सुना हुआ अर्थ अन्यथा यानी साध्य

अथ प्रज्ञा-मेधादयो जन्मादावभ्यासपूर्वका दृष्टाः कथमतत्पूर्वका भवेयुः, न वह्निपूर्वको घूमस्तत्पूर्वकतामन्तरेण कदाचिदपि भवन्नुपलब्धः । तदप्यस्तत्-अविनाभावसम्बन्धस्य देश-कालव्याप्तिलक्षणस्य प्रत्यक्षेण प्रतिपत्तुमशक्तेः । संनिहितमात्रप्रतिपत्तिनिमित्तं हि प्रत्यक्षमुपलभ्यते, 'न हि सकलदेश-कालयोर्विना वह्निमसम्भव एव घूमस्य' इति प्रत्यक्षतः प्रतीतिर्युक्ता, अतो न घूमोऽपि वह्निपूर्वकः सर्वत्र प्रत्यक्षाऽनुपलम्भभाभ्यां सिद्धः, इति कृतस्तेन दृष्टान्तेन जन्मान्तरस्वरूपपरलोकसाधनम् ? तस्मात् केचित् प्रज्ञा-मेधादयस्तथाभूताभ्यासपूर्वकाः, केचिद् माता-पितृशरीरपूर्वका इति । न च प्रज्ञादयः शरीरतो व्यतिरिच्यमानस्वभावाः संवेदनविषयतामुपयान्ति, शरीरं च तदन्वयव्यतिरेकानुवृत्तिमदेव दृष्टमिति कथमन्यथा व्यवस्थामर्हति ? ।

अथ पूर्वापात्तादृष्टमन्तरेण कथं मातापितृविलक्षणं शरीरम् ? नन्वेतेनैव व्यभिचारी दृश्यते, नहि सर्वदा कारणानुरूपमेव कार्यम्, तेन विलक्षणादपि माता-पितृशरीराद् यदि प्रज्ञा-मेधादिनिर्विलक्षणं तदप्यस्तस्य शरीरमुपजायेत, कवाचित् तदाकारानुकारि तत् क एवात्र विरोधः ? यथा कश्चित् शालूकादेव शालूकः, कश्चिद् गोमयात् ; तथा कश्चिदुपदेशाद् विकल्पः, कश्चित्तदाकारपदार्थदर्शनात् । अथ वशानादपि विकल्पः पूर्वविकल्पवासनामन्तरेण कथं भवेत् ? तर्हि गोमयादपि शालूकः कथं

पदार्थं के विना उपपन्न न हो सके । प्रस्तुत में, पूर्व जन्मान्तर के विना वर्तमान जन्म की अनुपपत्ति है यह असिद्ध है, क्योंकि माता-पिता रूप सामग्री से ही वर्तमान जन्म की उपपत्ति हो जाती है, अतः माता पिता ही वर्तमान जन्म के हेतु बन जाते हैं, शेष जन्मान्तरादि की निरर्थक कल्पना यदि की जाय तो निरर्थक अन्धसीम आदि की भी कल्पना क्यों न की जाय ?

[प्रज्ञा-मेधादिगुण की जन्मान्तरपूर्वकता कैसे ?]

यदि यह शका करे कि-“प्रज्ञा और मेधा इत्यादि गुण हमेशा अभ्यास से ही सम्पन्न होते हुए दिखाई देते हैं, तो जन्म के प्रारम्भ में नवजात शिशु में जो दुग्धपानादि प्रयोजक प्रज्ञा दिखाई देती है वह पूर्वजन्म के अभ्यास के विना कैसे उपपन्न होगी ? घूम में अग्निपूर्वकत्व प्रसिद्ध होने से अग्नि से उत्पन्न हुये विना ही घूम कहीं विद्यमान हो ऐसा कहीं देखा नहीं है ।”-यह बका भी अयुक्त है । कारण, घूम में अग्नि का अविनाभावरूप सम्बन्ध का अर्थ है जिन देश काल में घूम का अस्तित्व हो, उन सभी देश-काल में अग्नि भी होना चाहिये । प्रत्यक्ष से ऐसा अविनाभाव सबब ज्ञात नहीं हो सकता, क्योंकि प्रत्यक्ष तो केवल निकटवर्ती पदार्थ ज्ञान में ही निमित्त बनता हुआ दिखाई देता है । प्रत्यक्ष से ऐसा ज्ञान शक्य नहीं है कि-सभी देश-काल में अग्नि के विना घूमोत्पत्ति संभव ही नहीं है-क्योंकि दूरवर्ती देश काल का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । जब ‘घूम अग्निपूर्वक ही होता है’ ऐसा सभी जगह प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ यानी अन्वय-व्यतिरेक से सिद्ध नहीं है तो उसके दृष्टान्त से पूर्व जन्मरूप परलोकसिद्धि की तो बात ही कहाँ ?

इससे यही फलित होता है कि कभी कभी प्रज्ञा मेधा आदि गुण भूतपूर्व अभ्यास से जन्म होते हैं तो कभी [जन्म के प्रारम्भ में] वे केवल माता-पिता के देह से उत्पन्न होते हैं । तदुपगत, प्रज्ञादि गुण शरीर से अतिरिक्त किसी अन्य तत्त्व के स्वभाव रूप में संवेदन की विषयता से आशुष्ट भी नहीं है । दूसरी ओर शरीर के ही अन्वय-व्यतिरेक का अनुवर्तन करने वाले वे देने गये हैं तो उनको शरीर के गुण न मान कर देह भिन्न तत्त्व के गुण कैसे प्रस्थापित किये जाय ? !

बालकमन्तरेणेति एतदपि प्रष्टव्यम् । तस्मात् कार्य-कारणभावमात्रमेवैतत्, तत्र च नियमाभावाद-
विज्ञानादपि माता-पितृशरीराद् विज्ञानभुषणायताम् । अथवा यथा विकल्पाद् व्यवहितादपि विकल्प
उपजायते तथा व्यवहितादपि माता-पितृशरीरत एवेति न भेदं पश्याम । यथा चैकमातापितृशरीरा-
दनेकापत्योत्पत्तिस्तथैकस्मादेव ब्रह्मणः प्रजोत्पत्तिरिति न जात्यन्तरपरिग्रहः कस्यचिदिति न परलोक-
सिद्धिः । न हि मातापितृसम्बन्धमात्रमेव परलोकः, तथेष्टावम्युपगमविरोधात् ।

अथानाद्यनन्त आत्मा अस्ति, तमाश्रित्य परलोकः साध्यते । नह्येकानुभवितृव्यतिरेकेणा-
नुसंधानं संभवति, भिन्नानुभवितर्यनुसंधानाच्छेदः । तद्व्युक्तम्—“परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः”
[बा० सू० १७] इति चचनात् ।

न ह्यनाद्यनन्त आत्मा प्रत्यक्षप्रमाणप्रसिद्धः । अनुमानेन चेतरेतराश्रयदोषप्रसङ्गः—सिद्धे
आत्मन्येकरूपेणानुसंधानविकल्पस्याऽविनाश्रुतत्वे आत्मसिद्धिः तत्सिद्धेऽभ्रानुसंधानस्य तदविनाश्रुतत्व-
सिद्धिरिति तरेतराश्रयसद्भावान्नैकस्यापि सिद्धिः । न चाऽसिद्धमसिद्धेन साध्यते ।

[विलक्षण शरीर से जन्मान्तर की सिद्धि दुःशक्य]

परलोकबादीः—पूर्वजन्म मे सगृहीत पुण्यकर्म के बिना केवल माता-पिता के देह से ही पुत्रदेह
उत्पन्न होता है तो वह माता-पिता के देह से भिन्न जाति का क्यों होता है ?

मास्तिकः—अरे ! इस स्थल मे ही तो ‘कारण से अनुरूप कार्य की उत्पत्ति’ के नियम मे
व्यभिचार देखा जाता है, अर्थात् वह नियम झूठा है । सभी काल मे कारण के जैसा ही कार्य उत्पन्न
होने का नियम नहीं है, अतः भिन्नजातीय भी माता पिता के देह से प्रज्ञा-मेधादिकृत विलक्षणता
वाला, उनके पुत्र का देह उत्पन्न हो सकता है, कभी कभी माता-पिता देह के तुल्य आकृतिवाला भी
हो जाय तो इसमे ऐसा क्या विरोध है ? देखते तो हैं कि कोई मेढक अपनी जातिवाले मेढक से
उत्पन्न होता है तो कोई गोमय आदि से भी होता है । तथा, कोई विकल्प उपदेश से उत्पन्न होता
है तो कोई विकल्प तत्तद् आकारवाले पदार्थ के स्वयं दर्शन से भी होता है । यदि कोई ऐसा पूछे
कि पूर्व-पूर्व विकल्प की वासना के बिना तदाकार विकल्प केवल दर्शनमात्र से किस तरह उत्पन्न
होगा—तो यह भी पूछने का वह साहस करे कि मेढक के बिना केवल गोमय से मेढक-उत्पत्ति कैसे
होती है ? अतः सच बात तो यह है कि मेढक मेढक के बीच केवल साधारण कार्य-कारणभाव
ही है, किन्तु मेढक से ही मेढक-उत्पत्ति हो ऐसा कोई नियम नहीं है अतः एव विज्ञानभिन्न माता-पिता
शरीर से भी विज्ञान उत्पन्न हो, कोई दोष नहीं है ।

अथवा उस प्रश्न के उत्तर मे यह भी कह सकते हैं कि जैसे दूरवर्ती विकल्प से उत्तरकाल
मे विकल्प उत्पन्न होता है, वैसे ही, वर्तमान बालक का जैसा रूप-रंग आकार है वैसे रूपादि वाले
उस बालक के पूर्वजो मे जो माता-पिता हो गये, उन दूरवर्ती माता पिता से ही वर्तमान बालक देह
का जन्म हुआ है, अतः माता पिता का देह और पुत्र का देह दोनों मे भेद यानी विलक्षण्य का कोई
प्रश्न नहीं रहता है । अथवा यह भी कह सकते हैं कि जैसे एक ही माता-पिता के देह से अनेक पुत्र-
पुत्री की उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार एक ही ब्रह्म तत्त्व से समग्र प्रजा की उत्पत्ति होती है, जब
उसका नाश होता है तब उसी ब्रह्म तत्त्व में उसका विलय हो जाता है—ऐसा भी सम्भव है तो अब
किसी के भी जात्यन्तर यानी जन्मान्तर के परिग्रह को मानने की कोई आवश्यकता नहीं है । जब

किं च, दर्शना-नुसंधानयोः पूर्वापरभाविनोः कार्य-कारणभावः प्रत्यक्षसिद्धः, तत् कुतोऽनुसंधानस्मरणादात्मसिद्धिः ? अपि च, शरीरान्तर्गतस्य ज्ञानत्वाऽऽमूर्तत्वेन कथं जन्मान्तरशरीरसंचारः ? अद्यान्तराभवशरीरसन्तत्या संचरणमुच्यते, तदपि परलोकोक्तं विधिष्यते । संचारश्च न दृष्टो जीवत इह जन्मनि, मरणसमये भविष्यतीति दुरधिगम्येतत्, न परलोकसिद्धिः । अथवा सिद्धेऽपि परलोके प्रतिनियतकर्मफलसंबन्धासिद्धेऽर्थमेवानुमानेन परलोकास्तित्वसाधनम् ।

आत्मान्तररूपता ही असिद्ध है तो परलोक सिद्धि दूर है । ऐसा तो नहीं है कि माता-पिता का केवल सम्बन्ध ही आपको परलोक रूप में मान्य हो, क्योंकि ऐसा मानने पर तो आप को जन्मान्तर सिद्ध करना है उसमें ही विरोध आयेगा ।

[आत्मतत्त्व के आधार पर परलोकसिद्धि दुष्कर]

यदि यह कहा जाय—“आत्मतत्त्व अनादि-अनन्त है, उसके आधार पर परलोक सिद्ध होता है । समान दो अनुभव में जो यह अनुसंधान होता है कि—‘जो मैंने पहले देखा था उसी मन्दिर को मैं फिर से देख रहा हूँ’—यह अनुसंधान पृथग् पृथग् दो अनुभव करने वाले एक अनुभवकर्त्ता के बिना संगत नहीं होगा । भिन्न भिन्न व्यक्ति मंदिर दर्शन का अनुभवकर्त्ता हो तब उपरोक्त प्रकार का अनुसंधान नहीं होता है । कभी कभी पूर्वजन्म के अनुभव और इस वर्तमान जन्म के अनुभव का भी अनुसंधान होता है और वह एक अनुभवकर्त्ता आत्मा के बिना संगत न होने से परलोक की सिद्धि अनायास हो जाती है ।”—तो यह कथन भी अयुक्त है क्योंकि यह प्रसिद्ध उक्ति है कि “परलोकिन् आत्मा का अस्तित्व न होने से परलोक भी नहीं है ।” कारण यह है कि जिस आत्मा को आप अनादि-अनन्त मानते हैं वह प्रत्यक्षप्रमाण से तो प्रसिद्ध नहीं है । यदि पूर्वोक्त अनुमान से उसकी सिद्ध करना चाहें तो अन्योन्याश्रय दोष लगेगा जैसे—आत्मा को होने वाले एक रूप से अनुभवों का अनुसंधान करने वाला विकल्प आत्मा के अविनाशायी है ऐसा सिद्ध होने पर आत्मा की सिद्धि होगी, और आत्मा सिद्ध होने पर अनुसंधान में तदविनाभाव की सिद्धि होगी । इस अन्योन्याश्रय दोष के कारण एक की भी सिद्धि नहीं होगी क्योंकि किसी एक असिद्ध वस्तु से दूसरे असिद्ध पदार्थ की सिद्धि नहीं की जाती ।

दूसरी बात यह है कि दर्शन पूर्वकाल में होता है और उसका अनुसंधान उत्तरकाल में होता है, अतः उन दोनों का कारणकार्यभाव प्रत्यक्षसिद्ध है । तब अनुसंधानात्मक स्मरण से पूर्वकालीन दर्शन की सिद्धि सम्भव है किन्तु आत्मसिद्धि कैसे होगी ?

और भी एक प्रश्न है—ज्ञान तो शरीरान्तर्गत और अमूर्त है तो वह भावि जन्मान्तर के शरीर में कैसे चला जायेगा ? यदि कहे कि—‘इस जन्म और जन्मान्तर के दो शरीर के बीच शरीर में परम्परा चालु है, उसके माध्यम से ज्ञान का संचार होगा’—तो यह भी परलोकवत् ही असिद्ध है, योकि मध्यवर्ती शरीरपरम्परा कहाँ सिद्ध है ? जब आदमी जिन्दा होता है तब तो उसके ज्ञान का जन्मान्तरीय शरीर में संचार इस जन्म में तो देखा नहीं गया, और मरण के समय उसके ज्ञान का संचार दूसरे शरीर में होता है यह कौन जान सकता है ? कैसे जान सकता है ? निष्कर्षः—परलोक सिद्ध है ।

कदाचित् किसी तरह परलोक सिद्ध हो जाय तो भी पूर्व जन्म में किये गये अमुक शुभाशुभ

अथागमात् प्रतिनियतकर्मफलसंबन्धसिद्धिः, तथा सति परलोकास्तित्वमप्यागमादेव सिद्धमिति किमनुमानप्रयासेन ?! न चागमादपि परलोकसिद्धिः, तस्य प्रामाण्यासिद्धेः । न चाप्रमाणसिद्धं परलोकविक्रमभ्युपगंतुं युक्तम्, तदभावस्यापि तथाभ्युपगमप्रसंगात् । तन्न परलोकसाधकप्रमाणप्रतिपादनमकृत्वा 'भव'शब्दव्युत्पत्तिरर्थसंस्थाशित्यभिधातुं युक्ता । द्विधादिशब्दव्युत्पत्तितुल्या तु यदि क्रियेत तदा नास्मिरपि तत्प्रतिपादकप्रमाणपर्यनुयोगे मनः प्रणिवीयते--इति पूर्वपक्षः ।

[परलोकसिद्धावुत्तरपक्षः]

अत्रोच्यते यदुक्तम् 'पर्यनुयोगमात्रमस्माभिः क्रियते' इति तत्र वक्तव्यम्-पर्यनुयोगोऽपि क्रियमाणः किं प्रमाणतः क्रियते, उताऽप्रमाणतः ? यदि प्रमाणतस्तदयुक्तम्, यतस्तत्कार्यं प्रमाणं किं प्रत्यक्षम् उतानुमानादि ? यदि प्रत्यक्षम्, तदयुक्तम्, प्रत्यक्षस्याऽविचारकत्वेन पर्यनुयोगस्वरूपविचाररचना-ञ्चतुरत्वात् ।

न च प्रत्यक्षस्यापि प्रमाणत्वं युक्तम्, भवदभ्युपगमेन तत्फलकाऽऽसम्भवात् । तदसम्भवश्च स्वरूपव्यवस्थापकवर्मस्य लक्षणत्वात् । तन्न प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यस्वरूपव्यवस्थापको धर्मोऽविसंवादित्व-लक्षणाऽभ्युपगमस्तद्व्यः । तच्चाऽविसंवादित्वं प्रत्यक्षप्रामाण्येनाऽविनाश्रुतमभ्युपगम्यम्, अन्यथाभूतात् ततः

कर्म का इस जन्म मे यही शुभाशुभ फल है इस प्रकार के नियमगमित कर्म और फल का सम्बन्ध ही असिद्ध है, अतः अनुमान से परलोक का अस्तित्व सिद्ध किया जाय तो भी वह निरर्थक है ।

[आगमप्रमाण से परलोकसिद्धि अशक्य]

यदि कहे कि-'नियम गमित कर्म-फल के सम्बन्ध की सिद्धि आगम से हो जायेगी'-तब तो परलोक का अस्तित्व भी आगम से ही सिद्ध कर लो ! क्यों अनुमान का व्यर्थ कष्ट करते हो ? ! तथा, आगम से भी परलोक सिद्धि की आशा नहीं है, क्योंकि आगम का प्रामाण्य ही सिद्ध नहीं है । प्रत्यक्ष, अनुमान और आगम, किसी भी प्रमाण से जब परलोक वादि सिद्ध नहीं है तो उसका सैद्धांतिक रूप में स्वीकार करना अनुचित है, क्योंकि उसके विपरीत, परलोक के अभाव आदि का भी तब तो स्वीकार करना उचित गिना जायेगा । इस प्रकार जब तक परलोक की सिद्धि के लिये ठोस प्रमाण पेश न किया जाय तब तक 'भव' शब्द की व्युत्पत्ति को सार्थक यानी अर्थस्पर्शी कह नहीं सकते । हाँ, यदि आप द्वित्व-द्वित्व आदि शब्द जैसे व्युत्पत्तिविहीन यादृच्छिक यानी अर्थशून्य होते हैं उसी प्रकार 'भव' शब्द को भी अर्थशून्य मान ले तब तो हम भी सबशब्दार्थ परलोकादि की सिद्धि करने वाले प्रमाण के पर्यनुयोग में हमारे चित्त को सावधान नहीं करेंगे । पूर्वपक्ष समाप्त ।

[परलोकसिद्धि-उत्तरपक्ष]

नास्तिक मत के प्रतिवाद में अब कहते हैं—

नास्तिक ने जो यह कहा-हम तो केवल पर्यनुयोग मात्र कर रहे हैं-इसके ऊपर पूछना है कि वह प्रमाणभित्ति के अवलम्बन से करते हो या बिना प्रमाण ही ? अगर कहे कि प्रमाण से करते हैं तो वह ठीक नहीं है, क्योंकि दिखाइये, किस प्रमाण से पर्यनुयोग करते हो प्रत्यक्ष या अनुमानादि प्रमाण से ? यदि प्रत्यक्ष से, तो वह अयुक्त बात है, क्योंकि पर्यनुयोग यह विचारस्वरूप अर्थात् ऊहापोहात्मक है, उसके सूत्रण का कौशल प्रत्यक्ष में नहीं है ।

प्रत्यक्षप्रामाण्यासिद्धेः, सिद्धौ वा यतः कुतश्चिद् अतिक्वचिद्वननिमित्तमपि सिध्येदित्यतिप्रसंगः । स चाविनाभावस्तस्य कुतश्चित् प्रमाणादवगमस्तस्य, अवगतप्रतिबन्धादर्थान्तरप्रतिपत्तौ नालिकेरद्वीपवासिनोऽन्यत्रवगतप्रतिबन्धाद् धूमाद् धूमज्वजप्रतिपत्तिः स्यात् । अविनाभावावगमश्चाखिलदेश-काल-व्याप्त्या प्रमाणतोऽभ्युपगमनीयः, अन्यथा यस्यामेव प्रत्यक्षव्यक्तौ संवादित्वं प्रामाण्ययोरसाववगत-स्तस्यामेवासिस्संवादित्वात् तत् सिध्येत्, न व्यक्त्यन्तरे, तत्र तस्यानवगमात् । न चावगतलक्ष्यलक्षण-सम्बन्धा व्यक्तिकेन-कालान्तरमनुवर्तते, तस्याः प्रत्यक्षव्यक्तेस्तदैव ध्वंसाद् व्यक्त्यन्तराननुगमात् । अनुगमे वा व्यक्तिरूपताबिरहादनुगतस्य सामान्यरूपत्वात्तस्य च भवताऽनभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा न सामान्यलक्षणानुमानविषयाभावप्रतिपादनेन तत्प्रतिक्षेपो युक्तः ।

स च प्रमाणतः प्रत्यक्षे लक्ष्य-लक्षणयोर्व्याप्त्याऽविनाभावावगमो यदि प्रत्यक्षादभ्युपगम्यते, तदयुक्तम्-प्रत्यक्षस्य सन्निहितस्वविषयप्रतिभासमात्र एव भवता व्यापाराभ्युपगमात् । अथैकत्र व्यक्तौ, प्रत्यक्षेण तयोरविसर्वादित्व-प्रामाण्ययोरविनाभावावगमादित्यत्रापि 'एवंभूतं प्रत्यक्षं प्रमाणम्' इति प्रत्यक्षेणापि लक्ष्य-लक्षणयोर्व्याप्त्या प्रतिबन्धावगमः, तद्वत् न्यत्रापि 'एवंभूतं ज्ञानलक्षणं कार्यमेवम्भूत-

[नास्तिकमत में प्रत्यक्ष के प्रामाण्य की अनुपपत्ति]

पर्यनुयोग ने प्रत्यक्ष अनावश्यक तो है ही, उपरांत विचार कर तो प्रत्यक्ष का प्रामाण्य भी नास्तिक मत में नहीं घटेगा । क्योंकि आपके मतानुसार प्रमाण का लक्षण उसमें मेल नहीं खाता । वह इस रीति से कि-लक्षण यह स्वरूप का व्यवस्थापक यानी असाधारण धर्मरूप होता है । प्रत्यक्ष को प्रमाण मानना ही तब प्रत्यक्ष में प्रामाण्यस्वरूप का व्यवस्थापक असाधारण धर्म अविसर्वादित्व ही मानना होगा । अविस्वादित्व तभी स्वरूप व्यवस्थापक बनेगा जब उसको प्रत्यक्षगत प्रामाण्य का अविनाभावी माना जाय । यदि उसे प्रामाण्य का अविनाभावी नहीं मानेंगे तब तो अविस्वादित्व के रहने पर भी प्रत्यक्ष में प्रामाण्य सिद्ध नहीं होगा । अविनाभावी न होने पर भी यदि उससे सिद्धि मानेंगे तब तो उसका अनिष्ट यह होगा कि जिस किसी भी वस्तु से यत्किंचित् पदार्थ की सिद्धि इष्ट न होने पर भी होती रहेगी-यह अतिप्रसंग होगा । अब नास्तिक को पूछिये कि इस अविनाभाव का पता किस प्रमाण से लगायेंगे ? यदि अविनाभाव[=व्याप्तिरूप]सबध, अज्ञात रहने पर भी अन्य किसी अर्थ का ज्ञान करायेंगे, तब तो जिसको धूम में अग्नि का अविनाभाव अज्ञात है उस नालिकेर द्वीप निवासी को भी धूम देखकर तदविनाभावी अग्नि का बोध हो जायगा । अतः अविनाभाव का ज्ञान रहना चाहिये । अब इस अविनाभाव का प्रमाणभूत ज्ञान सकल देश-काल गमित व्याप्ति से ही होगा अर्थात् व्यापकरूप से सकल देश-काल के समावेश से ही हो सकेगा । किसी एक दो देशखंड और कालखंड के समावेश से ही यदि अविनाभाव का ज्ञान मानेंगे तब तो जिस देश-काल में जिस प्रत्यक्षव्यक्ति में प्रामाण्य और संवादित्व का अविनाभाव ज्ञात किया होगा उसी व्यक्ति में, उस देश-काल में ही अविस्वादित्व हेतुक प्रामाण्य का बोध होगा, अन्य प्रत्यक्ष व्यक्ति में नहीं होगा, क्योंकि उस अन्य व्यक्ति में अविनाभाव अज्ञात है, और जिस व्यक्ति में लक्ष्य[=प्रामाण्य] और लक्षण[=अविस्वादित्व] का अविनाभावसम्बन्ध ज्ञात है वह तो अन्य देश, अथ काल में विद्यमान नहीं है, क्योंकि वह प्रत्यक्षव्यक्ति तो उसी काल में, उसी देश में नष्ट हो गयी, अतः उसका अन्य देश-कालीन व्यक्ति में अनुगमन असंभवित है । फिर भी यदि उसका अनुगम मानेंगे तो उसकी व्यक्तिक-रूपता का भग होकर उसमें सामान्यरूपता की आपत्ति होगी, क्योंकि जो अनुगत होता है वह व्यक्ति

ज्ञानकार्यप्रसवम्' इति तेनैव कथं न सर्वोपसंहारेण कार्यलक्षणहेतोः स्वसाध्याऽविनाभावान्वयः, येन 'अनुमानप्रमाणम्', अविनाभावसंबन्धस्य व्याप्त्या ग्रहीतुमशक्यत्वात्' इति ब्रूयमानानुमानादिनं प्रति भवताऽऽसत्त्वमानं शोभते ? !

किं च, अविस्त्वादित्वलक्षणो धर्मः प्रत्यक्षप्रामाण्यलक्ष्यव्यवस्थापकः प्रत्यक्षप्रतिबद्धत्वेन निश्चयः अन्यथा तत्रैव तत्. प्रामाण्यलक्षणलक्ष्यव्यवस्था न स्यात्, असंबद्धस्य केनचित् सह प्रत्यासत्ति-विप्रकर्षाभावात् तद्वदन्यथापि तत्तत्संबन्धव्यवस्थाप्रसंगः। तथाभ्युपगमे च यथा संवादित्वलक्षणो धर्मो लक्ष्या-नवगमेऽपि प्रत्यक्षधर्मिसंबन्धित्वेनाऽनवगम्यते तथा धूमोऽपि पर्वतकंद्वेषे अनलानवगतादपि प्रवेशसम्ब-

विशेषरूपं न होकर सामान्यरूप होता है। नास्तिक मत में इस सामान्य पदार्थ का स्वीकार तो है नहीं। यदि सामान्य का स्वीकार कर लिया जाय तब तो 'सामान्यरूप पदार्थ अचटित होने से वह अनुमान का विषय [=साध्य] नहीं बन सकता' इस प्रकार का जो नास्तिक की ओर से प्रतिपादन किया जाता है और सामान्यतोऽदृष्ट अनुमान का खण्डन किया गया है यह असंगत ठहरता है।

[प्रत्यक्ष से अविनाभावबोध होने पर अनुमान के प्रामाण्य की सिद्धि]

जब ज्ञात अविनाभाव ही उपयोगी है तब यहाँ प्रत्यक्ष में लक्ष्य [=प्रामाण्य] और लक्षण [=अविस्त्वादित्व] का व्यापकरूप से यानी सकलदेश कालावगाही अविनाभाव का ज्ञान यदि प्रत्यक्ष प्रमाण से ही माना जाय तो वह नहीं बटेगा, क्योंकि प्रत्यक्ष का काम तो केवल निकटवर्ती अपने विषय का प्रतिभास कराना-इतना ही आप मानते हैं, अतः सकलदेश-कालस्पर्शी अविनाभाव का ज्ञान उरसे नहीं हो सकेगा। यदि नास्तिक कहेंगे कि-“किसी एक निकटवर्ती अग्नि-धूम व्यक्ति के प्रत्यक्ष से प्रामाण्य और अविस्त्वादित्व का अविनाभाव ज्ञात कर लेने पर अन्य अन्य प्रत्यक्षव्यक्तिओं में भी 'इस प्रकार का यानी अविस्त्वादी प्रत्यक्ष प्रमाणभूत होता है' इस प्रकार व्यापकरूप से लक्ष्य-लक्षण के अविनाभाव का-बोध प्रत्यक्ष से भी हो जायेगा तो कोई अनुपपत्ति नहीं है”-तो आस्तिक भी कहेंगे कि प्रत्यक्षवत् अनुमान स्थल में भी एक स्थान में धूम देखने के बाद अग्नि के प्रत्यक्षज्ञान को देखकर ऐसा सकल-देशकालावगाही अविनाभाव का बोध हो सकता है कि-“इस प्रकार का अग्निज्ञानात्मक कार्य इस प्रकार के धूमज्ञानात्मक कार्य से उत्पन्न होता है”। तो इस प्रकार कार्य-स्वरूप हेतु से सर्वदेश-कालोपसहारी अपने साध्य के साथ अविनाभाव का बोध क्यों नहीं हो सकेगा ? अतः अपने अनुमानवादी के सिर ऊपर जो यह दोषारोपण किया है कि 'अनुमान प्रमाण नहीं है' चूँकि व्यापकरूप से अविनाभाव का ग्रहण शक्य नहीं है'-वह शोभास्पद नहीं है।

[अविस्त्वादित्वा प्रत्यक्षवत् अनुमानादि में भी प्रामाण्यप्रसंजिका है]

दूसरी बात, प्रत्यक्ष में प्रामाण्यरूप लक्ष्य की व्यवस्था करना हो तो उसका व्यवस्थापक अविनाभावी अविस्त्वादित्वरूप धर्म प्रत्यक्ष के साथ प्रतिबद्ध यानी प्रत्यक्ष वृत्ति है यह निश्चय करना होगा। यदि प्रत्यक्ष के साथ अप्रतिबद्ध होने पर भी वह प्रत्यक्ष में प्रामाण्य व्यवस्था करेगा तब तो भ्रमादि व्यक्ति के साथ भी अप्रतिबद्ध रह कर उसमें भी प्रामाण्य स्थापित करेगा क्योंकि उसमें भी प्रत्यासत्ति का विप्रकर्ष यानी सबन्ध की दूरी तो है नहीं। अतः अविस्त्वादित्व प्रत्यक्ष के साथ प्रतिबद्ध होने पर प्रामाण्यव्यवस्था करता है यही मानना पड़ेगा और ऐसा मानने पर, यह भी सोचिये कि जैसे प्रत्यक्ष स्थल में संवादित्वरूप धर्म प्रामाण्य विशिष्ट प्रत्यक्षरूप समुदाय के साथ नहीं किन्तु

स्थितयाऽवगम्यते इति कथं-“समुदायः साध्यः तदपेक्षया च पक्षधर्मत्वं हेतोरवगन्तव्यम्, न च पक्षधर्मत्वाऽप्रतिपत्तौ साध्यधर्मानलविशिष्टतत्प्रदेशप्रतिपत्तिः, प्रतिपत्तौ वा पक्षधर्मत्वाद्यनुसरणं व्यर्थम्, तत्प्रतिपत्तेः प्रागेव तदुत्पत्तेः । समुदायस्य साध्यत्वेनोपचारात् तदेकदेशधर्मिधर्मत्वावगमेऽपि पक्षधर्मत्वावगमाददोषे उपचरितं पक्षधर्मत्वं हेतोः स्यादित्यनुमानस्य गौणत्वापत्तेः प्रमाणस्याऽगौणत्वादनुमानावयनिर्णयो दुर्लभः”-इति चोच्चावसरः ? प्रत्यक्षप्रामाण्यलक्षणेऽपि क्रियमाणेऽस्य सर्वस्य समानत्वेन प्रतिपादितत्वात् ।

यदा चाऽविसर्वादित्वलक्षण-प्रत्यक्षप्रामाण्यलक्षयोः सर्वोपसंहारेण व्याप्तिरभ्युपगम्यते, अवि-सर्वादित्वलक्षणं प्रामाण्यव्यवस्थापको धर्मस्तत्राङ्गीक्रियते पूर्वोक्तन्यायेन, तदा कथमनुमानं नाम्युप-गम्यते प्रमाणतया ? तथाहि-“अत् किञ्च दृष्टं तस्य यत्राऽविनाभावस्तद्विदस्तस्य तद् गमकं तत्र” इत्येतावन्मात्रमेवानुमानस्यापि लक्षणम् । तच्च प्रत्यक्षप्रामाण्यलक्षणमभ्युपगच्छताऽभ्युपगम्यते देवा-

तदेकदेशभूत केवल प्रत्यक्षरूप धर्म के सबन्धी के रूप में जाना जाता है और उस वक्त प्रामाण्य अज्ञात रहता है, ठीक उसी प्रकार अनुमान स्थल में धूम भी अग्निविशिष्ट पर्वत रूप समुदाय का नहीं किन्तु तदेकदेशभूत केवल पर्वत का ही सम्बन्धी रूप में जाना जाय और अग्नि ज्ञात रहे तो भी उसकी पक्षधर्मता को कोई हानि नहीं होती । तब फिर आपने बिना सोचे जो यह पर्यनुयोग किया था कि-“साध्य तो समुदाय है, उसकी अपेक्षा ही पक्षधर्मता हेतु में अवगत करनी चाहिये । इस प्रकार की पक्षधर्मता अज्ञात रहने पर ‘साध्यधर्मभूत अग्नि से विशिष्ट पर्वतदेश’ का ज्ञान नहीं हो सकता । यदि इस प्रकार का ज्ञान पहले ही हो जाय तब तो अग्नि की सिद्धि हो ही गयी फिर पक्ष-धर्मता आदि का अन्वेषण ही व्यर्थ हो जायेगा क्योंकि हेतु में पक्षधर्मता के ज्ञान से पर्वत में जिस अग्नि का ज्ञान करना है वह तो पहले से ही उत्पन्न है । यदि समुदाय के एकदेशरूप धर्म पर्वतादि में समुदायसाध्यता का उपचार करके उस धर्म के धर्मरूप में धूम का ज्ञान करने पर इसी ज्ञान को ही पक्षधर्मता का ज्ञान कहा जाय और उसमें कोई दोष न माना जाय तब तो हेतु की ऐसी पक्षधर्मता उपचरित हुयी, वास्तव नहीं, अतः उससे होने वाला अनुमान भी गौण यानी उपचरित होगा । जो प्रमाण होता है वह गौण नहीं होता अतः गौण अनुमान से अर्थ का निर्णय दुर्लभ है”-इत्यादि पर्यनुयोग को अब कहाँ अवसर है जब कि आपने भी प्रामाण्यविशिष्ट प्रत्यक्ष रूप समुदाय को छोड़कर केवल प्रत्यक्ष के साथ सबद्ध अविस्वादित्व को प्रामाण्य का व्यवस्थापक मान लिया है । अतः प्रत्यक्ष के प्रामाण्य के लक्षण की व्यवस्था करने में भी उपरोक्त सब बात समानरूप से लागू की जा सकती है-यह दिखा दिया है ।

[प्रत्यक्ष को प्रमाण मानने पर बलात् अनुमानप्रामाण्यापत्ति]

हमने जो पहले युक्तियाँ दिखाई हैं उसके अनुसार यदि आप-अविस्वादित्वरूप लक्षण और प्रत्यक्ष में प्रामाण्यरूप लक्ष्य की सर्वदेश-कालगमिता ध्याप्ति को मानते हैं, तथा प्रामाण्य के लक्षण के व्यवस्थापकधर्म अविस्वादित्व को प्रत्यक्ष में अंगीकार करते हैं तब आपको पूछना है कि अनुमान को क्यों प्रमाणरूप से नहीं मानते है ? देखिये-अनुमान का लक्षण यह है कि-“जो कुछ (धूमादि) दिखाई देता है, उसका जिस (अग्नि) के साथ अविनाभाव होता है, उस अविनाभाव के ज्ञाता को वह (धूमादि) उसका (अग्नि आदि) ज्ञापक होता है ।”-इतना ही अनुमान का लक्षण है और जो प्रत्यक्ष-

नाप्रियेण । तथा, प्रामाण्यमप्यनुमानस्याभ्युपगममेव, यतो यदेवाऽविसंवादिस्वलक्षणं प्रत्यक्षस्य प्रामाण्यं अनुमानस्यापि तदेव । तदुक्तम्- []

अर्थस्याऽसंभवेऽभावात् प्रत्यक्षेऽपि प्रमाणता । प्रतिबद्धस्वभावस्य तद्धेतुत्वे समं द्वयम् ॥ इति ।
अर्थाऽसंभवेऽभावः प्रत्यक्षस्य संवादस्वभावः प्रामाण्ये निमित्तम् । स च साध्यार्थाभावेऽभावितो लिङ्गादु-
पजायमानस्यानुमानस्यापि समान इति कथं न तस्यापि प्रामाण्याभ्युपगमः ? ।

किं चाऽयं चार्वाकः प्रत्यक्षैकप्रमाणवादी यदि परेभ्यः प्रत्यक्षलक्षणमनवबुध्यमानेभ्यस्तत् प्रति-
पादयति तदा तेषां ज्ञानसम्बन्धित्वं कुतः प्रमाणादवगच्छति ? न तावत् प्रत्यक्षात्, परचेतोवृत्तीनां
प्रत्यक्षतो ज्ञानुपगम्यत्वात् । किं तर्हि ? स्वात्मनि ज्ञानपूर्वकौ व्यापार-व्याहारौ प्रमाणातो निश्चित्य
परेष्वपि तथाभूततद्दर्शनात् तत्सम्बन्धित्वमवबुध्यते, ततस्तेभ्यस्तत् प्रतिपादयति । तथाऽभ्युपगमे च
व्यापार-व्याहारादेर्लिङ्गस्य ज्ञानसम्बन्धित्वलक्षणस्वसाध्याऽप्यभिचारित्वं पक्षधर्मत्वं चाभ्युपगतं भव-
तीति कथमनुमानोत्पादकस्यार्थस्य ऋण्यमसिद्धम्-येन 'नास्माभिरनुमानप्रतिक्षेप क्रियते किंतु त्रि-
लक्षणं यदनुमानवादिर्भिलिगमभ्युपगतं तस्य लक्षणभागे भवतीति प्रतिपाद्यते' इति ज्ञः शोभामनु-
भवति ? !-प्रत्यक्षलक्षणप्रतिपादनार्थं परचेतोवृत्तिपरिज्ञानाभ्युपगमे त्रिलक्षणहेत्वभ्युपगमस्यावश्य-
भावित्वप्रतिपादनात् ।

प्रामाण्य के लक्षण को मानता है वह मूल हो फिर भी अनुमान के लक्षण को मानेगा ही क्योंकि
प्रत्यक्षप्रामाण्य के लक्षण को संगत करने के लिये जो अविसंवादित्व के साथ प्रामाण्य के अविनाभाव
को मानता है उसको प्रत्यक्ष में अविसंवादित्व प्रामाण्य का ज्ञापक बनता ही है । अनुमान के लक्षण को
न मानने पर प्रत्यक्ष में प्रामाण्य का ज्ञान कैसे वह करेगा ? तदुपरात, जो प्रत्यक्ष को प्रमाण
मानता है उसे अनुमान भी प्रमाणरूप में मानना ही पड़ेगा क्योंकि प्रत्यक्ष में जो प्रामाण्य है अवि-
संवादिता रूप, वही अनुमान में भी वर्तमान है । अनुमानप्रामाण्य के समर्थन में एक प्राचीन वचन भी है-

अर्थस्याऽसंभवेऽभावात् प्रत्यक्षेऽपि प्रमाणता । प्रतिबद्धस्वभावस्य तद्धेतुत्वे समं द्वयम् ॥

इसका तात्पर्य यह है कि-अर्थ के विरह में प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं होता अतः अर्थाविसंवादित्व यानी
संवादीस्वभाव यही प्रत्यक्ष की प्रमाणता का निमित्त यानी प्रयोजक है । तो अपने साध्य के अभाव में
स्वयं भी न रहना-ऐसे स्वभाव वाले अर्थात् प्रतिबन्धविशिष्टस्वभाववाले लिङ्ग में भी स्वसाध्यसंवादिता
रूप निमित्त सुरक्षित होने से तथाविध हेतु से प्रमाणभूत अनुमान की उत्पत्ति हो सकती है क्योंकि
निमित्त दोनों पक्ष में समान है । अतः अनुमान के प्रामाण्य को क्यों न माना जाय ? ।

[हेतु में त्रैलोक्य का स्वीकार आवश्यक]

और एक बात-यह चार्वाक [= नास्तिक] कि जो केवल प्रत्यक्ष को ही प्रमाण कहता है,
वह जब प्रत्यक्ष के लक्षण न जानने वाले दूसरे को प्रति प्रत्यक्ष के लक्षण का निरूपण करता है तब
जो उसे यह पता चलता है कि 'इन लोगों को (मेरे निरूपण से) ज्ञान हुआ' इस ज्ञानसंबन्धिता का
पता वह कैसे लगाता है ? प्रत्यक्ष से नहीं लगा सकता क्योंकि अयव्यक्ति के चित्तवृत्तिओं को प्रत्यक्ष
से ज्ञान लेना अशक्य है । तो कैसे पता लगेगा ? इस रीति से कि वह अपनी आत्मा में चैष्टा और
भाषण आदि ज्ञानपूर्वक ही है यह निश्चय करता है और बाद में अन्य लोगों में भी उसी प्रकार के
चैष्टा और भाषण को देखकर ये भी मेरे जैसे ज्ञानवाले हैं ऐसा ज्ञानवृत्ता का पता लगाता है । जब

अथ नाऽस्माभिः प्रत्यक्षमपि प्रमाणत्वेनाभ्युपगम्यते येन तत्लक्षणप्रणयनेऽवश्यंभावी अनुमान-
प्रामाण्याभ्युपगमः' इत्यस्मात् प्रति भवद्भिः प्रतिपाद्यते । यस्तु 'प्रत्यक्षमेवैकं प्रमाणम्' इति वचनं तत्
तान्त्रिकलक्षणलक्षितलोकसंघर्षाद्विरुद्धप्रत्यक्षापेक्षया । अत एव लक्षणलक्षितप्रत्यक्षपूर्वकानुमानस्य 'अनु-
मानमप्रमाणम्' इत्यादिग्रन्थसंदर्भेणाऽप्रामाण्यप्रतिपादनं विधीयते, न पुनर्गोपालाद्यलोकव्यवहार-
रचनाचतुरस्य धूमदर्शनमात्राविर्भूतानलप्रतिपत्तिरूपस्य । नैतच्चाह-तस्यापि महानसादिदृष्टान्त-
धर्मिप्रवृत्तप्रमाणावगतस्वसाध्यप्रतिबन्धनिश्चितसाध्यधर्मिधर्मधूमबलोद्भूतत्वेन तान्त्रिकलक्षणलक्षित-
प्रत्यक्षपूर्वकत्वस्य वस्तुतः प्रदर्शितत्वात् । 'एतत् पक्षधर्मत्वम्-इयं चास्य धूमस्य व्याप्तिः' इति तर्क-
व्यवहारस्य गोपालादिमूर्खलोकाऽसंभविनोऽकिञ्चित्करत्वात् । प्रत्यक्षस्य चाविसंवादिः प्रामाण्य-
लक्षणम्, तद् यथा संभवति तथा परतः प्रामाण्यं व्यवस्थापयद्भिः 'सिद्धं' इत्येतत्पदव्याख्यायां दर्शितं
न पुनरुच्यते । तत् स्थितमेतत् न प्रत्यक्षस्य त्वदभिप्रायेण प्रामाण्यव्यवस्थापकलक्षणसंभवः, तद्भावे
वाऽनुमानस्यापि प्रामाण्यप्रसिद्धिः, इति न प्रत्यक्षं पर्यंतुयोगविधायि ।

यह मा-य है तब निर्विवाद के पेटा-भाषणादि लिंग मे अपने साध्यभूत ज्ञानसंबन्धिता की अव्यभिचारिता
का और पक्षधर्मता का भी स्वीकार हो ही गया । तो फिर अनुमान के उद्भावक लिंगभूत अर्थ मे
पक्षसत्त्वादि तीन रूपों की असिद्धि कैसे ? नास्तिक के इस पूर्वोक्त वचन की शोभा भी कैसे रहेगी
कि-"हमारी ओर से अनुमान का प्रतिक्रिप नहीं किया जाता किन्तु अनुमानवादीओ ने जो तीन लक्षण
वाले लिंग को माना है वह लक्षणयुक्त नहीं है यही हमारी ओर से कहा जाता है" इत्यादि, क्योंकि
प्रत्यक्ष के लक्षण के निरूपणार्थ अन्य व्यक्ति की चित्तवृत्ति का ज्ञान मानते हैं तो उसमें तीन लक्षण
वाले हेतु का स्वीकार हो ही जाता है ।

[तान्त्रिकलक्षणानुसारी अनुमान का प्रतिक्रिप अशक्य]

यदि नास्तिक कहेगा कि-हम प्रत्यक्ष को प्रमाण ही नहीं मानते हैं फिर आपकी ओर से यह
उपालम्भ कैसे दिया जा सकता है कि 'प्रत्यक्ष के लक्षण का निरूपण करने पर अनुमान का
प्रामाण्य अवश्यमेव मानना पड़ेगा'-इत्यादि । 'प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है' ऐसा जो वचन है वह
तर्कवादीओ द्वारा प्रतिपादित लक्षण से लक्षित प्रत्यक्ष की अपेक्षा नहीं है किन्तु उससे भिन्न जो लोक
प्रचलित व्यावहारिक प्रत्यक्ष है उसकी अपेक्षा कहा गया है । इसीलिये तो हम तर्कवादीओ के प्रति-
पादित लक्षण से लक्षित प्रत्यक्ष के उत्तरभावी अनुमान का ही 'अनुमान प्रमाण नहीं है' इस प्रकार
की ग्रन्थरचना द्वारा, अप्रामाण्य का प्रतिपादन करते हैं, किन्तु जो ग्वाले आदि अज्ञानी लोक प्रचलित
व्यवहार को चलाने मे उपयोगी, एव केवल धूम के दर्शन से उत्पन्न होने वाले अग्निबोध रूप अनु-
मान है उसको अप्रमाण नहीं कहते हैं ।-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि-

ग्वाले आदि को होने वाला अनुमान भी कोई ऐसे ही धूम से नहीं उत्पन्न हो जाता, किन्तु
जब 'धूम साध्यधर्मि पर्वतादिरूप पक्ष का धर्म है' इस प्रकार पक्षधर्मता का धूम में निश्चय रहे, तथा
पाकशाला आदि दृष्टान्तरूप धर्म मे प्रवर्तमान प्रत्यक्ष प्रमाण से धूम का अपने साध्य भूत अग्नि के
साथ जो अविनाभाव-उसका भी धूम मे निश्चय रहे तभी ग्वाले आदि को अग्नि का अनुमान होता
है-। इस अनुमान मे तर्कवादीओ से रचित लक्षण से लक्षित प्रत्यक्ष पूर्वकता का स्पष्ट प्रदर्शन नहीं है
तो क्या है ? ग्वाले आदि मूर्ख लोगों मे अगर 'यह पक्षधर्मता है और यह अग्नि के साथ धूम की

नाप्यनुमानादिकं पर्यनुयोगकारि, अनुमानादेः प्रमाणत्वेनाऽनभ्युपगमात् । अथाऽस्माभिर्य-
द्यप्यनुमानादिकं न प्रमाणतयाऽभ्युपगम्यते, तथापि परेण तत् प्रमाणतयाऽभ्युपगतमिति तत्प्रसिद्धेन तेन
परस्य पर्यनुयोगो विधीयते । ननु परस्य तत् प्रमाणात् प्रामाण्याभ्युपगमविषयः, अथाऽप्रमाणतः ? यदि
प्रमाणतः तदा भवतोऽपि प्रमाणविषयस्तत् स्यात् । न हि प्रमाणतोऽभ्युपगमः कस्यचिद् भवति कस्य-
चिन्नेति युक्तम् । अथाऽप्रमाणतोऽनुमानादिकं प्रमाणतयाऽभ्युपगम्यते परेण तदाऽप्रमाणेन न तेन पर्यनु-
योगो युक्तः, अप्रमाणस्य परलोकसाधनवत् तत्साधकप्रमाणपर्यनुयोगेऽप्यसामर्थ्यात् । अथ तेन प्रमाणल-
क्षणाऽपरिज्ञानात् तत्प्रामाण्यमभ्युपगतमिति तत्प्रसिद्धेनैव तेन परलोकादिसाधनाभिमतप्रमाणपर्यनुयोगः
क्रियते । नन्वज्ञानात् तत् परस्य प्रमाणत्वेनाभिमतम्, न ज्ञानादावप्यव्यवहारेनाभिमतमानं वस्तु
तत्साध्यामर्थक्रियां निर्वर्तयति, अन्यथा विषत्वेनाज्ञेयमानं सहोपधादिकमपि तान् भारयितुकाभेन
धीयमानं स्वकार्यकरणक्षमं स्यात् ।

व्याप्ति है' ऐसा साकेतिक यानी पारिभाषिक व्यवहार नहीं होता है-तो उससे कोई हानि नहीं है,
क्योंकि साकेतिक व्यवहार न होने मात्र से वस्तुस्थिति नहीं बदल जाती । 'प्रत्यक्ष का लक्षण अविशवा-
दित्व है' यह किस रीति से संभवित है-उसका प्रतिपादन हमने परतःप्रामाण्य की व्यवस्था करते
हुए 'सिद्ध' इस पद की व्याख्या में दिखा दिया है अतः उसकी पुनरावृत्ति नहीं करते हैं ।

निष्कर्ष यह निकला कि नास्तिक के मतानुसार तो प्रत्यक्ष में प्रामाण्यव्यवस्थापक लक्षण की
संगति नहीं है । यदि संगति है ऐसा कहे तो अनुमान में भी उसकी संगति निर्वाच होने से उसकी भी
प्रमाणरूप में प्रसिद्धि हो जायेगी । फलित यह हुआ कि प्रत्यक्ष प्रमाण पर्यनुयोग करने वाला नहीं है ।

[अनुमान से पर्यनुयोग नास्तिक नहीं कर सकता]

प्रत्यक्षवत् ही अनुमान से भी नास्तिकमत से पर्यनुयोग संगत नहीं है, क्योंकि वह अनुमानाधि-
को प्रमाण नहीं मानता है ।

नास्तिक-हालां कि हम अनुमानादि को प्रमाण नहीं मानते हैं, किन्तु दूसरे वादियों ने तो
उसे प्रमाण माना है । तो हम अन्यमत प्रसिद्ध अनुमानादि से दूसरे के प्रति पर्यनुयोग कर सकते हैं ।

आस्तिकः-दूसरे वादी ने जो अनुमान को प्रमाण माना है वह प्रमाण के आधार पर या
अप्रमाण के आधार पर ? यदि प्रमाणभूत आधार से उसका प्रामाण्य माना हो तो वह आपके लिये
भी प्रमाण का ही विषय हुआ । कारण, अन्य के लिये वह मान्यता प्रामाणिक और आपके लिये
आप्रामाणिक हो-यह ठीक नहीं है । यदि दूसरे मत में अप्रमाण के आधार से अनुमान को प्रमाण
मान लिया गया हो तब तो वह अप्रमाण ही हुआ, फिर उसकी सहायता से पर्यनुयोग करना मुना-
सिब नहीं है । कारण, अप्रमाणभूत अनुमान परलोक की सिद्धि में जैसे असमर्थ है वैसे परलोक साधक
प्रमाण, [चाहे जो कुछ हो उस] के ऊपर पर्यनुयोग करने में भी असमर्थ ही है ।

नास्तिकः-परवादी को प्रमाण के लक्षण का ज्ञान न होने से उसने अनुमान को प्रमाण मान
लिया है, अत एव परमतप्रसिद्ध उस प्रमाण से परलोकादि की सिद्धि में प्रयुक्त किये गये प्रमाण के
ऊपर पर्यनुयोग करते हैं ।

आस्तिकः-अरे ! अन्य वादी ने अज्ञान से उसको प्रमाण मान लिया है, किन्तु अज्ञान
से, विपरीतरूप से मानी हुयी वस्तु अपने से साध्य अर्थक्रिया को सपन्न नहीं कर सकती । यदि वैसा

अथ नाऽस्माभिः परलोकप्रसाधकप्रमाणपर्यनुयोगोऽनुमानादिना स्वतन्त्रप्रसिद्धप्रामाण्येन पराम्युपगमावगतप्रामाण्येन वा क्रियते । किं तर्हि ? यदि परलोकादिकोऽतीन्द्रियोऽर्थः परेणाम्युपगम्यते तदा तत्प्रतिपादकं प्रमाणं वक्तव्यम् । प्रमाणनिबन्धना हि प्रमेयव्यवस्थितिः, तस्य च प्रमाणस्य तत्लक्षणाद्यसंभवेन तद्विषयस्याप्यभिमतस्याभावः—इत्येवं विचारणालक्षण पर्यनुयोगः क्रियते । इति न स्वतन्त्रानुमानोपन्यासपक्षवर्त्यसिद्ध्यादिलक्षणदोषावकाशो बृहस्पतिमतानुसारिणाम् । नन्वेवमप्यनया भंग्या भवता परलोकाद्यतीन्द्रियार्थप्रसाधकप्रमाणपर्यनुयोग प्रसंगसाधनादप्यनुमानं तद्विपर्ययस्वरूपं च स्वभावेन प्रतिपादितं भवति । तथाहि—

‘प्रमाणनिबन्धना प्रमेयव्यवस्थितिः’ इत्येवं वदता प्रमेयव्यवस्था प्रमाणनिमित्तैव प्रतिपादिता भवति । एतच्च प्रसंगसाधनम् । तच्च ‘व्याप्य-व्यापकभावे सिद्धे यत्र व्याप्याभ्युपगमो व्यापकाभ्युपगमनान्तरीयकः प्रदर्श्यते’ इत्येवं लक्षणम् । तेन प्रमेयव्यवस्था प्रमाणप्रवृत्त्या व्याप्ता प्रमाणतो भवता प्रदर्शनीया, अन्यथा प्रमाणप्रवृत्तिमन्तरेणापि प्रमेयव्यवस्था स्यात् । ततश्च कथं परलोकादिप्रासधक-प्रमाणपर्यनुयोगेऽपि परलोकव्यवस्था न भवेत् ? व्याप्य-व्यापकभावप्राहकप्रमाणाम्युपगमे च कथं कार्य-हेतोः स्वभावहेतोर्वा परलोकादिप्रसाधकत्वेन प्रवर्त्तमानस्य प्रतिक्षेपः, व्याप्तिप्रासधकप्रमाणसद्भावेऽनुमानप्रवृत्तेरनायाससिद्धत्वात् ?

होता तब तो अज्ञानीजो ने गलती से जिस महान् औषधादि को जहर समझ कर मारने के लिये किसी को पिला दिया हो, ऐसा महान् औषध भी मारने का काम कर देने में समर्थ हो जायेगा ।

[पर्यनुयोग में प्रसंग और विपर्यय अनुमान समाविष्ट है]

नास्तिकः—हम जो परलोक साधक प्रमाण के लिये पर्यनुयोग करते हैं वह हमारे मत में प्रसिद्ध प्रामाण्यवाले अनुमानादि से अथवा अन्यमत की मान्यता से जिसका प्रामाण्य ज्ञात किया है वैसे अनुमानादि से नहीं करते हैं ।

आस्तिकः—तो किससे करते हो ?

नास्तिकः—जब परवादी परलोकादि अतीन्द्रिय अर्थ को मानते हैं तब उसका समर्थक प्रमाण कहना—दिखाना चाहिये । क्योंकि किसी भी प्रमेय की व्यवस्था प्रमाणाधीन है । अतीन्द्रिय अर्थ में जिस प्रमाण को वे दिखाते हैं उस अनुमानादि में प्रमाण के लक्षणादि का असम्भव दोष आता है, अतः उसके विषय रूप में माग्य परलोकादि जैसा कुछ नहीं है—इस प्रकार की जो विचारणा करते हैं—यही पर्यनुयोग है । अतः बृहस्पतिमतानुयायियों के समक्ष अपने मत से अनुमान का प्रस्तुतीकरण, और उसमें पक्षधर्म की असिद्धि आदि रूप किसी भी दोष का अवकाश नहीं है ।

आस्तिकः—अरे ! इस ढंग से तो आप अपनी ही जवान से परलोकादि अतीन्द्रिय अर्थ के प्रसाधक प्रमाण का पर्यनुयोग करते हुए प्रसंगसाधननामक अनुमान और उसके विपर्यय रूप अनुमान का प्रतिपादन कर बैठे हैं । वह कैसे यह देखिये—

[नास्तिक कृत प्रसंगसाधन की समीक्षा]

“प्रमेय की व्यवस्था प्रमाणाधीन है” यह जो कहा उससे यही प्रतिपादित हुआ कि प्रमेय की व्यवस्था प्रमाणनिमित्त ही है । इसीका नाम है प्रसंगसाधन [जिस को अवयवानुमान भी कह

‘प्रमाणाभावे तस्मिन्व्यवस्थायाः प्रमेयव्यवस्थाया अप्यभावः’ इति प्रसंगविपर्ययः । स च ‘व्यापकाभावे व्याप्यस्याप्यभावः’ इत्येवं भूतव्यापकानुपलब्धिसमुद्भूतानुमानस्वरूपः । एतदपि प्रसंगविपर्ययरूपमनुमानं प्रमाणतो व्याप्य-व्यापकभावसिद्धौ प्रवर्तत इति व्याप्तिप्रसाधकस्य प्रमाणस्य तत्प्रसादलभ्यस्य चानुमानस्य प्रामाण्ये स्वभावेन भवता दत्तः, स्वहस्तः इति नानुमानादिप्रामाण्यप्रतिपादनेऽस्माभिः प्रयस्यते । अतो यदुक्तम्-‘सर्वत्र पर्यनुयोगपराण्येव सूत्राणि बृहस्पतेः’ इति तदभिधेयशून्यमिव लक्ष्यते उक्तन्यायात् ।

यत्तुक्तम्-‘प्रत्यक्षं सन्निहितविषयत्वेन चक्षुरादिप्रभव परलोकादिग्राहकत्वेन न प्रवर्तते’-तत्र सिद्धसाधनम् । यच्चोक्तम्-‘नाप्यतीन्द्रियं योगिप्रत्यक्षं, परलोकवत्सत्याऽसिद्धेः’ इति, तद् विस्मरणशीलस्य भवतो वचनम्, अतीन्द्रियार्थप्रवृत्तिप्रवणस्य योगिप्रत्यक्षस्थानन्तरमेव प्रतिपादितत्वात् । यत् पुनरिवमुच्यते ‘नापि प्रत्यक्षपूर्वकमनुमानं तदभावे प्रवर्तते’ तदसंगतम्, प्रत्यक्षेण हि सम्बन्धग्रहणपूर्व

सकते है] प्रसंग साधन का लक्षण यह है-दो वस्तु के बीच व्याप्य-व्यापक भाव सिद्ध होने पर कहीं पर भी व्याप्य की सत्ता व्यापक की सत्ता के बिना नहीं होती-इस प्रकार दिखाया जाय । इस लिये आप की ओर से भी प्रमाण के आधार से यह दिखाना होगा कि प्रमेय की व्यवस्था प्रमाणप्रवृत्ति के साथ व्याप्त है । अर्थात् जहाँ भी प्रमेय की व्यवस्था होती है वह प्रमाणप्रवृत्तिपूर्वक ही होती है । ऐसी व्याप्ति यदि नहीं दिखायेंगे तो प्रमाणप्रवृत्ति के बिना भी प्रमेयव्यवस्था की सम्भावना रह जायेगी । जब प्रमेयव्यवस्था प्रमाणाधीन मानी जायेगी तब परलोकादि के साधक प्रमाण के पर्यनुयोग में भी यदि प्रमाण होगा तो परलोकादि की व्यवस्था क्यों नहीं होगी ? तथा, जब आप प्रमेयव्यवस्था और प्रमाण की व्याप्ति दिखायेंगे तब तो व्याप्य-व्यापकभाव के ग्राहक प्रमाण को भी मानना होगा, फिर व्याप्य-व्यापकभाव के ग्राहक प्रमाण के आधार पर परलोक आदि के साधक रूप में प्रवर्तमान कार्य हेतु या स्वभाव हेतु का निगकरण करना कैसे उचित होगा, जब कि व्याप्ति साधक प्रमाण को मानने पर अनायास ही अनुमान की प्रवृत्ति सिद्ध है ? प्रसंगसाधन की भाँति विपर्यय प्रयोग भी देखिये-

[नास्तिक कृत विपर्यय प्रयोग की समीक्षा]

‘प्रमाणप्रवृत्ति नहीं होगी तो प्रमेय की व्यवस्था भी न होगी’ यह प्रसंगविपर्यय [यानी व्यतिरेकानुमान] है । उसके स्वरूप का विश्लेषण करने पर ‘व्यापक के न होने पर व्याप्य भी नहीं होता’-इस प्रकार व्यापकानुपलब्धिप्रयुक्त अनुमान ही फलित होगा । प्रसंग और विपर्यय स्वरूप में दोनों अनुमान, प्रमाण से व्याप्य-व्यापक भाव की सिद्धि होने पर ही प्रवृत्त हो सकते हैं, अतः व्याप्तिसाधक प्रमाण और उसकी कृपा से होने वाले अनुमान के प्रामाण्य को आपने अपनी जवान से ही टेका-हस्तावलम्ब दे दिया, अतः अनुमानादि के प्रामाण्य को सिद्ध करने के लिये हमें प्रयास कराने की जरूरत नहीं रहती । अतः एव, आपने जो यह कहा था कि ‘बृहस्पति के सूत्र सर्वत्र पर्यनुयोग प्रवण ही है, वह उपरोक्त रीति से विचार करने पर निरर्थक प्रज्ञाप सा लगता है ।

[कार्यहेतुक परलोकसाधक अनुमान]

नास्तिक ने जो यह कहा था-‘प्रत्यक्ष केवल निकटवर्ती वस्तु को विषय करने वाला होने से तेजादि अन्य प्रत्यक्ष परलोकादि के ग्रहण में प्रवृत्ति नहीं करता’-[पृ० २८३ पं० ८] वह हमारे मत

परोक्षे भावकावौ यथाऽनुमानं प्रवर्त्तमानमुपलभ्यते स एव न्यायः परलोकसाधनेऽप्यनुमानस्य किमित्यदृष्टो दुष्टो वा ? तथाहि—‘यत् कार्यं तत् कार्यान्तरोद्भूतम्, यथा पटादिलक्षणं कार्यं; कार्यं चेदं जन्म’ इति-अवस्थतो हेतोः परलोकसिद्धिः । तथाहि [प्र० वा० ३-३५]

“नित्यं सत्त्वमसत्त्वं बाह्येतोरन्यामपेक्षणात् । अपेक्षा तो हि भावानां कादाचित्कत्वसम्भवः ।”
न तावत् कार्यत्वमिहजन्मनो न सिद्धम्, अकार्यत्वे हेतुनिरपेक्षस्य नित्यं सत्त्वाऽसत्त्वप्रसंगात् । अयं स्वभावत एव कादाचित्कत्वं पदार्थानां भविष्यति नहि कार्यकारणभावपूर्वकत्वं प्रत्यक्षत उपलब्धं येन तदभावात्तिवर्त्तत, प्रत्यक्षतः कार्य-कारणभावस्यैवासिद्धेः । यद्येवं, बाह्ये नान्यर्थेन सह कार्यकारणभाव-स्याऽसिद्धेः स्वसत्वेदनमात्रत्वे सति अद्वैतम्, विचारतस्तस्याप्यभावे सर्वशून्यत्वमिति सकलव्यवहारो-च्छेदप्रसक्तिः । तस्माद्यथा प्रत्यक्षेण बाह्यार्थप्रतिबद्धत्वमात्मनः प्रतीयते-अन्यथेहलोकस्याप्यप्रसिद्धेः, प्रत्यक्षतः तत्त्वजन्यस्वभावत्वानवगमे तस्य तद्ग्राहकत्वाऽसम्भवात्, तथा चेहलोकसाधनार्थमगीकर्तव्यं प्रत्यक्षं स्वार्थेनात्मनः प्रतिबन्धसाधकम् तथा परलोकसाधनार्थमपि तदेव साधनमिति सिद्धः परलोको-ऽनुमानतः । यथा च बाह्यार्थप्रतिबद्धत्वं प्रत्यक्षस्य कादाचित्कत्वेन साध्यते, भूमत्यापि बह्विप्रतिब-द्धत्वं, तथेहजन्मनोऽपि कादाचित्कत्वेन जन्मान्तरप्रतिबद्धत्वमपि । ततोऽनल-बाह्यार्थवत् परलोकेऽपि सिद्धमनुमानम् ।

का ही अनुवादमात्र है । यह जो कहा था कि-‘योगीयो के अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष से परलोक सिद्धि दुष्कर है चू कि परलोक की तरह अतीन्द्रिय वस्तु को देखने वाले योगी भी असिद्ध हैं’ इत्यादि, [पृ० २८३ प. ९] यह कथन आपके विस्मृतिस्वभाव का द्योतन है, क्योंकि अतीन्द्रियार्थ को ग्रहण करने में तत्पर योगिप्रत्यक्ष का अचिरपूर्व में सर्वशसिद्धि के प्रकरण में ही प्रतिपादन कर दिया है ।

यह जो नास्तिक ने कहा है कि-‘परलोक का प्रत्यक्ष न होने से तत्पूर्वक होने वाला अनुमान भी परलोक ग्रहण में प्रवृत्त नहीं है’-[पृ० २८४ पं० १] वह गलत है-क्योंकि प्रत्यक्ष से अविनाभाव सम्बन्ध का ग्रहण करके, परोक्ष अग्नि आदि में जैसे (पूर्वोक्त न्याय से) अनुमान की प्रवृत्ति होती है, उसी न्याय से परलोक को पिछ करने में भी अनुमान की प्रवृत्ति का होना ‘न देखी गयी हो’ ऐसी बात नहीं है और दुष्ट भी नहीं है । अनुमान की प्रवृत्ति इस प्रकार है-जो कुछ कार्य होता है वह कार्यान्तरजन्य होता है जैसे कि वस्त्रादि कार्य तन्तुस्वरूप कार्य से । यह जन्म भी कार्य होने से जन्मान्तर जन्य होना चाहिये-इस प्रकार कार्य हेतु से जन्मान्तर सिद्ध होता है । इसका विशेष समर्थन भी देखिये-

[परलोकसाधक अनुमान का दृढीकरण]

प्रमाणवात्तिक ने कहा है कि “जिसका कोई हेतु नहीं है ऐसे पदार्थ को अपनी स्थिति में किसी अन्य की अपेक्षा न होने से या तो उसकी सर्वकालीन सत्ता होगी या सदा-सर्वदा असत्ता होगी । अन्य किसी की अपेक्षा होने पर ही भावो में कादाचित्कत्व [=कालिक भयादा] का सम्भव है”-वर्त्तमान जन्म में कार्यत्व असिद्ध तो नहीं है, यदि वह अकार्य होगा तब तो उपरोक्त प्रमाणवात्तिक ग्रन्थ वचन के अनुसार वर्त्तमान जन्म की सत्ता सदा रहेगी या तो उसकी सदा असत्ता रहने का अति-प्रसंग होगा ।

नास्तिकः-पदार्थो मे कालिक भयादा [=अमुक ही काल में होना] अपने स्वभाव से ही

‘अथेहजन्मादिभूतमातापितृसामग्रीमात्रादप्युत्पत्तेः कादाचित्कत्वं युक्तमेवेहजन्मनः । नन्वेवं प्रवेशसमनन्तरप्रत्ययमात्रसामग्रीविशेषादेव धूम-प्रत्यक्षसंवेदनयोः कादाचित्कत्वमिति न सिध्यति बह्निबाह्यार्थप्रतीतिरिति सकलव्यवहाराभावः । अथाकारविशेषादेवानन्यथात्वसंभविनोऽनल-बाह्यार्थ-सिद्धिः, तर्ह्येहजन्मनोऽपि प्रज्ञा-मेधाद्याकारविशेषतः एव मातापितृव्यतिरिक्तनिजजन्मान्तरसिद्धिः । तथा, यथाकारविशेष एवायं तैमिरिकादिज्ञानव्यावृत्तः प्रत्यक्षस्य बाह्यार्थमन्तरेण न भवतीति निश्ची-यते-अन्यथा बाह्यार्थासिद्धेर्बौद्धाभिमतसंवेदनाऽद्वैतमेवेति पुनरपि व्यवहाराभावः-तथेहजन्मादिभूतप्रज्ञा-विशेषाद् इहजन्मविशेषाकारो निजजन्मान्तरप्रतिबद्ध इति निश्चीयतामनुमानतः ।

सम्पन्न होती है । जहाँ ‘कार्यकारणभाव हो वहाँ ही कालिक मर्यादा हो’ ऐसा कार्यकारणभावपूर्वकत्व का, प्रत्यक्ष से कालिक मर्यादा में उपसम्भन नहीं है जिससे यह कह सकें कि इस जन्म और पूर्व जन्म का कार्य-कारणभाव नहीं होगा तो इस जन्म में कादाचित्कत्व [=कालिक मर्यादा] भी नहीं होगा । क्योंकि कार्यकारणभाव ही यहाँ प्रत्यक्ष से असिद्ध है ।

प्रास्तिकः-यदि ऐसा मानेंगे तो संवेदन और बाह्यार्थ के बीच भी प्रत्यक्ष से कार्यकारणभाव असिद्ध होने से बाह्यार्थ सिद्ध नहीं होगा तो विज्ञानाद्वैत का साम्राज्य हो जायेगा । विज्ञान के ऊपर विविध विकल्पो से विचार करने पर उसका भी अभाव ही प्रतीत होगा, तो ‘सर्वं शून्यम्’-शून्यवाद प्रसक्त होगा । फलतः सकल व्यवहारों का भी उच्छेद होने का अतिप्रसंग आयेगा । इसलिये यह अवश्य मानना होगा कि संवेदन में बाह्यार्थसंबन्धिता प्रत्यक्ष से ही प्रतीत होती है । यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो इहलोक भी सिद्ध न हो सकेगा, क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान में इहलोक यानी बाह्यार्थ से जन्यता का प्रत्यक्ष नहीं मानेंगे तो प्रत्यक्षज्ञान में बाह्यार्थ की ग्राहकता का भी असंभव हो जायेगा । इस प्रकार जैसे इहलोक की सिद्धि के लिये ‘प्रत्यक्ष ही बाह्यार्थ के साथ अपनी सम्बन्धिता का ग्राहक है’ यह मानना पड़ेगा, तो परलोक की सिद्धि में भी वही साधन मौजूद है अतः अनुमान से परलोक की सिद्धि टुटकर नहीं है । तात्पर्य यह है कि जैसे ‘प्रत्यक्ष में बाह्यार्थप्रतिबद्धत्व प्रत्यक्षग्राह्य है’ इस तथ्य की ऊपर दक्षित-इहलोक सिद्धि की अन्यथानुपपत्ति प्रयुक्त अनुमान से सिद्धि की जाती है उसी प्रकार कार्यहेतुक अनुमान से इस जन्म में जन्मान्तरपूर्वकत्व भी सिद्ध किया जाता है । उपरान्त, कादाचित्कत्व हेतु से भी प्रत्यक्षज्ञान में बाह्यार्थसंबन्धिता की सिद्धि होती है, जैसे प्रत्यक्ष-ज्ञान यदि बाह्यार्थ जन्य नहीं होगा तो दूसरा कोई उसका हेतु न होने से उसके सदा सत्त्व-असत्त्व की आपत्ति होगी इस से प्रत्यक्ष में बाह्यार्थ जन्यत्व यानी बाह्यार्थसंबन्धिता सिद्ध होती है । तथा, धूम में भी ठीक कादाचित्कत्व हेतु से अग्निसंबन्धिता उपरोक्त रीति से सिद्ध होती है । जैसे कादाचित्कत्व हेतु से उपरोक्त सिद्धि होती है, ठीक उसी प्रकार कादाचित्कत्व हेतु से उपरोक्त ‘इस जन्म में परलोक संबन्धिता’ की भी सिद्धि की जा सकती है । जैसे वर्तमान जन्म यदि जन्मान्तरजन्य न होगा तो अन्य कोई उसका जनक न होने से वह सदा सत् या सदा ही असत् रहेगा । तो इस रीति से अग्नि संबन्धिता और बाह्यार्थ संबन्धिता की तरह इहलोक में परलोक संबन्धिता की भी अनुमान से सिद्धि हो जाती है ।

[केवल मात-पिता से जन्म मानने पर अतिप्रसंग]

प्रास्तिकः-इस जन्म की उत्पत्ति उसके प्रारम्भ में माता-पितारूप विद्यमान सामग्री मात्र से ही हुई है-इतना मान लेने पर कालिक मर्यादा [कादाचित्कत्व] की सगति बैठ जाती है-तो परलोक-सिद्धि कैसे होगी ?

अथ प्रत्यक्षमेव सविकल्पकं परमार्थतः प्रतिपत्तुं 'ततः परं पुनर्वस्तु धर्मः' ... [श्लो० वा० सू० ४-१२०] इत्यादि भीमासकादिप्रसिद्धं साधकं बह्वि-बाह्यार्थपूर्वकत्वस्य धूम-जाग्रदुत्पत्तिस्त-
न्मादिविषयस्य, अत्राभ्युपगमे परलोकवादिनः स्वपञ्चमनाय ससिद्धमेव मन्यन्ते, 'न हि दृष्टेऽनुपपन्नम्'
इतिन्यायात् । यथैव हि निश्चयरूपा मातापितृ-जन्मप्रतिबद्धत्वसिद्धिस्तथैवेह जन्मसंस्कारव्यावृत्तादिह-
जन्मप्रज्ञायाकारविशेषाश्लिजन्मान्तरप्रतिबद्धत्वसिद्धिरपि प्रत्यक्षनिश्चिता स्यादिति न परलोकक्षतिः ।
न च निश्चयप्रत्ययोऽनभ्यासदशायामनुमानसाम्यतिक्रामति, 'पूर्वरूपसाधर्म्यात् तत् तथा प्रसाधितं'
नानुमेयतामतिपतति' इति न्यायादन्य-व्यतिरेक पक्षधर्मताऽनुसरणस्यानभ्यासदशायामुपपन्नत्वे, अभ्या-
सदशायाम् च पक्षधर्मत्वाच्चनुसरणस्यान्यत्राप्यसवेदनात् सिद्धमनुमानप्रतीतत्वं परलोकस्य ।

परलोकवादीः-अरे ! ऐसे तो जिस प्रदेश में धूम उत्पन्न हुआ है और जिस समनन्तर [= सजा-
तीय पूर्ववर्त्ती] प्रत्यय से प्रत्यक्ष सवेदन की उत्पत्ति हुयी है उस प्रदेश और समनन्तर प्रत्यय को ही
क्रमशः धूम और प्रत्यक्ष सवेदन की सामग्री समझ लेने से धूम और प्रत्यक्षसवेदन में कादाचित्कत्व
की घटना हो जावेगी, तो अग्नि और बाह्यार्थ की प्रतीति कैसे सिद्ध होगी ? इस प्रकार अग्नि एवं
सकल बाह्यार्थ सिद्ध न होने पर तत्साध्य कोई व्यवहार भी न हो सकेगा । तात्पर्य यह है कि जैसे
केवल प्रदेश और समनन्तरप्रत्यय ही सामग्री नहीं है किन्तु अग्नि आदि भी सामग्री है, उसी प्रकार
केवल माता-पिता ही सामग्री नहीं है किन्तु जन्मान्तर भी सामग्री-अन्तर्गत है ।

नास्तिकः-धूम में जो विशेषाकार है उष्णत्वादि और प्रत्यक्षसवेदन में जो विशेषाकार है
नीलादि, यह विशेषाकार क्रमशः अग्नि और बाह्यार्थ के बिना सम्भवित न होने से अग्नि और बाह्य
अर्थ की सिद्धि हो सकेगी ।

परलोकवादी-तो उसी प्रकार वर्तमानजन्म में जो प्रज्ञा मेधादि विशेषाकार है वह पूर्वजन्मा-
न्तर के बिना सम्भवित न होने से माता-पिता से अतिरिक्त अपने ही जन्मान्तर की सिद्धि निर्विवाद है ।
तदुपरत, प्रत्यक्षसवेदन का एक ऐसा आकार विशेष है जो तिमिररोगवाले के ज्ञान में नहीं होता, इस
से यह निश्चय होता है कि 'तैमिरिकज्ञान भले बिना बाह्यार्थ उत्पन्न हो जाता हो किन्तु यह प्रत्यक्ष-
सवेदन बाह्यार्थ के बिना नहीं हो सकता' बरना, बाह्यार्थ सिद्ध न होने पर बौद्ध मत का विज्ञानाद्वैत
ही सिद्ध होने से व्यवहाराभाव की पुनः प्रसक्ति होगी । तो प्रस्तुत में भी-इस जन्म का आदिभूत जो
माता-पिता का प्रज्ञाविशेष था उससे इस जन्म के प्रज्ञाविशेष का आकार विलक्षण है इस लिये यह अपने
पूर्वजन्मान्तर से जन्म यानी जन्मान्तरसम्बन्धी है यह निश्चय अनुमान से फलित हुआ, क्योंकि अल्पप्रज्ञ
माता-पिता से भी अतिशयित बुद्धि वाली सन्तानोत्पत्ति देखी जाती है ।

[प्रज्ञादि आकारविशेष में जन्मान्तरप्रतिबद्धता का प्रत्यक्षनिश्चय]

नास्तिकः-भीमासादर्थन के श्लोकवार्तिकग्रन्थ में जो सविकल्प प्रत्यक्ष प्रसिद्ध है कि-निर्विकल्पक
ज्ञान के वाव तद्वद्गृहीत वस्तु का जाति-नामादि धर्म से विशिष्टरूप में जिस बुद्धि से ग्रहण होता है वह
सविकल्पक प्रत्यक्ष भी प्रमाण रूप से सम्मत है । [पूरा श्लोक इस प्रकार है-ततः परं पुनर्वस्तु धर्म-
जात्यादिभिर्यथा । बुद्ध्याऽवसीयते सापि प्रत्यक्षत्वेन सम्मता !] । बोधकर्त्ता का यह सविकल्प प्रत्यक्ष
ही परमार्थ से धूम में अग्निपूर्वकत्व का साधक है और जागने पर जो सामने रहे हुए स्तम्भादि की

अयेतरेतराश्रयदोषादनुमान नास्त्येवैवविधे विषय इत्युच्येत, नन्वेवं सति सर्वभेदाभावतो व्यवहारोच्छेद इति तदुच्छेदमनभ्युपगच्छता व्यवहाराधिनाऽवश्यमनुमानमभ्युपगन्तव्यम् । एतेन प्रत्यक्ष-पूर्वकत्वाऽभावेऽप्यनुमानस्य प्रामाण्यं प्रतिपादितम् । न चानुमानपूर्वकत्वेऽपीतरेतराश्रयदोषानुबन्धः, तस्यैवेतरेतराश्रयदोषस्य व्यवहारप्रवृत्तितो निराकरणात् ।

बुद्धि होती है उसमे बाह्यार्थपूर्वकत्व का साधक है । [तात्पर्य-वर्तमान जन्म मे जन्मान्तरपूर्वकत्व का साधक ऐसा प्रत्यक्ष नहीं होने से वह असिद्ध है ।]

आस्तिकः-प्रत्यक्ष से धूमादि मे अग्निपूर्वकत्व की सिद्धि मान ली जाय तब तो परलोकवादीवृत्ति विना आयास ही अपने पक्ष की सिद्धि मान सकते हैं क्योंकि जो स्पष्ट-दिखाई-रहा हो-उसके ऊपर कोई अनुपपत्ति का विकल्प शेष नहीं रहता । जैसे ही इस जन्म मे माता-पितृप्रतिबद्धत्व की प्रत्यक्ष से सिद्धि निश्चयात्मक होती है सदैवरूप नहीं, उसी प्रकार, इस वर्तमान जन्म के सभी संस्कार से नितान्त विलक्षण ऐसा जो वर्तमानभवोय प्रज्ञा-भेदादि आकारविशेष है उस के प्रत्यक्ष से ही [अभ्यास दशा मे] अपने जन्मान्तर सबधिता की सिद्धि का प्रत्यक्षात्मक निश्चय सम्भवित है अतः परलोक की सिद्धि में कोई त्रुटि नहीं है । इतना जरूर है कि यह निश्चयात्मक बोध अनभ्यास दशा मे अनुमानबहिर्भूत नहीं होता । कारण यह है कि 'पूर्वदृष्टस्वरूप के साधर्म्य से [अन्यत्र भी] उसी प्रकार वह सिद्ध किया जाय तो वह अनुमेय [अनुमान के विषय क्षेत्र से] बहिर्भूत नहीं होता' इस न्याय से अनभ्यास दशा मे अव्यय, व्यतिरेक, पक्षधर्मता का अनुसरण देखा जाता है अतः परलोक को अनुमान का विषय विज्ञाया जाता है । तात्पर्य यह है कि अभ्यासदशा मे जिसका अनुमान किया जाता है वही वस्तु अभ्यास दशा में प्रत्यक्ष का विषय बन जाती है क्योंकि अन्यस्तदशा मे अव्यय अग्निज्ञान मे भी कभी पक्ष-धर्मता आदि के अनुसरण का संवेदन नहीं होता । उदा० प्रारम्भ मे अग्नि के अनुमान मे मद्बुद्धि पुरुष को पक्षधर्मता आदि का अनुसंधान करना पड़ता है किंतु इस विषय का बार बार पुनरावर्तन हो जाने पर धूम को देखकर सत्वर ही अग्नि का ज्ञान हो जाता है यहाँ व्याप्ति स्मरणादि की जरूरत नहीं रहती अतः यह ज्ञान अनुमान नहीं किन्तु प्रत्यक्षरूप ही होता है । केवल अनभ्यास दशा मे वह ज्ञान अनुमानात्मक होता है इस दृष्टि से परलोक अनुमान ज्ञान के विषयरूप मे भी सिद्ध होता है ।

[परलोक साधक अनुमान में इतरेतराश्रयदोष का निवारण]

यदि यह कहा जाय कि-"आपने जो परलोक सिद्धि मे अनुमान दिखाया है, वह प्रत्यक्ष पर अवलम्बित है क्योंकि प्रत्यक्ष से जन्मान्तरप्रतिबद्धत्व का निश्चय करने पर ही अनुमान का उदय लब्धा-वकाश होगा । वह प्रत्यक्ष भी अनुमान पर अवलम्बित है क्योंकि अनुमान के बिना उसका प्रामाण्य असिद्ध रहेगा । इस प्रकार अन्योन्य परावलंबी हो जाने से परलोक के विषय मे अनुमान की प्रवृत्ति नहीं मान सकते हैं"-तो यहाँ व्यवहारोच्छेद का प्रसंग होगा क्योंकि परलोकवत् सभी भेदों का [यानी विशेषपदार्थों का] प्रत्यक्ष और अनुमान पूर्वोक्त रीति से अन्योन्य परावलंबी होने से उनका अभाव ही सिद्ध होगा और तब उन पदार्थों के विषय मे कोई भी व्यवहार नहीं किया जा सकेगा । व्यवहारोच्छेद न मान कर यदि आपको व्यवहार से प्रयोजन है तब अनुमान का स्वीकार अवश्यमेव करना होगा । व्यवहारोच्छेद की आपत्ति दिखाने से यह भी ध्वनित हो जाता है कि अनुमान मे कदाचित् प्रत्यक्षपूर्वकता न हो फिर भी उसे प्रमाण मानना चाहिये । तात्पर्य यह है कि सामान्यतोऽपि अनुमान

यद्यप्युक्तम्-‘अनुमानपूर्वकत्वेऽनवस्थाप्रसङ्गात्तानुमानप्रवृत्तिः’-इति, तदध्यसंगतम्, एवं हि सति प्रत्यक्षग्रहीतेऽप्यर्थे विप्रतिपत्तिविषये नानुमानप्रवृत्तिमन्तरेण तस्मिन्नासति इति बाह्यार्थे प्रत्यक्षस्याऽव्यापारत्वात् पुनरप्यद्वैतापत्तेः शून्यतापत्तेर्वा व्यवहारोच्छेद इति व्यवहारबलात् संभवनवस्था परिहृत्यते इति । अन्युपगमवादेन चेतदुक्तम्, अन्यथा बाह्यार्थव्यवस्थापनाय प्रत्यक्षं प्रवर्तते तथा प्रदर्शितहेतोर्व्याप्ति-प्रसाधनार्थं केषांचिद् मतेन निर्विकल्पम्, अन्येषां तु सविकल्पकं चक्षुरादिकरणव्यापारजन्यम्, अपरेषां मानसम्, केषांचिद् व्यावृत्तिग्रहणोपयोगि ज्ञानम्, अन्येषां प्रत्यक्षानुपलब्धबलोद्भूताऽलिंगजोहास्यं परोक्ष प्रमाणं तत्र व्याप्रियत इति कथमनुमानेन प्रतिबंधग्रहणेऽनवस्थेतरेतराश्रयदोषप्रसक्तिः परलोक-वादिनः प्रति भवता प्रेर्यते ?

से जब स्वर्गादि परलोक सिद्ध किया जाता है तब वहाँ प्रत्यक्ष निरूपयोगी होता है और सामान्यतः फलवत्ता की सिद्धि प्रथम अनुमान से करने के बाद द्वितीय परिक्षेवानुमान से फलरूप में स्वर्गादि सिद्ध किया जाता है तो इस प्रकार अनुमान यह अनुमानपूर्वक भी होता है ।

यहाँ ऐसा नहीं कह सकते कि-‘प्रथम अनुमान की प्रवृत्ति तभी हो सकती है जब द्वितीय अनुमान से स्वर्गादि प्रसिद्ध रहे [क्योंकि उसके बिना कौन प्रथम अनुमान में उद्यम करेगा ?] और दूसरा अनुमान तभी प्रवृत्त होगा जब प्रथम अनुमान से सामान्यतः फलवत्ता सिद्ध हो । इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष लगेगा ।’-ऐसा नहीं कह सकने का कारण यह है कि अदृष्ट पदार्थों की सिद्धि के लिये अनुमान का व्यवहार में भारी प्रचलन है अत एव व्यवहार प्रवृत्ति के बल से ही उस अन्योन्याश्रय दोष का निराकरण हो जाता है ।

[व्याप्तिग्रहण में अनवस्था दोष का निवारण]

यह जो कहा था आपने, ‘परलोकग्राहक अनुमान की उद्भावक व्याप्ति का ग्रहण अन्य अनुमान से करने से तो उस अन्य अनुमानोद्भावक व्याप्ति के ग्रहण में अन्य अनुमान करना होगा इस रीति से अनवस्था होने के कारण अनुमान की प्रवृत्ति शक्य नहीं’-वह गलत है, क्योंकि प्रत्यक्ष से ज्ञात जिस अर्थ में विवाद खड़ा होगा उसका निराकरण अनुमान प्रवृत्ति के बिना शक्य नहीं है और अनुमान प्रवृत्ति के बिना प्रत्यक्ष की बाह्यार्थ में प्रवृत्ति सिद्ध न होने से बाह्यार्थ असिद्ध रहने पर फिर से विज्ञानाद्वैत की आपत्ति आयेगी और विज्ञान की सिद्धि भी दुर्लभ हो जाने पर शून्यवाद प्रसक्ति से सकल व्यवहार का भी उच्छेद प्रसक्त होगा जो इष्ट नहीं है, अत एव इस व्यवहार के बल से ही अनवस्थादोष का निवारण हो जाता है ।

[व्याप्तिग्राहक प्रमाण के विषय में मत वैविध्य]

अविनाभावसम्बन्ध रूप व्याप्ति का अनुमान से ग्रहण होने में अनवस्था दोष का जो व्याख्याकार ने प्रत्याख्यान किया उसके बारे में व्याख्याकार यह स्पष्टता करते हैं कि अनुमान से व्याप्तिग्रह होता है यह कुछ समय तक मान कर हमने इतरेतराश्रय-अनवस्था दोष का परिहार किया है । [वास्तव में हम अनुमान से व्याप्तिग्रह मानते ही नहीं हैं] यदि हम अनुमान से व्याप्तिग्रह न मानें तब तो कोई दोष नहीं है, क्योंकि प्रत्यक्ष जैसे बाह्यार्थ की व्यवस्था करने में प्रवर्तमान है वैसे ही पूर्वप्रदर्शित हेतु की अपने साध्य के साथ अविनाभावरूप व्याप्ति के ग्रहण में, कितने वादीओं के मत में निर्विकल्प प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति मानी गयी है, दूसरे कोई वादी नेवादि इन्द्रिय

यदप्युक्तम् सर्वमप्यनुमानमस्मान् प्रति प्रमाणत्वेनासिद्धम्-इत्यादि, तदप्यसंगतम् । यतः किमनुमानमात्रस्याऽप्रामाण्यं भवतः प्रतिपादयितुमभिप्रेतम् 'अनुमानमप्रमाणम्' इत्यादिग्रन्थेन ? अथ तान्त्रिकलक्षणक्षेपः ? अतीन्द्रियार्थानुमानप्रतिक्षेपो वा ?

न तावदनुमानमात्रप्रतिषेधो युक्तः, लोकव्यवहारोच्छेदप्रसंगात् । यतः प्रतीयन्ति कोविदाः कस्यचिदर्थस्य दर्शने नियमतः किञ्चिदर्थान्तरं न तु सर्वस्मात् सर्वस्यावगमः । उक्तं चान्येन-'स्वगृहा-
भिर्गन्तो भूयो न तदाऽऽगन्तुमर्हति' [.] । अतः किञ्चिद् दृष्ट्वा कस्यचिदवगमे निमित्तं कल्पनीयम् ।

तच्च नियतसाहचर्यमविनाभावशब्दवाच्यं नैयायिकादिभिः परिकल्पितम् । तदवगमश्च प्रत्य-
क्षानुपलम्भसहायमानसप्रत्यक्षतः प्रतीयते । सामान्यद्वारेण प्रतिबन्धावगमाद् देशादिव्यभिचारो न बाधकः, नाऽपि व्यक्त्यानन्त्यम्, उभयत्रापि सामान्यस्यैकत्वात् । सामान्याकृष्टादौषधव्यक्तिप्रतिमानं च मानसे प्रत्यक्षे यथा शतसंख्याऽवच्छेदेन 'शतम्' इति प्रत्यये विशेषणाकृष्टानां पूर्वगृहीतानां शतसंख्या-
विषयपदार्थानाम् । तथाहि-'एते शतम्' इति प्रत्ययो भवत्येव । सामान्यस्य च सर्वमनुगताऽबाधित-

व्यापार जन्य सविकल्प प्रत्यक्ष को व्याप्तिग्राहक मानते है, तो कोई अन्य (मीमांसकादि) वादी सविकल्प मानसप्रत्यक्ष को व्याप्तिग्राहक मानते है, अन्य कोई वादी विपक्ष से व्यावृत्ति के ग्रहण मे उपयोगी जो ज्ञान होता है उसी ज्ञान को व्याप्ति का ग्राहक दिखाते है । एव अन्य वादी (जैन) के मत मे, प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ की सहायता से उत्पन्न 'तर्क'सज्ञक प्रमाण जो कि लिंग-जन्य नहीं होता और परोक्ष होता है, वही व्याप्तिग्राहक माना जाता है । इस प्रकार जब हम अनुमान को व्याप्तिग्राहक मानते ही नहीं तब अनुमान से व्याप्तिग्रह मे इतरेतराश्रय-अनवस्था दोषयुगल का प्रसंग परलोकवादी के प्रति कैसे आप (नास्तिक) कर सकते है ?

[अनुमान के अप्रामाण्य कथन के ऊपर तीन विकल्प]

यह जो नास्तिक ने कहा था-हमारे प्रति कोई भी अनुमान प्रमाणरूप से सिद्ध नहीं है.... इत्यादि, वह सबघण्ट्य है । कारण, यहा तीन प्रश्न लब्धावकाश है । (१) 'अनुमान अप्रमाण है' इस वचन से नास्तिक का अभिप्राय क्या प्रत्येक अनुमान को अप्रमाण ठहराने मे है ? (२) या तान्त्रिको ने जो उसका लक्षण दिखलाया है उस लक्षण का विरोध अभिप्रेत है ? (३)-या केवल जो अतीन्द्रिय अर्थ दिखाने वाले अनुमान है उनका विरोध अभिप्रेत है ?

(१) अनुमानमात्र का निषेध करना तो नितान्त अनुचित है चूँकि लोक मे अधिकांश व्यवहार जो अनुमान पर आधारित है उनका उच्छेद प्रसक्त होगा । बुद्धिमान लोग किसी एक चीज को देखने पर अवश्यमेव दूसरी कोई चीज का पता लगाते हैं, किन्तु ऐसा नहीं है कि सब चीजो को यानी जिस किसी चीज को देखकर सब चीजो का यानी जिस किसी चीज का पता लगा लें । कहा भी है 'अपने घर से बाहर गया हुआ नास्तिक वापस बार बार अपने घर नहीं लौट सकेगा ।'-ऐसा इसीलिये कहा गया है कि यदि किसी एक चीज को देखने पर तत्संबद्ध अन्य किसी चीज का बोध होता ही न हो तो घर के बाहर उद्यानादि मे गये हुए नास्तिक को न घर का बोध रहेगा, न वहाँ जाने के रास्ते का, चूँकि वह तभी प्रत्यक्ष का विषय नहीं है । तो इस प्रकार जो एक वस्तु को देखकर अन्य सभी वस्तु का नहीं किन्तु किसी अमुक ही वस्तु का बोध होता है उसका क्या निमित्त है यह हूँटना पड़ेगा ।

प्रत्ययविषयत्वेन व्यवस्थापितम् । तदेवं नियतसाहचर्यमर्थान्तरं प्रतिपादयदुपलब्धं सत् प्रतिपादयति । उपलम्भप्रावश्यं क्वचित् स्थितस्य, संव पक्षधर्मता, ततः सम्बन्धानुस्मृतौ ततः साध्यावगमः ।

यस्तु प्रतिबन्धं नोपैति तत्प्रापि कथं न सर्वस्मात् सर्वप्रतिपत्तिः, अम्युपगमे वाऽप्रतिपत्तेऽपि सम्बन्धे प्रतिपत्तिप्रसंगः ? 'प्रमातृसंस्कारकारकाणां पूर्वदर्शनानामभावात्' इत्यनुस्तरम्, सम्बन्धा-
ऽप्रतिपत्तौ प्रमातृसंस्कारानुपपत्तेः । दर्शनञ्च संस्कारोऽप्यनभिद्यत्तः सत्तामात्रेण न प्रतिपत्त्युपयोगी, न च स्मृतिमन्तरेण तत्सद्भावोऽपि । न चानुभवप्रध्वंसनिबन्धना स्मृतिः क्वचिद्विषये, संस्कारमन्तरेण तदनुपपत्तेः प्रध्वंसस्य च निहेतुकत्वाऽसम्भवात् । यत्राप्यप्यस्ते विषये वस्त्वन्तरदर्शनावयवधानेन वस्त्वन्तरप्रतिपत्तिस्तत्रापि प्राक्तनक्रमाश्रयणेन वस्त्वन्तरावगमः । इयान्स्तु विशेषः—एकत्रानभ्यस्तत्वाद-
न्तराले स्मृतिसंवेदनम्, अन्यत्राभ्यासाद् विद्यमानाया अप्यसंविताः ।

[अर्थान्तरबोध का निमित्त नियतसाहचर्य है—नैयायिकादिमत]

किसी एक चीज को देखकर दूसरी चीज के ज्ञान का निमित्त नियमगमित साहचर्य है, जिस को 'अविनाभाव' शब्द से भी कहा जाता है—यह नैयायिकादि वादीजो की धारणा है । प्रत्यक्ष यानी अग्नि के होने पर धूम का दर्शन, तथा अनुपलम्भ, यानी अग्नि के न होने पर धूम का अदर्शन, इनकी सहाय से होने वाली प्रत्यक्ष प्रतीति से धूम में अग्नि के अविनाभाव का बोध होता है । यद्यपि यहाँ, पाकगाला में धूम के साथ जैसा अग्नि देखा था वैसा ही अग्नि, पर्वत में नहीं होता—इस प्रकार धूम का अग्नि के साथ देशादिकृत व्यभिचार कोई दिखा सकता है, तथा धूम और अग्नि व्यक्ति से अनन्त हैं अतः सभी धूम का सभी अग्नि के साथ साहचर्य प्रत्यक्ष नहीं हो सकता, अतः अविनाभाव का ग्रह शक्य नहीं—ऐसा भी कोई कह सकता है—किन्तु ये दोनों से कोई बाध नहीं है, क्योंकि अविनाभाव का ग्रहण सामान्यतत्त्वद्वारा किया जाता है और धूम व्यक्ति भले अनन्त हो, सकल धूमगत धूमत्व सामान्य एक ही है, तथा अग्नि सकल में अग्नित्व सामान्य भी एक ही है तो यहाँ धूमत्ववान् का अग्नित्ववान् के साथ नियतसाहचर्यग्रह अविलम्बेन किया जा सकता है । पाकगाला में जैसा अग्नि था वैसा पर्वत में विशिष्ट अग्नि न होने पर भी सामान्यतः वहाँ अग्नि का अभाव धूम होने पर नहीं होता, इतने से ही अनुमान सार्थक है । सकलधूम—सकल अग्नि का प्रत्यक्ष असम्भव होने पर भी धूमत्व—अग्नित्व के माध्यम से उन सभी का मानस बोध हो सकता है अतः व्यक्ति—ज्ञानान्य भी बाधक नहीं है । सामान्यधर्म से आलिंगित सकलव्यक्ति का मान मानसप्रत्यक्ष में ठीक उसी प्रकार हो सकता है जैसे 'शान्' सख्या को पुरस्कृत करके 'सो' ऐसी बुद्धि होती है उसमें एक दो—तीन .. इस प्रकार के विशेषण से आलिंगित पूर्व—पूर्व गृहीत सो सख्या विशिष्ट पदार्थों का 'ये सभी मिल कर सो हैं' इस प्रकार मानस प्रत्यक्ष बोध होता है । क्योंकि ठोस गिनती के बाद देखिये कि 'ये सो हैं' यह बोध तो होता ही है । सामान्य पदार्थ का सद्भाव भी 'यह वस्तु है .. वस्तु है' .. इस प्रकार के एकाकार [=अनुगत] निर्वाचि बोध के विषयरूप में प्रस्थापित ही है । तो इस प्रकार नियमगमित साहचर्य से अर्थान्तर सूचित होता ही है और वह भी ज्ञात होने पर, अज्ञात रहने पर कभी नहीं । साहचर्य वाले धूमादि का ज्ञान यानी उपलम्भ भी 'कही पर वह अवस्थित है'—इस रूप से ही होता है—इस प्रकार के उपलम्भविषय को ही पक्षधर्मता कहते हैं । जब उसका उपलम्भ होता है तब तद्गत अविनाभावसंबन्ध का हमें स्मरण हो जाता है और उस स्मरण से अग्नि आदि साध्य का ज्ञान होता है ।

केचित्तु योगिप्रत्यक्षं संबन्धग्राहकमाहुः, व्याप्तेः सकलाक्षेपावगमात् । तथा च 'यत्र यत्रेति देशकालविक्षिप्तानां व्यक्तीनामनवभासाऽनुपपत्तिः, [अत एकत्र क्षणे योगित्वं प्रतिबन्धग्राहियः ?] । एतत् पूर्वस्मादविशिष्टम् । तत् लोके अर्थान्तरदर्शनादर्थान्तरमुद्ब्रवीतीति तार्किकाणां निमित्त-चिन्तायां पक्षधर्मत्वाच्चमिधानम् । अतो न तान्त्रिकलक्षणप्रतिक्षेपोऽपि ।

[अविनाभाव को और उसके ज्ञान को मानना ही चाहिये]

जो लोग इस प्रकार के 'अविनाभाव' स्वरूप प्रतिबन्ध यानी सबध का इनकार करते हैं उनको यह प्रश्न है कि हर किसी चीज से सभी वस्तु का भान क्यों नहीं होता ? और जो लोग उसका इनकार तो नहीं करते, किन्तु अर्थान्तर के बोध में उसके ज्ञान की आवश्यकता नहीं मानते-उनके मत में सबध अज्ञात रहने पर भी साध्य के बोध का अतिप्रसंग क्यों नहीं होगा ? यदि ऐसा-उत्तर दिया जाय कि- 'अज्ञात सबध से साध्य के बोध में बोधकर्त्ता को पूर्वकालीन संस्कार होना चाहिये और उन संस्कारों का आधान करने वाला साध्यदर्शन भी पूर्व में हुआ रहना चाहिये-यह सब जिस को नहीं होता उसको अज्ञात सबध से साध्य बोध नहीं होता ।'-तो यह उत्तर जूठा है क्योंकि सबध ग्रहण किये बिना बोधकर्त्ता को तथाविध संस्कार ही नहीं हो सकेगा । दर्शन से कदाचित् संस्कार हो जाय तो भी उसके अनभिषिक्त रहने पर केवल सत्ता भाव से वह साध्यबोध में उपयोगी नहीं हो सकेगा । अभिव्यक्ति भी तभी होगी जब उसका स्मरण हो जाय । यह नहीं कह सकते कि 'किसी विषय की अनुभूति का ध्वंस ही उस विषय की स्मृति का उद्भावक है', क्योंकि ध्वंस तो सदा रहता है फिर भी स्मृति कदाचित् होती है-यह संस्कार के बिना नहीं घट सकेगा । दूसरी बात यह है कि निरन्वयनाश यानी निर्हेतुक ध्वंस का समभव नहीं* । कहीं कहीं ऐसा देखा जाता है कि विषय का अति अभ्यास हो जाने पर बिना विलंब ही एक वस्तु के दर्शन से दूसरी वस्तु का बोध हो जाता है, किन्तु गहराई से सोचने पर वहाँ भी पूर्वोक्त क्रम से ही साध्य का बोध होता है, फर्क होता है तो इतना ही कि अभ्यास न होने पर बीच में होने वाली सम्बन्धस्मृति का सवेदन भी होता है और अति अभ्यास रहने पर बीच में स्मृति तो होती है किन्तु उसका सवेदन नहीं होता ।

[अविनाभावसंबन्धग्रह की योगिप्रत्यक्ष से शक्यता]

कितने विद्वान् यह कहते हैं कि अविनाभावसंबन्ध का ग्राहक योगीजो का प्रत्यक्ष है । योगी के प्रत्यक्ष में देश-काल की कोई सीमा न होने से सकल हेतु और साध्य व्यक्ति को विषय करते हुए उससे व्याप्तिरूप सम्बन्ध का बोध प्राप्त हो सकता है । इसलिये 'जहाँ जहाँ घूम हो ...' इस व्याप्ति के ग्रह में, जिस जिस देश में और जिस जिस काल में जितनी घूम व्यक्तियों का अवभास=बोध करना है वह अनुपपन्न नहीं है । [इसलिये एक क्षण में प्रतिबन्धग्राही की योगिता है (?)]-यह जो मत है वह पूर्वोक्त मत से कोई अन्तर नहीं रखता क्योंकि सामान्य द्वारा जो व्याप्तिग्रह पूर्व में कहा गया है वही यहाँ योगिवचन से होने वाला है ।

*सात्यय यह है कि बौद्धादि मत में नाश को निर्हेतुक माना जाता है । किन्तु अन्य सभी वादीजो का कहना है कि ध्वंस सहेतुक ही है अत प्रस्तुत में अनुभूतिध्वंस को स्मृतिचक्रन मानने वाले को उस ध्वंस के हेतु को भी मानना ही होगा तो उससे अच्छा है कि स्मृति को संस्कार का ही कार्य माना जाय ।

‘उत्पन्नप्रतीतीनामस्तु प्रामाण्यम्, उत्पाद्यप्रतीतीनां तु अतीन्द्रियाऽदृष्ट-परलोक-सर्वज्ञाद्यनुमानानां प्रतिक्षेपः’ इति चेत् ? तदसत्, यद्यनवगतसम्बन्धान् प्रतिपत्तुनविकृत्येतदुच्यते तदा धूमादिवैष्यं तुल्यम् । अथ गृहीताविनाभावानामप्यतीन्द्रियपरलोकादिप्रतिभासानुत्पत्तेरेवमुच्यते । तदसत्, ये हि कार्यविशेषस्य तद्विशेषेण गृहीताविनाभावास्ते तस्मात् परलोकाद्यवगच्छन्त्येव, अतो न ज्ञायते केन विशेषेणातीन्द्रियार्थानुमानप्रतिक्षेपः ? साहचर्यादिविशेषेऽपि व्याप्यगता नियतता प्रयोजिका न व्यापकगता, अतः समव्याप्तिकानामपि व्याप्यमुखेनैव प्रतिपत्तिः । नियतताऽवगमे चार्थान्तरप्रतिपत्तौ न बाधा, न प्रतिबन्धः, एकस्य रूपवेदानुपपत्तेः, ततो न विशेषविरुद्धसम्भवः, नाऽपि विरुद्धाऽव्यभिचारिणः, इति यदुक्तम्-‘विरुद्धानुमान-विरोधयोः सर्वत्र सम्भवात् क्वचिच्च विरुद्धाऽव्यभिचारिणः’ इत्येतदव्युत्पत्तम् । अविनाभावसम्बन्धस्य गृहीतुमशक्यत्वात्, अवस्था-देश-कालादिभेदात्’ इत्यादेशः पूर्वनीत्याऽनुमानप्रमाणत्वेऽनुपपत्तिः ।

इस प्रकार तात्त्विक नैयायिकों ने एक अर्थ के दर्शन से होने वाली अन्य अर्थ की प्रतीति में निमित्त क्या है-इसकी विचारणा में पक्षधर्मत्वादि का प्रतिपादन किया है । अतः नास्तिक उस तान्त्रिक लक्षण का भी प्रतिकार नहीं कर सकता । तात्पर्य, दूसरा विकल्प-तान्त्रिकलक्षणसंज्ञित अनुमान का प्रतिक्षेप, यह विकल्प भी तुच्छ है ।

[अतीन्द्रियार्थसाधकाऽनुमान का प्रतिक्षेप-तीसरा विकल्प]

नास्तिकः-जो अनुमानात्मक प्रतीतियाँ लोक में प्राचीनकाल से उत्पन्न हैं उनका प्रामाण्य भले मान्य हो, किंतु जो अब नये सीरे से उत्पन्न करनी हैं, जैसे अतीन्द्रिय कर्म, परलोक, सर्वज्ञ के अनुमान, इनके प्रामाण्य का ही हम विरोध करते हैं ।

परलोकवादीः-यह अच्छा नहीं है, क्योंकि उत्पन्न और उत्पाद्य अनुमानों का ऐसा भेद करेंगे तो जिन बोधकर्त्ताओं को अभी तक अविनाभाव सम्बन्ध का बोध नहीं है उनको लक्ष्य में रख कर आप वैसा कह रहे हो तो जूम में अग्नि का अविनाभाव उन लोगों को गृहीत न होने से अग्नि का अनुमान तो उन लोगों के लिये अनुत्पन्न यानी उत्पाद्य ही रहा, तो उसको भी अप्रमाण मानने की आपत्ति होगी । यदि जिनको अविनाभाव गृहीत है ऐसे बोधकर्त्ताओं को ही लक्ष्य में रख कर आप यह कहते हो कि-‘अविनाभाव जिनको ज्ञात है उनको भी अतीन्द्रिय परलोकादि का प्रतिभास कभी उत्पन्न नहीं होता, अतः अतीन्द्रिय परलोकादि का अनुमान अप्रमाण मानते हैं’-तो यह भी जूठा है जिन लोगों को एक कार्यविशेष [वर्तमान जन्म] का अन्य कार्यविशेष [पूर्वजन्म] के साथ अविनाभाव गृहीत है उनको ‘जो कार्य होता है वह [सजातीय] कार्यान्तर जन्म होता है जैसे पटादि, यह जन्म भी एक कार्य है अतः जन्मान्तर जन्म होना चाहिये’ ऐसा परलोकादि का अनुमान होता ही है । फिर यह कौनसी विशेषता है जिससे कि अतीन्द्रियार्थ के अनुमान का विरोध करना और लौकिक अनुमानों को सच्चा मान लेना ? !

[साध्य से हेतु के अनुमान की आपत्ति का निवारण]

ऐसी शका नहीं करनी चाहिये कि-हेतु-साध्य में साहचर्य अन्योन्य होता है तो हेतु से साध्य का अनुमान माना जाता है उसी तरह साध्य से हेतु का भी अनुमान माना जाय, क्यों नहीं माना जाता ?-कारण यह है कि साहचर्य अन्योन्य समान होने पर भी नियत साहचर्य केवल हेतु में ही

परोक्षत्वाथस्य सामान्याकारेणान्यतः प्रतिपत्तौ लौकप्रतीतायां नौद्वैस्तु कार्यकारणभावा-
विलक्षणः प्रतिबन्धस्तन्निमित्तत्वेन कल्पितः । तदुक्तम्—

कार्यकारणभावाद् वा स्वभावाद् वा नियामकाद् । अविनाभावनियमोऽदर्शनाक्ष न दर्शनाद् ॥

तथा—अवश्यंभावनियमः कः परस्यान्यथा परैः । अर्थान्तरनिमित्ते वा धर्मं वाससि रागवत् ॥

[प्र० वा० ३३१-३२] इति च । तथाहि—

क्वचित् पर्वतादिदेशे धूम उपलभ्यमानो यस्मिन्मन्तरेणैव स्यात्तत्वा पावकधर्मानुवृत्तिस्तस्तस्य
तत्कार्यत्वं यन्निमित्तं विशिष्टप्रत्यक्षानुपलम्भभ्यां तदेव न स्यादित्यहेतोस्तस्याऽसत्त्वात् क्वचिद-
प्युपलम्भो न स्यात्, सर्वदा सर्वत्र सर्वाकारेण बोधलम्भः स्यात्, अहेतोः सर्वदा सत्त्वात् ।

होता है अत एव हेतु गत साहचर्य का नैयत्य ही अनुमानप्रयोजक होता है, व्यापक [—साध्य] गत
साहचर्य का नैयत्य वैसा नहीं होता । यही कारण है कि जहां साध्य और हेतु अन्योन्य समान व्याप्ति
वाले होते हैं वहाँ भी व्याप्यरूप से जिसका ज्ञान या प्रतिपादन किया जाय उससे ही दूसरे अर्थान्तर
का बोध होता है । इस प्रकार हेतु में साध्य का नैयत्य जात रहे तो अर्थान्तर के अनुमान में न कोई
बाध हो सकता है, न तो कोई प्रतिबन्ध यानी सत्प्रतिपक्षबोध हो सकता है । क्योंकि जो हेतु साध्य-
नियत है वह हेतु साध्य का बोध करावे और न भी करावे ऐसा स्वरूप भेद सगत नहीं है ।

[विरुद्ध आदि दोषों का निराकरण]

उपरोक्त रीति से जब परलोकानुमान निष्कण्टक है तब विशेषविरुद्ध दोष यानी हेतु इष्ट
विधातक होना यह दोष अवसर प्राप्त नहीं है क्योंकि इष्ट परलोक को कार्यत्व हेतु से निष्कण्टक
सिद्धि होती है । उसी प्रकार, परलोक सिद्धि में प्रतिबन्ध करने वाला अर्थात् उसके अभाव को
सिद्ध करने वाला कोई प्रति हेतु सिद्ध न होने से सत्प्रतिपक्ष यानी विरुद्धाव्यभिचारी दोष का
भी यहाँ संभव नहीं है । यह कहने का अभिप्राय यह है कि नास्तिक ने जो पहले अनुमान के खण्डन
में यह कहा था कि सभी अनुमानों में विरुद्ध दोष, अनुमानविरोध दोष और विरुद्धाव्यभिचारी दोष
सावकाश होने के कारण अनुमान प्रमाण नहीं है—यह नास्तिक का खण्डन स्वयं खण्डित हो जाता है ।
दूसरी बात यह है कि, हमने पूर्वोक्त रीति से अनुमान के प्रामाण्य को और अनुमान से परलोक को
सिद्ध कर दिखाया है अतः नास्तिक ने जो कहा था कि अविनाभावसब व का ग्रहण शक्य नहीं है,
क्योंकि हेतु और साध्य भिन्न भिन्न अवस्था में, देश में और काल में भिन्न प्रकार के होते हैं”...
इत्यादि, यह सब असंगत ठहरता है ।

[अर्थान्तरबोध का निमित्त कार्यकारणभावादिसम्बन्ध—बौद्धमत]

लोक में जो किसी एक अर्थ से अन्य परोक्ष अर्थ की सामान्याकार से प्रतीति का होना अनु-
भव सिद्ध है, बौद्धों ने उनके निमित्तरूप में कार्य-कारणभाव और स्वभाव, दो सम्बन्ध की कल्पना
की है । जैसे कि प्रमाणवार्तिक में कहा है—

“कार्यकारणभाव [अपरनाम तदुत्पत्ति] रूप नियामक अथवा स्वभावरूप नियामक के
निमित्त से अविनाभावनियम होता है । केवल [विपक्ष में] अवर्शन और [सपक्ष में] वर्धनमात्र से
नहीं होता । वरना, इन दो को निमित्त न मानने पर, पर का पर के साथ [यानी साध्य का साधन

स्वभावश्च यदि भावव्यतिरेकेण स्यात्ततो भावस्य निःस्वभावत्वापत्तेः स्वभावस्याप्यभावापत्तिः ।

तत्प्रतिबन्धसाधकं च प्रमाणं कार्यहेतोर्विशिष्टप्रत्यक्षाऽनुपलम्भशब्दवाच्यं प्रत्यक्षमेव सर्वज्ञसाधकहेतुप्रतिबन्धनिश्चयप्रस्तावे प्रदर्शितम् । स्वभावहेतोस्तु कस्यचिद् विपर्यये बाधकं प्रमाणं व्यापकानुपलम्भस्वरूपम्, कस्यचित् विशिष्टं प्रत्यक्षमभ्युपगतम् । सर्वथा सामान्यद्वारेण व्यक्तीनामतद्रूपपरावृत्तव्यक्तिरूपेण वा तासो प्रतिबन्धोऽभ्युपगन्तव्यः, अन्यथाऽप्रतिबन्धादन्यतोऽन्यप्रतिपत्तावतिप्रसंगात् ।

प्रतिबन्धप्रसाधकं च प्रमाणमवश्यमभ्युपगमनीयम्, अन्यथाऽगृहीतप्रतिबन्धत्वादन्यतोऽन्यप्रतिपत्तावतिप्रसंगस्तदवश्य एव । यत्र गृहीतप्रतिबन्धोऽसाधक्यं उपलब्धमानः साध्यासिद्धिं विवदधाति तद्धर्मता तस्य पक्षधर्मत्वस्वरूपा, तद्व्याहकं च प्रमाणं प्रत्यक्षमनुमानं वा । तदुक्तं धर्मकीर्तिना—
“यक्षधर्मतानिश्चयः प्रत्यक्षतोऽनुमानतो वा” । []

के साथ] कौन दूसरा अवश्यभाव नियम होगा ? अर्थात्तर [यानी तदुत्पत्ति से अतिरिक्त किसी अन्य पदार्थ] मूलक अस्वभावभूत धर्म मानने पर भी कैसे अवश्यभाव नियम होगा ? जैसे कि राग [DYBS] वस्त्र का न तो कार्य है, न तो स्वभाव है तो अर्थात्तरमूलक राग से वस्त्र का कहाँ अवश्यभाव नियम है ? ”

जैसे कि देखिये—कार्यकारणभाव प्रतिबन्ध इस प्रकार है—कहीं पर्वतादि प्रदेश में दिखाई देता धूँबा यदि अग्नि के बिना होगा तो उसमें वह अग्निजन्यत्व ही नहीं होगा जो कि विशेषरूप से प्रत्यक्ष [अन्वय] और अनुपलम्भ [व्यतिरेक] से धूँवे में अग्निधर्म के अनुसरण को देखकर निश्चित किया गया है । इस प्रकार तो वह धूँवा अहेतुक हो जाने से अक्षसीगवत् असत् हो जायेगा तो, या तो कहीं भी उसका उपलम्भ नहीं होगा, अथवा सभी काल में—सभी प्रदेश में सर्व प्रकार से उस का उपलम्भ होगा क्योंकि अहेतुक वस्तु [आकाशादि] का सर्वकाल में सत्त्व होता है ।

कार्य हेतु का प्रतिबन्ध दिखा कर अब स्वभाव हेतु का प्रतिबन्ध दिखाते हैं—शिक्षापादि स्वभाव अगर बुद्धादिभाव के बिना निराधार ही होता तब तो बुद्धादिभाव में स्वभावशून्यत्व ही आ पड़ेगा । उपरांत, स्वभाव भी निराधार तो कहीं होता नहीं, अतः उसका भी अभाव प्रसक्त होगा—इससे शिक्षापादि स्वभाव का बुद्धादिभाव के साथ अविनाभाव फलित होता है ।

[कार्य और स्वभाव हेतु में प्रतिबन्धसाधक प्रमाण]

कार्यहेतु के इस उपरोक्त प्रतिबन्ध का साधक प्रमाण प्रत्यक्ष ही है जिस के लिये ‘विशिष्ट प्रकार के प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ ऐसा भी शब्द प्रयोग होता है यह बात सर्वज्ञसिद्धि करने वाले हेतु के सम्बन्ध के निश्चय-प्रकरण में दिखायी गयी है [देखिये—पृ० ५७ प० १३] । स्वभाव हेतु के प्रतिबन्ध का साधक प्रमाण कहीं ‘विपक्ष में बाधक निरूपण’ है जो व्यापकानुपलब्धिरूप होता है, तो कहीं विशिष्ट प्रकार का प्रत्यक्ष ही तदुपलम्भक माना गया है । कुछ भी हो, प्रतिबन्ध को तो अवश्य मानना ही चाहिये, वह चाहे धूमादि व्यक्तियों का अग्नि आदि व्यक्ति के साथ धूमत्व-अग्नित्वादि सामान्यधर्म-पुरस्कारेण माना जाय, या [जो लोग सामान्य को नहीं मानते हैं उनके मत में] उन व्यक्तियों के बीच अतद्रूपव्यावृत्तव्यक्तिरूप से यानी अतद्रूपव्यावृत्तिपुरस्कारेण माना जाय [जैसे कि अप्रुधव्यावृत्तिरूप से धूम का, अनग्निव्यावृत्तिरूप से अग्नि के साथ ।] मानना तो पड़ेगा ही, अन्यथा प्रतिबन्धरहित एक

अतो लोकप्रसिद्धतान्त्रिकलक्षणलक्षितानुमानयोर्भेदाभावादतीन्द्रियपरलोकाद्यर्थसाधकत्वमपि तस्यैवेति तत्प्रामाण्यान्मनुपपत्ते इहलोककस्यापि अभ्युपगमाभावाप्रसंगः । न च 'किमत्र निर्विकल्पकं, मानसं, योगिप्रत्यक्षमूहो वा प्रतिबन्धनिश्चायकं, प्रतिबन्धोऽपि नियतसाहचर्यलक्षणः कार्यकारणभावादिव' इति चिन्तात्रोपयोगिनी, धर्मादग्निप्रतिपत्तिवत् प्रज्ञा-मेवादिविज्ञानकार्यविशेषाभिन्नजन्मान्तरविज्ञान-स्वभावपरलोकप्रतिपत्तिसिद्धिः । अतोऽनुमानाऽप्रामाण्यप्रतिपादनाय पूर्वक्षणादिना यद् युक्तबालमुप-न्यस्तं तन्निरस्तं द्रष्टव्यम्, प्रतिपदमुच्चार्य न दूष्यते ग्रन्थगौरवमयात् ।

यदप्युक्तम् 'परलोके प्रत्यक्षस्याऽप्रवृत्तेरर्थापत्तिरेवेयम्, इहजन्मान्यथाऽनुपपत्त्या परलोकस-द्भावः' इति, तदपि न सत्यम्, पूर्वानुसारेण सर्वस्य नियतप्रत्ययस्य प्रवृत्तेरनुमानस्वप्रतिपादनात् । 'प्रविनाभावसम्बन्धस्य ग्रहीतुमशक्यत्वात्तानुमानम्' इति चेत् ? नन्वेवं तदेवाऽद्वैतं शून्यत्व वा कस्य केन बोधाभिधानम् । तस्मात् संध्यवहारकारिणा प्रत्यक्षेण ऊहेन वा प्रतिबन्धसिद्धिरिति कथं नानुमानात् परलोकसिद्धिः ? -

वस्तु से अन्य वस्तु के बोध का होना माना जायेगा तो सब वस्तु से सभी का बोध होता रहेगा यह अतिप्रसंग होगा ।

[अनुमान से निर्विघ्न परलोक सिद्धि-उपमहार]

जैसे प्रतिबन्ध को मानना जरूरी है वैसे उसके साधक प्रमाण की सत्ता भी अवश्य माननी पड़ेगी । बरना, प्रतिबन्धग्रहण किये बिना ही किसी भी एक वस्तु से किसी अन्य वस्तु के बोध को मान लेने पर जो सभी से सर्व के बोध का प्रसंग दिया गया था वह तदवस्थ रहेगा क्योंकि सभी वस्तुएं प्रति-बन्ध के ग्रहण से शून्य ही हैं । पक्षधर्मता का स्वरूप यह है कि जिस का प्रतिबन्ध ज्ञात हो ऐसा अर्थ जिस देश में उपलब्ध हो कर साध्य की सिद्धि करे उस देश को वहाँ पक्ष कहा जायेगा और उस अर्थ को उसका धर्म कहा जायेगा—इसी का नाम पक्षधर्मता है, [पक्ष में धर्म हेतु का रहना] । इस पक्ष-धर्मता का भी ग्राहक प्रमाण प्रत्यक्ष या अनुमान—दोनों में से कोई भी हो सकता है । जैसा कि धर्म-कोत्ति ने कहा है—पक्षधर्मता का निश्चय प्रत्यक्ष से अथवा अनुमान से होता है ।

उपरोक्त समस्त चर्चा का सार यही है कि—लोकप्रसिद्ध अनुमान और शास्त्रकारों के बनावे हुए लक्षण वाला अनुमान, दोनों में कुछ भी भेद नहीं है । अतः अतीन्द्रिय परलोकादिरूप अर्थ का साधक भी अनुमान ही है यह निर्विवाद सिद्ध होता है । यदि परलोक सिद्धि में अनुमान को प्रमाण नहीं मानेंगे तो इहलोक के स्वीकार का भी अभाव प्रसक्त होगा ।

यदि यहाँ ऐसी चिन्ता की जाय कि—'प्रतिबन्ध का निश्चायक क्या निर्विकल्प प्रत्यक्ष है, या मानस प्रत्यक्ष है, या योगीप्रत्यक्ष है अथवा तर्क ही प्रतिबन्ध का निश्चायक है ? प्रतिबन्ध भी नियत साहचर्यरूप माना जाय या कार्यकारणभावादिरूप ? क्योंकि आपने दो मत बताये किन्तु कौनसा उपादेय है यह नहीं कहा है ।'—तो इसके ऊपर व्याख्याकार का कहना है कि ऐसी चिन्ता प्रकृत में उपयोगी नहीं, निरर्थक है । प्रस्तुत में तो इतना ही दिखाना है कि जैसे घूम से अग्नि का उपलम्भ होता है वैसे ही, प्रज्ञा-मेवादि आकार विशेष से अपने ही जन्मान्तरीयविज्ञानस्वरूप परलोक के उपलम्भ की सिद्धि सुसम्भविता है । इसलिये, अनुमान को अप्रामाण्यसिद्ध करने हेतु पूर्वपक्षी वादी ने जो

यदप्युक्तम्-‘माता-पितृसामग्रीभावेनेहजन्मसम्भवाच्चतज्जन्मव्यतिरिक्तभूतपरलोकसाधनं युक्तम्’ इति-तदपि प्रतिबिहितमेव, समनन्तरप्रत्ययमात्रेण प्रत्ययप्रत्यक्षस्य भावात् स्वप्नादिप्रत्ययवन्न प्रत्यक्षाद् बाह्यार्थसिद्धिरपीति बौद्धाभिमतप्रत्यक्षसिद्धिप्रसंगाजस्तत्वात् । यदपि प्रत्ययादि ‘न संनिहितमात्रविषयत्वाद् प्रत्यक्षस्य देश-कालव्याप्त्या प्रतिबन्धग्रहणसामर्थ्यम्’ इति, तदपि न किञ्चित् । एवं सति अति-संनिहितविषयत्वेन प्रत्यक्षस्य स्वरूपमात्र एव प्रवृत्तिप्रसंग इति तदेव बौद्धाभिमतं स्वसवेदनमात्रं सर्वव्यवहारोच्छेदकारि प्रसक्तमिति प्रतिपादितत्वात् । तस्मात्लोकव्यवहारप्रवर्तनक्षमसर्विकल्पप्रत्यक्षबलाद् ऊहाव्यप्रमाणाद् वा देश-कालव्याप्त्या यथोक्तलक्षणस्य हेतोः प्रतिबन्धग्रहणे प्रवृत्तिरनुमान-स्येति न व्याहृतिः प्रकृतस्येत्येतदपि निरस्तम् ‘केचित् प्रज्ञादय’ [पृ० २८९-पं० ६] इत्यादि ।

युक्तिसमूह का निरूपण किया है वह पूरा खस्त हो जाता है, यह स्वयं समझा जा सकता है, ग्रन्थ गौरव के भय से उसके एक एक युक्तिवचन को लेकर उसके दोष दिखाने का प्रयत्न नहीं करते हैं ।

[अनुमान से परलोकसिद्धि सुशक्य]

नास्तिक ने जो यह कहा था-इस जन्म की अन्यथा अनुपपत्ति से परलोकसद्भाव की सिद्धि यह अर्थापत्तिरूप ही है, क्योंकि प्रत्यक्षप्रमाण की [और अनुमान की भी] परलोक में प्रवृत्ति शक्य नहीं है-इत्यादि, वह भी संगत नहीं, क्योंकि अर्थापत्ति अनुमानप्रमाण से अतिरिक्त नहीं है इस पूर्वोक्त संदर्भ के अनुसार यह कदा ही है कि जो जो नियमगमित यानी अविनाभावज्ञानजनित बुद्धि का उदय होता है वह अनुमानस्वरूप ही है । यदि यह कहा जाय कि-परलोकात्मक वस्तु के साथ किसी हेतु में अविनाभावसम्बन्ध का ग्रहण शक्य नहीं है अतः अनुमान यहाँ प्रवृत्त नहीं हो सकता-तो इसके सामने यह भी कह सकते हैं कि ज्ञान में बाह्यार्थ के अविनाभावसम्बन्ध का ग्रहण शक्य न होने से बाह्यार्थ असिद्ध है, तो इस प्रकार ज्ञानाद्वैतवाद की और आगे चलकर शून्यवाद की आपत्ति आयेगी । अतः अविनाभावसम्बन्ध के ग्रहण की अशक्यता का दोष कौन किस के ऊपर लगा रहा है यह सोचिये ! यदि शून्यवाद तक की आपत्ति से बचना हो तो यह स्वीकारना होगा कि उचित व्यवहार प्रत्यक्ष से अथवा तर्क से सम्बन्ध का ग्रह होता है । जब यह मानेगे तो अनुमान से परलोक की सिद्धि क्यों न हो सकेगी ?

[केवल माता-पिता से इस जन्म की उत्पत्ति-अयुक्त]

नास्तिक ने जो यह कहा था कि [पृ० २८८-४] “माता-पिता रूप सामग्री से ही इस जन्म की उत्पत्ति शक्य होने से उसके हेतुरूप में इस जन्म से भिन्न पूर्वजन्मरूप परलोक की सिद्ध कर दिखाना युक्त नहीं है”-इस का भी अब प्रतिकार हो जाता है क्योंकि बौद्ध का जो वाञ्छित है-ज्ञान का प्रत्यक्ष, केवल भूतपूर्व जो समनन्तर प्रत्यय है उसीसे सम्पन्न हो जाने पर प्रत्यक्ष के आलम्बन से बाह्यार्थसिद्धि दुष्कर है जैसे स्वप्न के प्रत्यक्ष से किसी भी बाह्यार्थ की सिद्धि नहीं होती है-बौद्ध के इस पक्ष की सिद्धि का अस्त नास्तिक से नहीं होगा । तात्पर्य, जन्मान्तर के बिना केवल-माता पिता से इस जन्म की उत्पत्ति मान ली जाय तो बाह्यार्थ के बिना भी केवल समनन्तरप्रत्यय से प्रत्यक्ष की उत्पत्ति मान लेने को आपत्ति दुर्लभ्य है ।

[सर्वदेश-काल के अन्तर्भाव से व्याप्तिग्रह की शक्यता]

यह जो कहा था कि-[पृ० २८९] प्रत्यक्ष केवल निकटवर्ती वस्तु को विषय कर सकता

न च 'प्रज्ञामेधादयः शरीरस्वभावान्तर्गताः' इत्यादि 'बोद्ध' युक्तम्, तदन्तर्गतत्वेऽपि परिहार-सम्भवादन्वयव्यतिरेकाभ्यां तेषां मातापित्रोः पितृशरीरजन्यत्वस्य पितृशरीरं तर्हि हेतुमेदास्य भेदो माता-पितृशरीरादप्यप्रज्ञादीनामृक्। अयमपरो बृहस्पतिमतानुसारिण एव दोषोऽस्तु स्यः कार्यभेदेऽपि कारण-भेदं नैच्छति। अस्माकं तु हर्षविवादाद्यनेकविरुद्धधर्माक्रान्तस्य विज्ञानस्यास्तुमुक्ततया वेद्यस्य रूपरस-गन्धस्पर्शादिधुगपद्भावि-बालकुमारयौवनवृद्धावस्थाद्यनेकक्रमभाविर्विरुद्धधर्माध्यासिततच्छरीरादेर्बाह्ये-न्द्रियप्रभवविज्ञानसमधिगम्याद् भेदः सिद्ध एव। विरुद्धधर्माध्यासः कारणभेदश्च पदार्थानां भेदकः स च जलानलयोरिव शरीरविज्ञानयोर्विद्यत एवेति कथं न तयोर्भेदः? तद्वद्वाक्यभेदे ब्रह्माद्वैतवादापत्तेस्तदवस्थ एव पृथिव्यादितत्त्वतुष्ट्याभावापत्त्या व्यवहारोच्छेदः।

है, अतः सर्व-देशकाल व्यापक रूप से प्रतिबन्ध के ग्रहण का सामर्थ्य उसमें नहीं है—यह तो कुछ नहीं है, तुच्छ है। यदि निकटवर्ती का ही ग्रहण मानेंगे तो कोई ऐसा कहेगा कि प्रत्यक्ष निकटवर्ती को नहीं किन्तु अतिनिकटवर्ती वस्तु को ही विषय करता है क्योंकि निकटवर्ती वस्तु भी जब स्पष्ट नहीं दिखती तब हाथ में लेकर नेत्र के समीप रखनी पड़ती है, तभी स्पष्टदर्शन होता है। यदि ऐसा मान लिया जायेगा तो प्रत्यक्ष का अति निकट केवल अपना स्वरूप ही शेष रहेगा, और तो सभी वस्तु उससे कुछ न कुछ दूर ही है, अतः केवल अपने स्वरूपमात्र का ग्राहक प्रत्यक्ष सिद्ध होगा तो फिर से एक बार सकलव्यवहार भंजक वह बौद्धादि का इष्ट मत 'ज्ञान का अपना सवेदन मात्र' सिद्ध होगा।

इस आपत्ति से बचने के लिये यही मानना उचित है कि लोक व्यवहारो के प्रवर्तन में कुशल ऐसे सविकल्प प्रत्यक्ष के बल से अथवा तर्क-नामक प्रमाण से नियतसाहचर्यलक्षण वाले हेतु की सर्वदेश-कालव्यापकरूप से व्याप्ति का ग्रहण होता है, जिससे अनुमान की प्रवृत्ति होती है। ऐसा जब मानेंगे तो परलोक सिद्धि में भी कोई व्याघात नहीं है, माता-पिता से अतिरिक्त जन्मान्तररूप सामग्री भी इस जन्म के हेतुरूप में सिद्ध होती है। इसलिये नास्तिक ने यह जो कहा था कि—कुछ प्रज्ञादि विशेष अभ्यासजनित होते हैं और कुछ माता-पितृदेह पूर्वक होते हैं—यह निरस्त हो जाता है क्योंकि जन्मान्तर सिद्ध हो जाने पर सभी प्रज्ञादिविशेष की अभ्यासपूर्वकता में कोई संदेह नहीं रहता जिससे माता-पितृ-देहपूर्वकता की कल्पना करनी पड़े।

[विज्ञानधर्म और शरीरधर्मों में भेदसिद्धि]

'प्रज्ञा और मेधादि धर्म शरीरस्वभाव के ही अन्तर्गत हैं' यह आपादन भी असत् है, क्योंकि प्रज्ञा-मेधादि को शरीरस्वभावान्तर्भूत मानने पर भी, जन्मान्तरजन्यत्वविरोध का परिहार सम्भवित है। अन्वयव्यतिरेक से यदि प्रज्ञा-मेधादि में मातापितृशरीरजन्यत्व सिद्ध करेगे तो अन्वय-व्यतिरेक से ही पुत्र-पुत्री के प्रज्ञा-मेधादि में अभ्यास जन्यत्व भी सिद्ध होने से मातापितृशरीर से जन्य पुत्र-पुत्री आदि के प्रज्ञा-मेधादि के प्रति हेतुभेद भी मानना होगा ॥ अर्थात् अभ्यास को भी हेतु मानना पड़ेगा। बृह-स्पति मत के अनुगामीयो पर यह एक अधिक आपत्ति खड़ी हुई क्योंकि वे तो कार्य भिन्नजाति का होने पर भी कारणभेद नहीं मानते हैं।

*यहाँ यथायुक्ति पाठ की सगति करना दुस्कर है। लिबडी-भट्टार की प्रिंट में 'तर्हि हेतुमेवो माता-पितृशरीरादपत्य-प्रज्ञादीनाम्' इस प्रकार का उपलब्ध पाठ कुछ सगत प्रतीत हुआ है, उसके ऊपर से हमने 'तेषां मातापितृशरीर-जन्यत्वे तर्हि हेतुमेवो माता-पितृशरीरादपत्यप्रज्ञादीनाम्' ऐसे पाठ की सम्भावना कर के हिन्दी विवरण किया है।

अथवा मातापितृपूर्वजन्मैकसामग्रीजन्यमेतत् कार्यम् एत[?]अतो]न दोषोऽव्यतिरिक्तपक्षेऽपि विज्ञान-शरीरयोः । पूर्वमप्युक्तम्-‘विलक्षणपदव्यन्वयव्यतिरेकाभ्यां माता-पितृशरीराद्विज्ञानमुपजाय-
ताम्, न हि कारणाकारमेव सकलं कार्यम्’ इति-तदप्यसद्, यतो न हि कारणविलक्षणं कार्यं न भवती-
त्युच्यते, अपि तु तदन्वयव्यतिरेकानुविधानात्तत्कार्यत्वम् । तथाहि-यद् यद्विकारान्वयव्यतिरेकानु-
विधायि तत् तत्कार्यमिति व्यवस्थाप्यते, यथा अगुरुकपुंरोणादिदाह्याहकपावकगतसुरभिगन्धाद्यन्वय-
व्यतिरेकानुविधायी धूमः तत्कार्यतया व्यवस्थितः, एकसंतत्यनुपतिसशास्त्रसकाराविसंस्कृतप्राक्तन-
विज्ञानधर्मान्वयव्यतिरेकानुविधायि च प्रज्ञा-मेधाद्युत्तरविज्ञानमिति कथं न तत्कार्यमभ्युपगम्यते ?
तदनभ्युपगमे धूमादेरपि प्रसिद्धवह्नादिकार्यस्य तत्कार्यत्वाऽप्रसिद्धिरिति पुनरपि सकलव्यवहारोच्छेदः ।

हमारे मत में, विज्ञान और शरीर का भेद सिद्ध ही है क्योंकि विज्ञान शरीरधर्म से विरुद्ध ऐसे
हर्ष-विषादादि अनेक धर्मों से आश्लिष्ट है तथा विज्ञान का अनुभव अन्तःकरण से [मन से] अन्त-
मुखपदार्थ के रूप में होता है, दूसरी ओर शरीर विज्ञानधर्म से विरुद्ध ऐसे सहभावि और क्रमभावि
अनेक धर्मों से अभ्यासित [=आश्लिष्ट] है, सहभावि यानी एक साथ रहने वाले धर्म रूप-रस स्पर्शादि
हैं और कौशल, कुमार, यौवन और वृद्धत्व आदि अवस्था ये क्रमभावि धर्म हैं । तदुपरात शरीर का
अनुभव अन्तर्मुखरूप से नहीं किन्तु बाह्येन्द्रियजन्यज्ञान से बहिर्मुखरूप से होता है । जल और अग्नि
इन दोनों में जब विरुद्धधर्माभ्यास के कारण और हेतुभेद के कारण भेद माना जाता है तो शरीर और
विज्ञान का भी विरुद्धधर्माभ्यास एवं हेतुभेद उपरोक्त रीति से मौजूद है तो उन दोनों का भेद क्यों न
माना जाय ? कारणभेदादि होने पर भी यदि वस्तुभेद न माने तो तब तो पूर्वोक्तरीति से ब्रह्माद्वैत वाद
की आपत्ति प्रसक्त होने से पृथ्वी आदि भूतचतुष्टय की वार्त्ता भी नामशेष हो जाने के कारण सकल
व्यवहारोच्छेद का प्रसंग तदवस्थ ही रहा ।

[विज्ञान विज्ञान का ही कार्य है]

विज्ञान और शरीर के भेदपक्ष का समर्थन करने के बाद अब व्याख्याकार अभेद में भी कोई
दोष नहीं है यह अथवा शब्द से दिखाते हैं कि यह जन्मरूप कार्य माता-पिता एवं जन्मान्तररूप जो एक
सामग्री, उससे जन्य है । यहाँ अगर विज्ञान और शरीर का अभेदपक्ष माना जाय तो भी दोष नहीं
है क्योंकि सामग्री में पूर्वजन्म के अन्तर्भाव से अनायास जन्मान्तर सिद्ध हो जाता है ।

पहले जो यह कहा था कि-“विज्ञान का अन्वय और व्यतिरेक माता-पिता के देह के साथ दृष्ट
है अतः माता-पिता का देह पुत्रशरीरगत विज्ञान से विलक्षणविज्ञान वाला होने पर भी माता-पितृ देह से
ही पुत्र विज्ञान की उत्पत्ति माननी चाहिये, यह कोई नियम नहीं है कि कार्य सदा कारणानुरूप ही हो”-
इत्यादि, [पृ० २८५] वह ठीक नहीं है । हम ऐसा नहीं कहते कि कार्य कभी कारण से विलक्षण नहीं होता,
किन्तु हम तो यह कहते हैं कि जो तदन्वयव्यतिरेक का अनुसरण करे वह तत्कार्य है । जैसे देखिये-जिस
वस्तु के विकार के अन्वय-व्यतिरेक का जो अनुसरण करे वह उस वस्तु का कार्य है ऐसा स्थापित
किया गया है, जैसे अगुरुद्रव्य, कपूर और ऊर्णादि द्रव्य इन दाह्योन्म्य द्रव्य को दग्ध कर देने वाले अग्नि
में जिस प्रकार की सुगंध होती है, उसी प्रकार की सुगंध के अन्वय-व्यतिरेक को अनुसरने वाला तज्जन्य
धूम भी होता है, अतः धूम को तत्तद् अग्नि का कार्य माना जाता है । प्रस्तुत में देखिये कि प्रज्ञा-मेधा-
विरूप जो उत्तरकालीन विज्ञान है वह भी एकसतानानुगत, शास्त्रीयसकारों से परिष्कृत पूर्वकालीन

तस्माद्यस्यैव संस्कारं नियमेनानुवर्त्तते । तन्मन्तरीयकं चित्तमतश्चित्तसमाश्रितम् ।' []
प्रतिपादितश्च प्रमाणतः प्रतिनियतः कार्यकारणभावः सर्वज्ञसाधने 'कुसमयविसासण' इति पदव्याख्यां
कुर्वन्निर्द्धनं पुनरिहोच्यते ।

योजयि शालूकदृष्टान्तेन व्यभिचारः 'यथा गोमयादपि शालूकः, कश्चित् समानजातीयोऽपि
शालूकादेव, तथा केचित् प्रज्ञामेवादयस्तदभ्यासात्, केचित् तु रसायनोपयोगात्, अपरे माता-
पितृशुक्र-शोणितविशेषादेव' इति; सोऽपि न सम्यक्, तत्रापि समानजातीयपूर्वाभ्याससम्भवाद् अन्यथा
समानेऽपि रसायनाद्युपयोगे यमलक्ष्योः कस्यचित् क्वापि प्रज्ञा-मेधादिकमिति प्रतिनियमो न स्यात्,
रसायनाद्युपयोगस्य साधारणत्वाविति ।

न च प्रज्ञादीनां जन्मादौ रसायनाभ्यासे च विशेषः, शालूक-गोमयजन्यस्य तु शालूकादेस्त-
दस्यस्माद्विशेषो दृश्यते । क्वचिज्जातिस्मरणं च दर्शनमिति न युक्ता दृष्टकारणादेव मातापितृशरीरात्
प्रज्ञा-मेधादिकार्यविशेषोत्पत्तिः । न च गोमय-शालूकादेर्व्याभिचारविषयत्वेन प्रतिपादितस्यात्यन्त-
बैलक्षण्यम्, रूप-रस-गन्ध-स्पर्शवत्पुद्गलपरिणामत्वेन द्वयोरप्यबैलक्षण्यात् । विज्ञान शरीरयोश्चान्त-
र्बहिर्मुखकारविज्ञानप्राहृतया स्वपरसवेद्यतया स्वसवेदेन बाह्यकरणविज्जन्मप्रयथानुभूयमानतया च
परस्पराननुयाय्यनेकविरुद्धधर्माभ्यासतोऽत्यन्तबैलक्षण्यस्य प्रतिपादितत्वाद् नोपादानोपादेयभावो युक्तः ।

विज्ञान के धर्मों के अन्वय व्यतिरेक का अनुसरण करता ही है तो विज्ञान को विज्ञान का कार्य क्यों न
माना जाय ? फिर भी यदि नहीं मानना है तो भूम भी जो कि अग्नि के कार्यरूप में सुप्रसिद्ध है, उस
को 'अग्नि का कार्य' ऐसी प्रसिद्धि नहीं मिलेगी । फलतः एकबार फिर से कार्य कारण के व्यवहारो का
उन्धेव प्रसक्त होगा । जैसे कि कहा है—

[शालूक के दृष्टान्त से व्यभिचारापादन असम्यक्]

"इसलिये जिसके ही संस्कार का चित्त नियमत अनुसरण करता है वह उसका नान्तरीयक
[पूर्व] चित्त ही है अतः चित्त [पूर्वापर भाव से] चित्त का ही समाश्रित है ।"

उपरात, प्रतिनियत ही कारण-कार्यभाव का प्रमाण से प्रतिपादन, हमने 'कुसमयविसासण'
इस मूलकारिका के पद की व्याख्या करते समय सर्वज्ञसिद्धि के प्रस्ताव में कर दिया है, अतः उसका
पुनरावर्त्तन नहीं किया जाता ।

तथा नास्तिक ने जो पहले शालूक [=मेढक] के दृष्टान्त से व्यभिचारापादन करते हुए कहा
था [पृ० २८९] -'कोई मेढक गोबर से उत्पन्न होता है और कोई समानजातिवाले मेढक से ही, इस
प्रकार कोई प्रज्ञा-मेधादि उनके अभ्यास से निष्पन्न होते हैं तो कोई श्राद्धी आदि रसायनो के उपयोग
से, तथा कोई प्रज्ञामेधादि माता पिता की शुक्र-शोणित धातु से ही उत्पन्न होने का माना जा सकता
है'-इत्यादि, वह सर्वथा असंगत है, क्योंकि रसायनोपयोगादि से प्रज्ञा-मेधादि की उत्पत्ति को जहाँ
आप दिखा रहे हैं वहाँ भी पूर्वकालीन अभ्यास का पूरा सम्भव है, अतः व्यभिचार की शक्यता नहीं
है । यदि कहे कि वहाँ पूर्वाभ्यास में क्या प्रमाण ? तो उत्तर यह है कि पूर्वाभ्यास को नहीं मानेंगे
तो दो सहोदर भाई रसायनादि का एक-सा उपयोग करते हैं फिर भी किसी एक को ही किसी विषय
में प्रज्ञा-मेधादि उत्पन्न होने का विशिष्ट नियम दिखाई देता है वह कैसे ? रसायनादि का उपयोग तो
दोनों के प्रति साधारण तुल्य है, यदि पूर्वाभ्यास से वहाँ प्रज्ञादि भेद नहीं मानेंगे तो कैसे संगति होगी ?

यस्तु शरीरवृद्ध्यादेश्चैतन्यवृद्ध्यादिलक्षण उपादानोपादेयभावधर्मोपलम्भः प्रतिपाद्यतेऽसौ महाकायस्यापि भातंगाऽजगरादेश्चैतन्याल्पत्वेन व्यभिचारीति न तद्भावसाधकः । यस्तु शरीरविकारा-
श्चैतन्यविकारोपलम्भलक्षणस्तद्वर्गभावः प्रतिपाद्यतेऽसावपि सात्त्विकसत्त्वानामन्यगतचित्तानां वा
वेदादिलक्षणशरीरविकारसद्भावेऽपि तत्त्वविकारानुपलब्धेरविद्धः । दृश्यते च सहकारिविशेषादपि
जल-सूम्यादिलक्षणाद् बीजोपादानस्याङ्कुरादेश्चिन्नेष इति सहकारिकारणत्वेऽपि शरीरादेर्विशिष्टाहारा-
द्युपयोगादौ यौवनावस्थायां वा शास्त्रादिसंस्कारोपात्तविशेषपूर्वज्ञानोपादानस्य विज्ञानस्य विवृद्धि-
लक्षणो विशेषो नाऽसंभवी ।

[शरीर और विज्ञान में उपादान-उपादेयभाव अयुक्त]

दूसरी बात यह है जन्मादिकाल में जो प्रज्ञादि होते हैं और रसायन के उपयोग से तथा अभ्यास
से जो प्रज्ञादि होते हैं उनमें कोई जातिभेद नहीं होता, अतः प्रज्ञादि के विभिन्न कारण मानना अयुक्त
है, जब कि मेढक जो मेढक से होता है और जो गोबर से होता है उनमें कुछ कुछ जातिभेद स्पष्ट ही
दिखाई देता है, अतः उनके विभिन्न कारणों को मान सकते हैं । तदुपरात किसी किसी का दर्शन यानी
बोध पूर्वजन्मस्मरणात्मक भी होता है, वहाँ तो जन्मान्तरीय अनुभव को हेतु मानना ही होगा, अतः
किसी भो प्रज्ञा-मेधादि विशेष कार्य की उक्ति केवल दृश्यमान माता-पिता के देह रूप कारण से ही
होती है यह मानना सगत नहीं है । यह भी ध्यान देने योग्य है कि व्यभिचार के स्थलरूप में प्रतिपादित
जो गोबरजन्य मेढक और मेढकजन्यमेढक है, उनमें भी अत्यन्त वैलक्षण्य नहीं है, क्योंकि गोबर के
रूप-रस-गन्ध-स्पर्श का परिणाम और मेढक के रूपादि परिणाम ये दोनों ऐसा पुद्गलपरिणाम है
जिनमें कोई विलक्षणता नहीं है, अतः गोबरत्वेन या मेढकत्वेन विभिन्न कारणता को न मानकर जब
हम वहाँ समानरूपादिपरिणामरूपेण एक ही कारणता गोबर और मेढक में मानेंगे तो फिर कोई
व्यभिचार ही नहीं है ।

तदुपरात शरीर और विज्ञान में उपादान-उपादेयभाव भी नहीं घट सकता, क्योंकि शरीर का
सवेदन बहिर्मुख आकार से होता है, विज्ञान का अन्तर्मुख आकार से । तथा शरीर पररूपेण सवेदित
होता है जब कि विज्ञान का सवेदन स्व रूप से होता है । विज्ञान स्वतः प्रकाश है जब कि शरीर वैसा
नहीं है । शरीर बाह्येन्द्रियजन्यप्रतीति का विषय होता है जब कि विज्ञान अन्तःकरणजन्यप्रतीति का
विषय होता है । इस प्रकार परस्पर का अनुगामी नहीं किन्तु प्रतिगामी ऐसे अनेक विरुद्धधर्म के अध्यास
से विज्ञान और शरीर में अत्यन्त विलक्षणता का प्रतिपादन पहले किया हुआ है, [पृ० ३१४] अतः
उन दोनों में उपादानोपादेयभाव असगत है ।

[शरीरवृद्धि से चैतन्यवृद्धि की बात मिथ्या]

यह जो शरीर और विज्ञान में उपादान-उपादेयभावधर्म की उपलब्धि दिखायी जाती है कि-
“शरीर का जैसे जैसे विकास-वर्धन होता है वैसे वैसे चैतन्य (ज्ञानादि) का भी विकास होता है, बाल
शरीर लघुकाय होता है तो उसमें ज्ञानादि भी अल्प होते हैं, युवाशरीर मध्यमकाय होता है तो उसमें
मध्यमप्रकार के ज्ञानादि होते हैं और प्रौढव्यक्ति का शरीर पूर्ण विकसित होता है तो उसका ज्ञानादि
भी उत्कर्ष प्राप्त रहता है अतः शरीर ही ज्ञानादि का उपादान है”-इस प्रतिपादन में व्यभिचार स्पष्ट
है क्योंकि मनुष्य का शरीर लघु होता है और हस्ती-अजगरादि महाकाय प्राणी हैं फिर भी हस्ती

यदप्युक्तम् 'अनादिमाता-पितृपरम्परायां तथाभूतस्यापि बोधस्य व्यवहितमातापितृगतस्य सद्भावात् ततो वासनाप्रबोधेन युक्त एव प्रज्ञा-मेधादिविशेषस्य सम्भवः' इति, तदप्युक्तम्, अनन्तर-स्यापि माता-पितृप्रादित्यस्य प्रायः प्रबोधसम्भवात्, ततश्चक्षुरादिकरणजनितस्य स्वरूपसंवेदनस्य चक्षुरादिज्ञानस्य वा युगपत् क्रमेण चोत्पत्तौ 'मयैवोपलब्धमेतत्' इति प्रत्यभिज्ञानं सन्तानान्तरतदपत्य-ज्ञानानामपि स्यात्, न च मातापितृज्ञानोपलब्धेस्तदपत्यादेः कस्यचित् प्रत्यभिज्ञानमुपलभ्यते । अनेन एकस्माद् ब्रह्मणः प्रजोत्पत्तिः' प्रत्युक्ता, एकप्रभवत्वे हि सर्वप्राणिनां परस्परं प्रत्यभिज्ञाप्रसंगः एकसन्तानोद्भूतदर्शन-स्पर्शान्तरप्रत्यययोरिव ।

आदि की अपेक्षा मनुष्य की वृद्धि अधिक विकसित है यह स्पष्ट दिखाई देता है । अतः शरीर विकास से चैतन्य का विकास उपादान-उपादेयभाव का साधक नहीं है ।

यह जो कहा जाता है कि 'शरीर के विकार से चैतन्य में विकार दिखता है जैसे कि देह दुर्बल हो जाने पर ज्ञानशक्ति-स्मरणशक्ति दुर्बल हो जाती है, अतः यही शरीर और विज्ञान का 'उपादान-उपादेयभाव हुआ'-यह भी असिद्ध है क्योंकि जो सात्त्विक प्रकृति वाले उत्तम जीव होते हैं अथवा जिनका चित्त अन्य किसी विषय में छट निमग्न हो गया होता है उसको शरीरविकार होने पर भी, यानी शरीर को गहरी छोट लगने पर भी चित्त-चैतन्य में विकार की उपलब्धि नहीं होती । वे स्वस्थ रहते हैं । अतः शरीरविकार से चैतन्य विकार होता है यह असिद्ध है ।

तथा कार्यगत विशेषता केवल उपादानकारण की विशेषता पर भी निर्भर नहीं होती किन्तु सहकारीकरण की विशेषता पर भी निर्भर होती है । जैसे- विशिष्ट प्रकार के जल और उपजाऊ भूमि के सहकार से बीजात्मकोपादान जन्य अकुर भी विशिष्ट प्रकार का उत्पन्न होता है । तो इसी प्रकार यौवनावस्था में अथवा तो विशिष्ट प्रकार के सहकारीकारणरूप ब्राह्मीभृतादि के आहार के सेवन से उस विज्ञान में वृद्धिस्वरूप विशेषता हो सकती है जिसका उपादान तो शास्त्रादिसंस्कार से परिष्कृत पूर्वज्ञान ही होता है । इसमें कुछ भी असम्भव-सा नहीं है ।

[चिर पूर्ववर्त्ती माता-पितृविज्ञान से वासना प्रबोध अमान्य]

नास्तिक ने जो यह कहा था कि-[पृ० २६०] "माता-पिता की परम्परा अनादिकालीन है, अतः वर्त्तमानबालक में जो विशेष प्रज्ञादि हैं वैसे विशेष प्रज्ञादि, परम्परागत किसी दूर के माता-पिता में तो अवश्य रहा होगा, उसी माता-पिता के प्रज्ञादि से परम्परा वासना के प्रबोध से वर्त्तमान बालक के प्रज्ञामेधादि विशेष की उत्पत्ति हुयी है, वे माता-पिता चाहे कितने भी दूरवर्त्ती क्यों न हों ?"-ऐसा कथन भी अयुक्त है, क्योंकि जैसे दूरवर्त्ती माता-पिता के प्रज्ञादि का प्रबोध वर्त्तमान बालक में होगा वैसे प्रायः साक्षात् माता-पिता के प्रज्ञादि का भी प्रबोध उसमें सभविता है । इस प्रकार अपने निकट के या दूर के पूर्ववर्त्ती माता-पिताओं को जो नेत्रादिइन्द्रियजन्यज्ञान, अपने स्वरूप का संवेदन, तथा नेत्रादि का ज्ञान हुए ये वे सब वासना के प्रबोध से उनके पुत्रों को भी एक साथ अथवा क्रमशः होने लगेगा, फलतः दूर के पूर्ववर्त्ती किसी माता-पिता की अन्य परम्परा में जो पुत्रादि उत्पन्न हैं उनको भी वासना के प्रबोध से ऐसी प्रत्यभिज्ञा होगी कि-"जो मुझे वर्त्तमान में ज्ञान हो रहा है वैसे ही ज्ञान मुझे पहले भी हुआ था" । क्योंकि एक अनुभविता में वासना के प्रबोध से ऐसी प्रत्यभिज्ञा का होना प्रसिद्ध है । वास्तव में कही भी माता-पिता के ज्ञानोपलम्भ की प्रत्यभिज्ञा उनकी सन्तानों को होती नहीं है । अतः

यत्तुक्तम् 'आत्मनोऽदृष्टेनत्वान्मात्रमित्य परलोकः' इति, तदयुक्तम्, तददृष्टयसिद्धेः । तथाहि-
देहेन्द्रियविषयादिव्यतिरिक्तोऽहंप्रत्ययप्रत्यक्षोपलभ्य एव आत्मा । न च चक्षुरादेः करारग्रामस्याती-
न्द्रियात्मविषयत्वेन ज्ञानजननाऽव्यापारात् कथं तज्ज्ञान्यप्रत्यक्षज्ञानविषयः इति वक्तुं युक्तम्, स्वसंवे-
दनप्रत्यक्षप्राप्ताह्वान्मुपगमात् । तथाहि-उपसंहृतसकलेन्द्रियव्यापारस्यान्वकारस्थितस्य च 'अहम्' इति
ज्ञानं सर्वप्राणिनामुपजायमानं स्वसंवित्तमनुभूयते, तत्र च शरीराद्यनवभासेऽपि तद्व्यतिरिक्तमात्म-
स्वरूपं प्रतिभाति । न चेत्तज्ज्ञानमनुभूयमानमप्यपह्नोतुं शक्यम्, अनुभूयमानस्याप्यपलापे सर्वा-
पलापप्रसंगात् । नाप्येतन्नोपपद्यते, कादाचित्कत्वविरोधात् । नापि बाह्येन्द्रियव्यापारप्रभवम्,
तद्व्यापाराभावेऽप्युपजायमानत्वात् । नाऽपि शब्दालिगादिनिमित्तोद्भूतम्, तदभावेऽप्युत्पत्तिवर्शनात् ।
न चेदं बाध्यत्वेनाऽप्रमाणम्, तत्र बाधकसाद्भावस्यासिद्धेः । न चेदं सविकल्पकत्वेनाऽप्रमाणं, सवि-
कल्पकस्यापि ज्ञानस्य प्रमाणत्वेन प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । कदाचित्च बाह्येन्द्रियव्यापारकालेऽपि
यदा 'घटमहं ज्ञानामि' इत्येवं विषयमवगच्छति तदा स्वात्मानमपि । तथाहि-तत्र यथा विषयस्याव-
भासः कर्मतया तथाऽत्मनोऽप्यवभासः कर्तृतया ।

वासना प्रबोध की बात मिथ्या है । इस प्रतिपादन के फलस्वरूप-‘एक ही ब्रह्म से समग्र प्रजा की उत्पत्ति हुयी है’-यह मत भी धराशायी हो जाता है, क्योंकि जहाँ एक ही सन्तान से अनेक विविध ज्ञान की उत्पत्ति होती है वहाँ ऐसी प्रत्यभिज्ञा होती ही है कि ‘जिसने पहले रूपानुभव किया था वही मैं स्पर्शानुभव कर रहा हूँ’-इस प्रकार अनुभवकर्त्ता में एकत्व का अनुसंधान होता है । यदि एक ही ब्रह्म से समग्र प्रजा उत्पन्न होगी तो सभी प्राणिजों को अन्योन्य के ज्ञान में एक अनुभवकर्त्ता के अनु-संधानरूप प्रत्यभिज्ञा होने लगेगी ।

[आत्मा स्वसंवेदनप्रत्यक्ष का विषय]

नास्तिक ने जो यह कहा था-[पृ० २६०] ‘आत्मा दृष्टि-अगोचर होने से आत्मा के आधार पर परलोक सिद्ध नहीं हो सकता’-यह ठीक नहीं है, क्योंकि ‘आत्मा दृष्टि-अगोचर है’ यह बात असिद्ध है । जैसे: देह, इन्द्रिय और घटादि विषय की जो प्रतीति होती है उससे भिन्न प्रकार की ही प्रत्यक्षप्रतीति ‘अहम्=मैं’ इस प्रकार की होती है इस प्रत्यक्षप्रतीति का उपलभ्य यानी जो विषय है वही आत्मा है । ऐसा नहीं पूछ सकते कि-‘अतीन्द्रिय आत्मा को विषय करने वाले ज्ञान के उत्पादन में नेत्रादि इन्द्रियबृन्द का कोई व्यापार सम्भव न होने से इन्द्रियजन्य प्रत्यक्षप्रतीति का विषय आत्मा कैसे होगा ?’-क्योंकि हम आत्मा को इन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष का विषय नहीं मानते किन्तु स्वसंवेदनप्रत्यक्ष-प्राप्त मानते हैं, अर्थात् इन्द्रिय निरपेक्ष केवल आत्ममात्र जन्य संवेदनरूप प्रत्यक्ष का विषय मानते हैं । जैसे: प्राणिमात्र को यह स्वानुभवमिद्ध है कि ज्ञाता स्वयं गाढ अन्वकार में लब्ध हो, सभी इन्द्रियों का व्यापार स्थिति-सा हो गया हो उस वक्त भी ‘अहम्=मैं’ इस प्रकार के स्वसंवेदी ज्ञान का उदय होता है । उस वक्त शरीरादि का तो कुछ भी प्रतिभास न होने पर भी देहभित्त आत्मस्वरूप का भास होता है । सभी को ऐसा ज्ञानोदय स्वानुभवमिद्ध होने से उसका अपलाप करना अशक्य है, क्योंकि स्पष्टरूप से जिसका अनुभव होता है उसका अपलाप करने पर सभी वस्तु के अपलाप का अतिप्रसंग होगा । उक्त ज्ञान उत्पन्न नहीं होता ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि वह सर्वदा नहीं होता रहता, कदाचित् होता है, उत्पत्ति के बिना कादाचित्कत्व के होने में विरोध

न च शरीरादीनां ज्ञातृता, यथाहि शरीराद् व्यतिरिक्ता घटादयः प्रतीतिकर्मतया प्रतिभान्ति-
‘मम घटादयः, अहं घटादीनां ज्ञाता’ एवं ‘मम शरीरादयः अहं शरीरादीनां ज्ञाता’ इत्येवं च
प्रतीतिकर्मत्वेन घटाविभित्तुल्यत्वात् शरीरादिसंघातस्य ज्ञातृता । न च ज्ञात्रप्रतिभासः, तदप्रतिभासे
हि ‘ममैते भावाः प्रतिभान्ति नान्यस्य’ इत्येवं प्रतिभासो न स्यात् । तदवभासापङ्गवे च घटादेरपि
कथं प्रतीतिः ? इयंस्तु विशेषः-एकस्य प्रतीतिकर्मता, अपरस्य तत्प्रतीतिकर्तृता, न त्वनवभासः ।
अतो लिंगाद्यनपेक्ष आत्माऽवभासोऽप्यस्तीति कथं तस्याऽदृष्टिः ? न चास्य प्रत्ययस्य बाह्यारहितस्याऽ-
पूर्वार्थविषयस्याऽक्षयविषयावभासस्येवाऽसंदिग्धरूपस्य निश्चितरूपत्वेन प्रतिभासमानस्य स्मृतिरूपता
अप्रामाण्यं वा प्रतिपादयितुं युक्तम् । अतोऽस्यामपि प्रतीताववभासमानस्याऽपरोक्षतैव युक्ता न प्रमाणा-
न्तरगम्यता ।

है । ऐसा भी नहीं कह सकते कि यह ‘अहं’ ज्ञान बहिरिन्द्रिय के व्यापार से जन्य है ।
[अतः अन्तर्गत आत्मविषयक नहीं हो सकता ।], क्योंकि अन्धकार में किसी भी इन्द्रिय का
व्यापार न होने पर भी ‘अहं’ प्रतीति का जन्म होता है ।-“इन्द्रिय से नहीं, किन्तु शब्दश्रवण
से या लिंगादि से ‘अहं’ प्रतीति होती है”-ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि बिना ही शब्द सुने और
लिंगादि के दर्शन के बिना भी ‘अहं’ प्रतीति का जन्म होता है । यह भी नहीं कह सकते कि-“रज्जु
में सर्प प्रतीति के समान ही उत्तरकाल में बाधित होने के कारण यह ‘अहं’ प्रतीति अप्रमाण है”-
क्योंकि ‘अहं’ प्रतीति होने के बाद उत्तरकाल में उसके बाधक का अस्तित्व ही असिद्ध है । बौद्धमत
के अवलम्बन से यदि ऐसा कहा जाय कि-यह ‘अहं’ प्रतीति सविकल्पक प्रत्यक्षरूप है अत एव अप्रमाण
है-तो यह भी अयुक्त है क्योंकि ‘सविकल्पक ज्ञान प्रमाण होता है’ इस तथ्य का प्रतिपादन आगे किया
जाने वाला है । यह भी ज्ञान लिङ्गीये कि आत्मा की प्रतीति जैसे स्वतन्त्र रूप में होती है वैसे जब
नेत्रादि बाह्येन्द्रिय भी व्यापाररत यानी कार्यरत होती है तब ‘मे घट को जानता हूँ’ इस प्रकार
बाह्यविषय के साथ सलम्बरूप में भी आत्मा की प्रतीति होती है-यहां घट का जैसे विषयरूप में
अनुभव होता है वैसे उसीवक्त अपनी आत्मा का भिन्नरूप से अनुभव होता ही है वह इस प्रकार कि
विषय घटादि का कर्मरूप से और आत्मा का बोधकर्त्ता रूप से अनुभव होता है ।

[शरीरादि में ज्ञातृत्व नहीं हो सकता]

नास्तिकः-बोधकर्त्ता शरीर या इन्द्रियादि को ही मान लीजिये ।

आत्मवादीः-यह नहीं मान सकते । जैसे ‘घटादि मेरे हैं’ अथवा ‘मैं घटादि का ज्ञाता हूँ’ इन
प्रतीतियों में घटादि देह से भिन्न एवं कर्मरूप से प्रतिभासित होते हैं, उसी प्रकार ‘शरीरादि मेरा है’
अथवा ‘मैं शरीरादि का ज्ञाता हूँ’ इन प्रतीतियों में शरीरादि भी घटादिवत् ज्ञाता से भिन्न और
कर्मरूप से प्रतिभासित होते हैं, अतः पुद्गलसंघात स्वरूप देह में बोधकर्तृत्व नहीं मान सकते । ऐसा
नहीं कह सकते कि-‘ज्ञाता के रूप में किसी का मान ही नहीं होता’-क्योंकि यदि ज्ञाता का भास न
होता होता तो “मुझे इन वस्तुओं का प्रतिभास हो रहा है, दूसरे को नहीं” इस प्रकार का प्रतिभास,
जिसमें दूसरे से भिन्नरूप में अपना मान होता है, वह नहीं होगा । यदि इतना स्पष्ट ज्ञाता का भास
होने पर भी उसका अपलोप करे तो ज्ञाता के साथ कर्मरूप में जो घटादि भासित होते हैं उनका भास
भी कैसे सगत होगा ? इतना अंतर जरूर है कि घटादि का प्रतिभास ज्ञानकर्मरूप में होता है और

यदप्यत्राहुः-

अस्त्ययमवभासः कित्वस्य प्रत्यक्षता चित्त्वा । प्रत्यक्षं हीन्द्रियव्यापारजं ज्ञानम् । तथा चोक्तं भवद्भिः “इन्द्रियाणां सत्संप्रयोगे बुद्धिजन्य प्रत्यक्षम्” [जैमि० अ० १-१-४] प्रत्यक्षविषयत्वात् तदर्थस्य प्रत्यक्षता न तु साक्षादनिन्द्रियजत्वेन । तत्र घटादेर्बाह्येन्द्रियज्ञानविषयत्वेन सर्वलोकप्रतीता-
ऽध्यक्षता, नत्वेवमात्मनः ।

अथैवमुच्येत-नात्मनो घटादितुल्या प्रत्यक्षता, घटादेर्हि इन्द्रियजज्ञानविषयत्वेन सा व्यवस्था-
प्यते, न त्वात्मा कस्यचित् प्रमाणस्य विषयः । कथं तर्हि प्रत्यक्षः ? न ज्ञानविषयत्वात् प्रत्यक्षः, अपि
त्वपरोक्षत्वेन प्रतिभासनात् प्रत्यक्ष उच्यते, तच्च केवलस्य घटादिप्रतीत्यन्तर्गतस्य बाह्यप्रसाधनं प्राक्
प्रतिपादितम् । एतदप्यसत्, यतः अपरसाधनमिति कोऽर्थः ?-किं चित्रूपस्य सत्ता, आहोस्त्वित् स्वप्रतीतो
व्यापारः ? यदि चित्रूपस्य सत्तावात्मप्रकाशनमुच्यते तदा दृष्टान्तो वक्तव्यः । न चात्राऽऽशक्तनीयं
'अपरोक्षे दृष्टान्तान्वेष्टेण न कर्तव्यम्'-यतस्तथाविधे विवादविषये सुप्रसिद्धं दृष्टान्तान्वेष्टेण दृश्यते ।

ज्ञाता का ज्ञानकर्ता के रूप में, किन्तु दोनों में से किसी का भास ही नहीं होता यह बात नहीं है ।
सारास, लिगादि की अपेक्षा के बिना भी बोधकर्तृरूप में आत्मा का स्पष्ट प्रतिभास जब होता
है तो आत्मा इष्टि-अगोचर कैसे हुआ ? इस प्रतीति को स्मृतिरूप नहीं बता सकते, [अर्थात् पूर्व-पूर्व
अनादि वासना के प्रबोध से आत्मा का यह प्रतिभास स्मृतिरूप में होता रहता है, वास्तव में वह
निर्विषयक ही है ऐसा नहीं कह सकते,] क्योंकि स्मृतिज्ञान गृहीतविषय का पुनः आहूत होता है
जब कि यहा जब जब आत्मा का भास होता है तब तब अपूर्व अर्थ को ही विषय करता हो ऐसा
अनुभव ने आता है अतः यह आत्मप्रतीति स्मृतिरूप नहीं है । तथा, यह प्रतीति अप्रमाण भी नहीं है
क्योंकि इस प्रतीति के बाद कोई 'नास्ति आत्मा' ऐसा वाचज्ञान का उदय न होने से यह प्रतीति
वाचमुक्त है । 'सशयरूप होने से अप्रमाण है' ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि घटादि विषय का
इन्द्रियजन्य प्रतिभास जैसे असदिग्ध एव निश्चयस्वरूप होता है, वैसे आत्मप्रतिभास भी सदिग्ध एव
निश्चयस्वरूप होता है । निष्कर्ष - 'अहम्' प्रतीति में आसित होने वाले आत्मा को अपरोक्ष मानना
ही युक्त है, किन्तु 'अहमाकार प्रतीति को अनुमानादिरूप मानकर आत्मा को अनुमानादि प्रमाणात्तर
का विषय बताना' ठीक नहीं है ।

[अहमाकार प्रतीति में प्रत्यक्षत्व विरोधी पूर्वपक्ष]

[सदर्भ 'यदप्यत्राहुः' इस पद का, दीर्घ पूर्वपक्ष के बाद 'तदप्यसंगत' [पृ. ३२७] इस पद
के साथ अन्वय होगा] यह जो कहा है-

पूर्वपक्षीः-अहमाकार भास तो होता है किन्तु वह प्रत्यक्ष है या नहीं यह विचारना पड़ेगा ।
प्रत्यक्ष तो इन्द्रियव्यापारजन्य ज्ञान को ही कहा जाता है-जैसे कि आपके जैमिनीयूत्र में कहा है-
'इन्द्रियो के सबध से प्रत्यक्षबुद्धि का जन्म होता है ।' तात्पर्य यह है कि इन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष का विषय
होने से ही कोई भी अर्थ प्रत्यक्ष कहा जाता है, साक्षात् यानी स्वतः अर्थात् इन्द्रिय से अजन्यज्ञान का
विषय होने से कोई अर्थ प्रत्यक्ष नहीं कहा जाता । अब देखिये कि बाह्य नेत्रादि इन्द्रिय से जन्यज्ञान
का विषय होने से घटादि की प्रत्यक्षता सर्वलोक में सिद्ध है, किन्तु आत्मा में ऐसी प्रत्यक्षता
सर्वजनसिद्ध नहीं है ।

न च दीपादि दृष्टान्तः, तत्र हि सजातीयालोकानपेक्षत्वेन स्वप्रतीती स्वप्रकाशकत्वं व्यवस्थापितं कैश्चित् न त्विन्द्रियाऽप्राहृत्यम्, तदप्राहृत्ये 'स्वप्रकाशाः प्रदीपादयः' इति चक्षुष्मतामिवान्धानामपि तत्प्रतीतिप्रसंगः, तस्मात् स्वप्रकाशाः प्रदीपादयः । यत्तु आलोकान्तरनिरपेक्षत्वं तत् कस्यचिद्विषयस्य काचित् सामग्री प्रकाशिकेति नैकत्र दृष्टत्वेनाऽन्यत्रापि प्रसक्तिश्चोचते । अथ द्वितीयः पक्षः, सोऽप्ययुक्तः, अवशंनादेव । नहि कश्चित् पदार्थः कर्तृरूपः करणरूपो वा स्वात्मनि कर्मणीव सव्यापारो दृष्टः । कथं तर्ह्यनुमेयत्वेऽप्यात्मप्रतीतिः प्रमात्रन्तराभावात् ? एकस्यैव लिगादिकरणभेदेऽपि (१) वस्याभेदे सति भेदोऽपि । ❀

[आत्मा में अपरोक्षप्रतिभासविषयता की मीमांसा]

यदि यह कहा जाय—“घटादि मे जो प्रत्यक्षता है और आत्मा मे जो प्रत्यक्षता है—दोनों तुल्य नहीं है, घटादि मे प्रत्यक्षत्व की व्यवस्था इन्द्रियजन्यज्ञानविषयता के आधार पर की जाती है । जिन प्रमाणों से केवल बाह्यार्थ का ही बोध होता है ऐसे किसी भी प्रमाण का विषय आत्मा नहीं है । तो फिर वह प्रत्यक्ष कैसे ? ऐसा प्रश्न होगा, उसका उत्तर यह है कि आत्मा बाह्यविषयों के ग्राहक ज्ञान का विषय होने से प्रत्यक्ष नहीं है किन्तु उसका अपरोक्षरूप से प्रतिभास होता है, अत एव उसको प्रत्यक्ष कहा जाता है । आत्मा का यह अपरोक्षरूप से प्रकाशन शुद्ध अहमाकार प्रतीति मे भी होता है और 'घट को मैं जानता हूँ' इस प्रकार घटादि की प्रतीति मे अन्तर्गत अहमाकार अपरोक्षप्रतीति मे भी होता है, यह आत्मप्रकाशन अपरसाधन यानी इन्द्रियादि साधन के बिना ही होने वाला है, यह बात पहले भी हो गयी है ।”—तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि,

आपने जो कहा—आत्मप्रकाशन अपरसाधन है, उसके ऊपर दो प्रश्न हैं, (१) चित्स्वरूप आत्मा की सत्ता यही अपरसाधन यानी इन्द्रियादि साधन के बिना होने वाला आत्मप्रकाशन है ? या (२) अन्य की नहीं किन्तु अपनी ही प्रतीति मे व्यापार का होना, इसे आप अपरसाधन कहते हैं ? प्रथम प्रश्न के उत्तर मे आप ऐसा कहे कि चित्स्वरूप यानी ज्ञानात्मक प्रकाशमय आत्मा की सत्ता यही आत्म प्रकाशन है, तो ऐसे पदार्थ की संभावना मे दूसरा कौन सा दृष्टान्त है ? 'जो स्वयं अपरोक्ष है उसमे दृष्टान्त को ढूँढने की क्या जरूर' ऐसी शक नहीं करनी चाहिये, क्योंकि लोक मे ऐसा देखा जाता है कि जब बंसा कोई पदार्थ विवादास्पद बन जाय तब प्रसिद्ध दृष्टान्त को ढूँढना पड़ता है । प्रदीपादि को दृष्टान्त नहीं बना सकते, क्योंकि जो विद्वान् उसे स्वप्रकाश मानते हैं उन्होंने, दीपक को देखने के लिये नये किसी समानजातीय दीपकादि के प्रकाश की अपेक्षा नहीं होती—इसी के आधार पर दीपक को स्वप्रकाश कहा है, इन्द्रियजन्यज्ञान का अविषय होने से दीपक को कही भी स्वप्रकाश नहीं माना है, क्योंकि दीपक इन्द्रियजन्यज्ञान का विषय ही है । यदि प्रदीपादि को इन्द्रिय-अप्राहृत्य वताकर स्वप्रकाश मानेये तब तो सनेत्र पुरुषवत् अन्ध पुरुष के लिये भी प्रदीपादि स्वप्रकाश होने से अन्धे को भी दीपकादि की प्रतीति हो जाने का अनिष्ट प्रसंग खड़ा होगा । अतः प्रदीपादि को स्वप्रकाश नहीं कह सकते । यद्यपि 'अन्य प्रकाश की अनावश्यकता' रूप स्वप्रकाशत्व हो सकता है, किन्तु यही तो पदार्थों की विचित्रता है की भिन्न भिन्न किसी पदार्थों की प्रकाश सामग्री कुछ भिन्न-

❀ 'वस्याभेदेन भेदे सति भेदोऽपि' इति पूर्वयुद्धिते पाठ, लिङ्गबोधानकोषीयप्रत्ययपुराणेश सञ्चोदित ।

किं च प्रमाणविषयत्वेऽप्यपरोक्षतेत्यस्य भावितव्यं कोऽर्थः ? 'ज्ञातृत्वा स्वरूपेणावभासनम्' इति चेत् ? घटादयोऽपि किं पररूपतया प्रतीतिविषयाः ? प्रतो यद् यस्य रूपं तत् प्रमाणविषयत्वेऽप्यवसीयते इति न ज्ञानाऽविषयता प्रमातुः । तथाहि-तस्य ज्ञातृता प्रमातृताऽऽत्मस्वरूपता, घटादेः प्रमेयता ज्ञेयता घटादिरूपता, अतो यथा तस्य स्वरूपेणावभासनाऽऽप्रत्यक्षता, तद्वदात्मनोऽपि । अम्युपगमनीयं चेत् । अन्यथाऽऽत्मादिस्वसंवेदनस्य प्रत्यक्षस्यापि प्रत्यक्षादिलक्षणव्यतिरिक्तं लक्षणा-न्तरं वक्तव्यम्, तथा च प्रमाणेयत्वाव्याघातः, केचित् प्रत्यक्षादिलक्षणेनात्मादिविषयस्य स्वसंवेदन-स्याऽसंग्रहात् ।

इतोऽम्युक्तं-प्रमातृवत् फलेऽपि संवेदनाम्युपगमप्रसंगात् । 'तथाऽम्युपगमावबोधः' इति चेत् ? तथा चोक्तम्-“संचितः संवित्तितयैव संवेद्या न संवेद्यतया” [] इति ।-एतद् प्राक् प्रति-

भिन्न प्रकार की होती है, इससे यह आपादन शक्य नहीं है कि जैसे प्रदीपादि को अन्य प्रकाश की अनावश्यकता है, वैसे आत्मा को किसी भी इन्द्रियादि की आवश्यकता नहीं है । बिना साधन किसी का भी प्रत्यक्ष ही ही नहीं सकता ।

दूसरा पक्ष 'अपनी ही प्रतीति में व्यापार का होना'-यह भी युक्त नहीं है, क्योंकि आत्मा की प्रतीति में आत्मा के किसी भी प्रकार के व्यापार का दर्शन यानी उपलब्ध नहीं होता । कर्मभूत घटादि के निर्माण में जैसे कुल्लादि कर्ता सक्रिय देखा जाता है, अथवा कर्मभूत काष्ठादि के छेदन में जैसे कुठारादि करण सक्रिय देखा जाता है वैसे आत्मा के प्रकाशनार्थ आत्मा में कोई भी पदार्थ सक्रिय नहीं दिखता । यदि ऐसा पूछा जाय कि-जब आत्मा में कोई अन्य बोधकर्ता सक्रिय नहीं दिखता है तो 'आत्मा प्रत्यक्ष नहीं किन्तु अनुमेय है' इस पक्ष में भी आत्मा की प्रतीति अन्य किसी सक्रिय कर्ता या करण के अभाव में कैसे होगी ?-उत्तर यह है कि आत्मा की अनुमानात्मक प्रतीति में चैतन्यादि लिंग ही सक्रिय करण बन कर आत्मा की अनुमिति करवाता है, एक ही आत्मा में करण की अपेक्षा और कर्तृ आदि की अपेक्षा अवस्था भेद होने में कोई दोष नहीं है ।

[आत्मप्रत्यक्ष के लिये अलग प्रमाण की आपत्ति]

दूसरी बात, आपने जो कहा-आत्मा प्रमाण [ज्ञान] का विषय नहीं है, फिर भी अपरोक्ष है-इसका क्या अर्थ ? यदि ऐसा कहे कि 'आत्मा का जो ज्ञातृत्व स्व रूप है उस स्व रूप से उसका अवभास होना'-तो हम पूछते हैं कि क्या घटादि का जो अवभास होता है वह पर रूप से होता है ? नहीं, सभी वस्तु का अपने अपने स्व रूप से ही अवभास होता है, अतः जिस पदार्थ का जैसा स्व रूप है, वह प्रमाण के विषयरूप में ही अवभासित होता है, यदि आत्मा का स्व रूप से अवभास मानते हैं तो वह भी प्रमाण के विषयरूप में ही होना चाहिये, अतः प्रमाता-बोधकर्ता को ज्ञान का अविषय दिखाना ठीक नहीं है । जैसे: ज्ञातृत्व कहिये या प्रमातृत्व, अथवा आत्मस्वरूपता कहिये सब एक ही है, तथा घटादि में प्रमेयत्व ज्ञेयत्व या घटादिरूपत्व कहिये, वह सब एक ही है, तो जैसे घटादि का स्वरूप से अवभास होने पर ही प्रत्यक्षता होती है उसी प्रकार आत्मा के भी स्वरूपावभास से ही उसमें प्रत्यक्षता आयेगी, इसका तात्पर्य यह नहीं हो सकता कि वह ज्ञान का अविषय है । आत्मा को प्रमाणविषय अवश्य मानना चाहिये, वरना आत्मा का स्वसंवेदन-रूप जो प्रत्यक्ष है वह प्रत्यक्ष होने पर भी उसमें प्रसिद्ध प्रत्यक्ष का लक्षण न घटने से, प्रसिद्ध प्रत्यक्षलक्षण से भिन्न जाति का लक्षण आप

क्षिप्तम्, न स्वरूपावभासे प्रमाणोऽविषयता । किंच, एवं कल्प्यमाने बोधद्वयमात्रं स्वसंविद्रूपं च कल्पितं स्यात् । तथा चाऽयुक्तम्, एकस्मादेव विषयावभाससिद्धेः किं द्वयकल्पनया ? अथोच्यते-कल्पना ह्यनवभासमानस्य, बोधद्वये तु घटादिबोधभासोऽतीति न कल्पना । यदीदृशाः प्रतिभासाः प्रमाणत्वेन व्यवस्थाप्यन्ते तदा 'घटमह चक्षुषा पश्यामि' इति करणप्रतीतिरपि प्रमातृफलप्रतीतिवत् कल्पनीया ।

याऽपि कैश्चित् करणप्रतीतिः प्रत्यक्षत्वेनोक्ता साऽपि नातीव संगच्छते । तथाहि-'घटमह चक्षुषा पश्यामि' इत्यस्यावगती किं गोलकस्य चक्षुष्ट्वम्, आहोस्त्वित् तद्व्यतिरिक्तस्य ? गोलकस्य चक्षुष्ट्वे न कश्चिदन्वः स्यात् । तद्व्यतिरिक्तस्य च रश्मेरनभ्युपगमः, अभ्युपगमे वा न प्रतीतिविषयः, केवलं शब्दमात्रमुच्चारयति घटप्रतीतिकाले । एवं च प्रमातृफलविषयं शब्दोच्चारणमात्रमवसीयते, न च तयोः प्रतीतिगोचरता करणस्येव । तथाहि-इन्द्रियव्यापारे सति शरीराद् व्यवच्छिन्नस्य विषयस्यैव केवलस्यावभासनमिति न्यायविदः प्रतिपन्नाः । 'किं तस्यावभासनमिति' पर्यनुयोगे सूक्तं परिहारमाहुः, व्यपदेष्टुमक्षयत्वात् । अतः प्रमात्रवभासानुपपत्तिः ।

को बनाना होगा । उस लक्षणवाला प्रत्यक्ष भी एक अलग ही प्रमाण बन जाने से प्रमाण सख्या जो कि मर्यादित [२, ३, ४, ५ या ६] है उसका व्याघात होगा, क्योंकि प्रसिद्ध प्रत्यक्षादि प्रमाण के किसी भी लक्षण से आत्मादिविषयक स्वसवेदनात्मक प्रत्यक्ष का संग्रह शक्य नहीं है ।

[संवेदन की संवेद्यता का अस्वीकार दुष्कर]

बोधकर्ता ने प्रमाण का अविषयत्व इष्ट नहीं है इसीलिये यह अनिष्टप्रसजन किया जाता है कि प्रमाता को यदि प्रमाण का अविषय और प्रत्यक्ष मानेगे तो प्रमितिरूप फल [यानी संवेदन] को भी प्रमाण का अविषय और प्रत्यक्ष मानना पड़ेगा, क्योंकि उसकी प्रतीति भी इन्द्रियनिरपेक्ष ही होती है । यदि ऐसा कहा जाय-'हम संवेदन को भी वैसा ही मानते हैं तो क्या दोष है ?' कहा भी है कि-संवेदन भी संवेदनरूप से ही संवेदित होता है, संवेद्य (यानी ज्ञान विषय) रूप में संवेदित नहीं होता ।'-तो इसका निराकरण पहले ही कर दिया है, कि वस्तु के स्वरूप का यदि अवभास होता है तो उसे प्रमाण का अविषय नहीं कह सकते । दूसरी बात यह है कि प्रमाता और प्रमिति को यदि प्रमाणविषय नहीं मानेगे तो प्रमाता और प्रमिति के दो अभ्यन्तर बोध की स्वतन्त्र कल्पना करनी होगी और उन बोध के स्वसंवेदितत्व की कल्पना भी की जायेगी । ऐसी कल्पना युक्त नहीं है क्योंकि जब उन दोनों को प्रमाण का विषय मानेगे तो एक ही ज्ञान से विषय रूप में घटादि, प्रमाता और प्रमिति सभी की सिद्ध हो सकती है [वह ज्ञान वाहे प्रत्यक्ष हो या अनुमिति, यह बात अलग है] फिर बोधद्वय की कल्पना से क्या लाभ ? यदि ऐसा कहे कि-'कल्पना उसी की करनी पड़ती है जिसका अवभास न हो, बोधद्वय का तो स्पष्ट अवभास होता है, अतः वे वास्तव ही हैं, कल्पित कहा हुए ?'-तो यह कहना अयुक्त है । कारण, यदि ऐसे सभी अवभासों को प्रमाणरूप में मान लेंगे तो 'मे आँखों से घट को देखता हूँ' इस प्रतीति में आप जैसे बोधकर्ता और संवेदन की प्रतीति मानते हैं वैसे नेत्रेन्द्रिय की भी अपरोक्ष प्रतीति कल्पनाखूब हो जायेगी ।

[चक्षु आदि करण की वास्तविक प्रतीति नहीं है]

कुछ लोगो ने जो नेत्रादि इन्द्रिय की प्रतीति में प्रत्यक्षत्व का निरूपण किया है वह इतना

नन्वहमितिप्रत्ययः सर्वलोकसाक्षिको नैवाऽपह्नोतुं शक्यः, ननपह्नवे सविषयः निविषयो वा ? निविषयता प्रत्ययानामबाधितरूपाणां कथम् ? सविषयत्वेऽपि प्रभात्रप्रतिभासे किविषयोऽयं प्रत्ययः ?—न प्रत्ययापह्नवः न चाऽस्य निविषयता किंतु वेदादिव्यतिरिक्तो (क्त) विषयत्वेनावभासमान आत्माऽस्य न विषय, न च ज्ञातृत्वेनावभासमान इत्युच्यते । कस्तर्हि विषयः ? शरीरमिति ब्रूमः । तथाहि 'कृणोऽहं-स्थूलोऽहं-गौरोऽहम्' इति शरीराक्षालम्बनैः प्रत्ययैरस्य समानाधिकरणताऽवसीयते ।

नन्वेवं सुखादिप्रत्ययैरप्यहंकारस्य समानाधिकरणता-सुखहं-दुःखहम् इति वा, अतो न वेहविषयता । यच्चोच्यते 'गौरोऽहमित्यादिसामानाधिकरण्यदर्शनाच्छरीरालम्बनत्वम्' इति, तत्राप्येतद्विचार्यम्-गौरादीनां शरीरादिव्यतिरिक्तानामहंकारास्पत्वं दृष्ट्वं तद्वच्छरीरादिगतानामपि युक्तं व्यदस्यापयितुम् । तथा च वास्तिकृतोक्तम्—'म ह्यस्य ब्रह्मयैवेतद् मम गौरं क्वं 'सोऽहम्' इति भवति प्रत्यय, केवलं मनुजलोपं कृत्वेव निदिशति" [न्यायवा० पृ० ३४१ पं० २३]

सगत नहीं है । जैसे: 'मैं नेत्र से घट को देखता हूँ' इस बुद्धि में गोलक का नेत्ररूप से भास होता है ? या दूसरे किसी का ? यह प्रश्न है । यदि गोलक को ही नेत्र कहा जाय तो कोई भी अन्धा नहीं कहलायेगा 'बूँ' कि बहुत से अन्धे को नेत्रस्थान में गोलक तो होता ही है । गोलक भिन्न नेत्ररश्मि को आप नेत्रेन्द्रिय कहते हो तो वह हमें विना कोई प्रमाण स्वीकार्य नहीं हो सकता । कदाचित् नेत्र के रश्मि होते हैं यह भान ले तो भी उनकी प्रतीति किसी को नहीं होती । अतः नेत्र की प्रतीति मानने वाले तो घटदर्शनकाल में केवल अर्थशून्य शब्द ही बोल देते हैं—'मैं नेत्र से घट को देखता हूँ' । वास्तव में वहाँ नेत्रेन्द्रिय प्रतीति का विषय नहीं है । जैसे नेत्रेन्द्रिय के लिये केवल शब्दोच्चार ही होता है उसी तरह 'प्रमाता और फलभूत प्रमिति का अपरोक्ष अवभास होता है' ये भी केवल अर्थहीन शब्दोच्चार ही प्रतीत होता है । वास्तव में वे प्रमाता आदि नेत्रेन्द्रियवत् प्रतीति का विषय नहीं होते । जैसे कि न्यायवेत्ता भी यही मानते हैं कि इन्द्रिय सक्रिय होने पर शरीर से व्यवच्छिन्न यानी भिन्नरूप में एकमात्र विषय का ही अवभास होता है, आत्मा या सवेदन का नहीं । इसीलिये तो 'आत्मा का अपरोक्ष अवभास क्या है' ऐसा पूछने पर वे न्यायवेत्ता भी मौन रहकर ही उसका उत्तर देते हैं, क्योंकि आत्मा के अवभास का स्पष्ट व्यपदेश—प्रतिपादन शक्य ही नहीं है । तात्पर्य, बोधकर्ता का अवभास मानना युक्तिविहीन है ।

[अहमाकारप्रतीति की आन्मविषयकता की स्थापना]

आत्मवादी:-'अहम्' आकार प्रतीति में सभी लोग साक्षि हैं अतः उसका निषेध अशक्य है । अब निषेध अशक्य है तो इस प्रतीति को सविषय मानेंगे या निविषय ? जो प्रतीतियाँ अबाधित हैं उनको निविषयक कहे मानी जाय ? यदि सविषय मानी जाय तो यह प्रश्न है कि प्रमाता=बोधकर्ता का प्रतिभास अहमाकार प्रतीति में नहीं मानते तो इस प्रतीति का विषय क्या है ?

नास्तिकः—हम इस प्रतीति का न तो निषेध ही करते हैं, न तो उसे निविषय कहते हैं, इतना ही कहना है वेदादि से भिन्नतया विषयरूप में भासमान आत्मा इस प्रतीति का विषय नहीं है, बोधकर्ता के रूप में भी आत्मा यहाँ आसित नहीं होता है ।

आत्मवादी:-तो इस अहमाकार प्रतीति का विषय कौन ?

एतदेव कथम् ? 'ममेवं शरीरम्' इतिप्रत्ययोपादानात् 'ममायमात्मा' इति प्रत्ययाभावाच्च । ननु 'ममायमात्मा' इति किं न भवति प्रत्ययः ? न भवतीति ब्रूमः । कथं तद्वाच्यते ? केवलं शब्द उच्चार्यते, न तु प्रत्ययस्य सम्भवः ।

अत्रापि ममप्रत्ययप्रतिभासस्याऽदर्शनात् शब्दोच्चारणमात्रं केन वार्यते ? किमिदानीं सुखादियोगः शरीरस्येव्यते ? नैवम्, सुखादियोगाभावात् मिथ्याप्रत्ययोऽयं 'सुख्यहम्' इति, न त्वेतदालम्बन । अतो व्यवस्थितम्-ज्ञातृप्रतिभासाऽदर्शनात्, प्रतिभासे वा शरीरस्य ज्ञातृत्वेनावभासनाश देहादिव्यतिरिक्तस्याहंप्रत्ययविषयता, शरीरस्य च ज्ञातृत्वेनावभासमानस्यापि प्रमाणसिद्धा बुद्धियोगनिषेधार्थमप्याप्रत्ययालम्बनता, न तु तस्याऽचैतन्येऽन्यः कश्चिद् ज्ञाता प्रत्यक्षप्रमाणविषयः सिध्यति-इत्यादि ।

नास्तिकः-शरीर को ही हम इसका विषय कहते हैं । जैसे 'मैं पतला हूँ' 'मैं स्थूल हूँ' 'मैं गौरवर्ण का हूँ' ये सभी प्रतीतियाँ शरीर को ही विषय करती हैं, अतः इन प्रतीतियों में आत्मा का सामानाधिकरण्य शारीरिक पतलेपन आदि के साथ ही प्रतीत होने से शरीर ही आत्मा हुआ ।

आत्मवादीः-स्थूलत्वादि बुद्धियों के साथ जैसे अहंकार की सामानाधिकरणता प्रतीत होती है वैसे सुखादि बुद्धियों की सामानाधिकरणता भी प्रतीत होती है-'मैं सुखी हूँ' 'मैं दुखी हूँ' इत्यादि, तो सुख-दुःखादि देहधर्म न होने से अहंकारप्रतीति में देहविषयता नहीं घट सकती । जो आप लोग ऐसा कहते हैं कि-'मैं गौरवर्ण का हूँ' ऐसी देहधर्म सामानाधिकरणतया अहंकारप्रतीति के दर्शन से अहंकार बुद्धि का विषय देह निश्चित होता है-यहाँ भी सोचिये कि देहभिन्न वस्तु में जो गौरादिवर्ण है वहाँ तो अहंकारविषयता नहीं देखी जाती तो देहादिगत गौरादिवर्ण को भी अहंकार प्रतीति के विषय रूप में स्थापित करना अयुक्त है । जैसा कि न्यायवार्तिककार ने कहा है कि-इस वृत्ता को 'जो यह मेरा गौर रूप है वही मैं हूँ' ऐसी बुद्धि नहीं होती है, केवल मनुष्य प्रत्यक्ष का लोप करके ही उक्त रीति से निर्देश किया जाता है । [अर्थात् 'गौरदेह वाला मैं हूँ' ऐसा न कह कर 'मैं गौर हूँ' इतना संक्षिप्त निर्देश ही किया जाता है] ।

इस चर्चा का तात्पर्य यह है कि शरीर में जो अहंबुद्धि होती है वह उपचार से होती है, तात्त्विकरूप से नहीं । जैसे देहभिन्न अतिनिकट रहने वाली 'कोई व्यक्ति हो और अपना प्रयोजन भी उससे सिद्ध होता हो तो वहाँ ऐसी गौण=औपचारिक प्रतीति होती है 'जो यह है वही मैं हूँ'-तो इसी प्रकार देह भी अतिनिकटवर्त्ती एव स्वप्रयोजन साधक होने से उसमें भी 'यह देह ही मैं हूँ' इत्यादि औपचारिक बुद्धि होती है । निकटवर्त्ती किसी अन्य व्यक्ति में 'यह मैं ही हूँ' ऐसी प्रतीति होती है यह तो दोनों को मान्य है-तो जो आत्मरूप नहीं है तथा 'अयं=यह' इस प्रकार प्रतीति का विषय है ऐसी अन्य व्यक्ति में 'मैं' इस प्रकार की प्रतीति जिस निमित्त से होती है, देह में भी उसी निमित्त से अहंकार बुद्धि होती है । आत्मा के विषय में जो अहंकारबुद्धि होती है उसको औपचारिक नहीं कह सकते क्योंकि 'मैं' इस प्रकार जो आत्मबुद्धि होती है उसमें 'अयम्=यह' इस प्रकार की बुद्धि का मिथण प्रतिभासित नहीं होता । अतः यह सिद्ध हुआ कि बोधकर्त्ता देहादि से भिन्न है ।

[आत्मा और देह में समत्व की समान प्रतीति-नास्तिक]

प्रश्नः-आत्मा के बारे में 'अयम्=यह' इस प्रकार प्रतिभास नहीं होता ऐसा क्यों कहते हैं ?

तदव्यसंगतम्—

यतो भवतु जैमिनीयानां 'सत्संप्रयोगे पुरुषस्येन्द्रियाणां बुद्धिजन्य प्रत्यक्षम्' [जैमि० अ० १-१-४] इतिलक्षणलक्षितेन्द्रियप्रत्यक्षवादिनाम् 'अहम्' इत्यवभासप्रत्यक्षस्यानिन्द्रियत्वत्वेनाप्राप्त्य-
स्तवदोषो, नास्माकं जिनमतानुसारिणाम् । न ह्यस्माकमिन्द्रियसमेव प्रत्यक्षं किन्तु यद् यत्र विशदं

उत्तरः—इसलिये कि 'मेरा यह शरीर' इस प्रकार शरीर में 'यह' बुद्धि होती है किन्तु 'मेरा यह आत्मा' ऐसी बुद्धि नहीं होती । अतः बोधकर्त्ता देह से भिन्न है ।

प्रश्नः—क्या 'मेरा यह आत्मा' ऐसी बुद्धि नहीं होती ?

उत्तरः—हम कहते हैं नहीं होती ।

प्रश्न—तो क्यों ऐसा कहा जाता है 'यह मेरा आत्मा' ?

उत्तरः—वह तो केवल अर्थशून्य (वासना जनित) शब्दोच्चार मात्र है, प्रतीति उस प्रकार की नहीं होती ।

'अहं' प्रतीति में सर्व लोग साक्षि होने से उसका निषेध नहीं होता—यहाँ से आरम्भ कर नास्तिक ने आत्मवादी की ओर से आत्मा की सिद्धि करवायी, अब यहाँ आकर वह कहता है कि जैसे 'मेरा यह आत्मा' इस स्थल में आत्मवादी प्रतीति नहीं किन्तु शब्दोच्चार मात्र मानते हैं, तो 'मेरा यह शरीर' इस स्थल में भी 'मेरा' ऐसी बुद्धि का उपलम्भ नहीं होता केवल शब्दोच्चार मात्र होता है—ऐसा कहने वाले का मुँह कैसे बन्द किया जा सकता है । यदि यह पूछा जाय कि—'मैं सुखी हूँ' ऐसी प्रतीति होती है, तो क्या आप शरीर में सुखादि का योग मानते हैं ?—तो उत्तर यह है कि हम शरीर में सुखादि का योग नहीं मानते हैं, अत एव 'मैं सुखी हूँ' इस बुद्धि को मिथ्या (भ्रम) मानते हैं, सुखादि शरीरविषयक बुद्धि का विषय नहीं हो सकता ।

इतनी चर्चा से यह सिद्ध होता है कि—बोधकर्त्ता के रूप में आत्मा का कोई प्रतिभास दृष्ट नहीं है, यदि बोधकर्त्ता के रूप में किसी का प्रतिभास होता है तो वहाँ शरीर ही बोधकर्त्ता के रूप में भासित होता है, अतः देह से अन्य कोई भी अहमाकार प्रतीति का विषय नहीं है । उपरात्, सुख-दुखादि का योग जैसे शरीर में नहीं है वैसे बुद्धि का भी शरीर के साथ योग न होने से बोधकर्त्ता के रूप में यद्यपि देह का प्रतिभास होता है किन्तु वह भी मिथ्या ही है । तात्पर्य, देह में बोधकर्त्तृत्व मिथ्याप्रतीति का ही विषय है, यही प्रमाणसिद्ध है । निष्कर्ष—चैतन्य यदि देहधर्म नहीं माने तो और कोई ज्ञाता प्रत्यक्ष-प्रमाण के विषय रूप में सिद्ध नहीं है ।

[प्रत्यक्ष केवल इन्द्रिय जन्य ही नहीं होता—जैन मत]

'यव्यप्राहुः शस्त्ययमवभासः'... इत्यादि से पूर्वपक्षी ने जो पूर्वपक्ष अद्यावधि स्थापित किया उसके खिलाफ व्याख्याकार कहते हैं कि—यह सब असबद्ध है । क्योंकि 'सत्संप्रयोगे' ... अर्थात् 'पुरुष की इन्द्रियो के साथ सद् वस्तु का सनिकर्ष होने पर जन्म लेने वाली बुद्धि प्रत्यक्ष है' इस प्रकार के लक्षण से लक्षित ही इन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष को मानने वाले जैमिनीमतानुयायी भीमासको के मत में अहमाकार प्रतीति में प्रत्यक्षत्व की अनुपपत्ति का दोष लग सकता है, क्योंकि सत्संप्रयोगे . यह हमारा जैन-

ज्ञानमिन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तं तत् तत्र प्रत्यक्षमित्यभ्युपगमात्, 'तविन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तं' [तत्त्वार्थ० १-१४] इति वाचकमुख्यवचनम् । तेन यथा प्रत्यक्षविषयत्वेन घटादेः प्रत्यक्षता तथाऽऽत्मनोऽपि स्वसंवेदनाध्यक्षतायां को विरोधः ? अत एव यदुच्यते- 'घटादेर्निष्प्रज्ञानप्राप्तात्वेन प्रत्यक्षता व्यवस्थाप्यते, आत्मनस्त्वपरोक्षत्वेन प्रतिभासनात् प्रत्यक्षत्वम् तच्च केवलस्य घटादिप्रतीत्यन्तर्गतस्य बाऽपरसाधनं प्राक् प्रतिपादितमित्यत्र अपरसाधनमिति कोऽर्थः ? किं चिद्रूपस्य सत्ता, आहोस्त्वत् स्वप्रतीतो व्यापारः ? इति पक्षद्वयमुत्थाप्य प्रथमपक्षे चिद्रूपस्य सत्तैवात्मप्रकाशनं यदुच्यते तदा दृष्टान्तो वक्तव्यः'-इति तन्निरस्तम्, अध्यक्षप्रतीतेऽर्थे दृष्टान्तान्वेषणस्यायुक्तत्वात् ।

अथ विवादागोचरेऽध्यक्षप्रतीतेऽपि दृष्टान्तान्वेषणं लोके सुप्रसिद्धमिति सोऽत्रापि वक्तव्यस्तदाऽस्त्येव प्रदीपादिलक्षणो दृष्टान्तोऽपि ज्ञानस्य प्रकाशं प्रति सजातीयपरानपेक्षणे साध्ये । तथाहि-यथा प्रदीपाद्यालोको न स्वप्रतिपत्ताबालोकान्तरमपेक्षते तथा ज्ञानमपि स्वप्रतिपत्तो न समानजातीयज्ञानापेक्षम् । एतावन्मात्रेणाऽऽलोकस्य दृष्टान्तत्वं न पुनस्तस्यापि ज्ञानत्वमासाद्यते येन 'इन्द्रियाऽप्राप्तात्वाच्चक्षुष्मतामिवाग्राह्यतामपि तन्प्रतीतिप्रसंगः' इति प्रेर्यते । न हि दृष्टान्ते साध्यधर्मि-धर्माः सर्व-ऽप्यासञ्जयितुं युक्ताः, अन्यथा घटेऽपि शब्दधर्माः शब्दत्वादयः प्रसज्येरन्ति तस्यापि श्रोत्रप्राप्तात्त्व-प्रसंगः । न च साधर्म्यदृष्टान्तमन्तरेण प्रमाणप्रतीतस्याप्यर्थस्याऽप्रसिद्धिरिति शक्यं वक्तुम्, अन्यथा जीवच्छरीरस्यापि सात्मकत्वे साध्ये तोद्वन्तस्त्र (? तद्वत् तत्प्र) सिद्धदृष्टान्तस्याभावात् प्राणादिम-त्वादेस्तत्सिद्धिर्न स्यात् ।

मत्तानुयायीवो का नहीं, भीमासको का सूत्र है । हमारे श्री जैनमत में प्रत्यक्ष केवल इन्द्रियजनित ही नहीं होता, किंतु इन्द्रिय या अनिन्द्रिय (अन्तःकरण) के निमित्त से जो ज्ञान जिस विषय का स्पष्ट प्राहक होता है वह उस विषय का प्रत्यक्ष कहा जाता है । वाचकवर्य श्री उमास्वातिकृत तत्त्वार्थसूत्र में भी 'तद् इन्द्रियानिन्द्रियनिमित्तम्' इस सूत्र से प्रत्यक्ष ज्ञान को इन्द्रिय-अनिन्द्रियजन्य दिखाया गया है । इसलिये, प्रत्यक्ष का विषय होने से घटादि में जैसे प्रत्यक्षता होती है वैसे आत्मा भी स्वसंवेदनात्मक प्रत्यक्ष का विषय है तो उस में प्रत्यक्षता मानने में क्या विरोध है ? विरोध न होने से ही आपका वह पूर्व प्रतिपादन विध्वस्त हो जाता है जो इस प्रकार था- "घटादि अपने से भिन्न ज्ञान का विषय होने से उसमें प्रत्यक्षता मानी जाती है और आत्मा में अपरोक्षरूप से प्रतिभास के कारण प्रत्यक्षता दिखायी जाती है और वह अहमाकार प्रत्यक्ष रूप आत्मप्रकाशन केवल यानी बाह्यविषय से असकीर्ण भी होता है और बाह्यविषय घटादि की प्रतीति से सकीर्ण भी होता है, किन्तु उसमें स्वभिन्न इन्द्रियादि कोई साधनभूत न होने से वह अपरसाधन कहा जाता है (ऐसा जो आत्मप्रत्यक्षवादी का कहना है) उस पर प्रश्न है कि अपर साधन शब्द का क्या अर्थ है ? चित्स्वरूप आत्मा की सत्ता या अपनी ही प्रतीति में सक्रियता ? इस प्रकार पक्षद्वय का उत्थान करके (कहा था कि) पहले पक्ष में यदि चित्स्वरूप की सत्ता को ही आत्मप्रकाशन कहते हो तब यहाँ कोई दृष्टान्त दिखाना चाहिये"-इत्यादि यह सब प्रतिपादन विध्वस्त हो जाता है । कारण, प्रत्यक्षसिद्ध यानी अनुभवसिद्ध वस्तु के लिये दृष्टान्त की खोज अनावश्यक है, अयुक्त है ।

[आत्मा की स्वप्रकाशता में प्रदीपदृष्टान्त की यथार्थता]

यदि कहे कि-जहाँ प्रत्यक्षप्रतीति के होने पर भी विषय विवादास्पद बन जाय वहाँ दृष्टान्त की खोज की जाती है यह सर्वजनप्रसिद्ध तथ्य होने से, आत्मा की स्वप्रकाशता में दृष्टान्त कहना

अथ साधर्म्यदृष्टान्ताभावेऽपि दृष्टवैधर्म्यदृष्टान्तस्य घटादेः सद्भावात् केवलव्यतिरेकबलात् अतिसिद्धिस्तर्हि यत्र स्वप्रकाशकत्वं नास्ति तत्रार्थप्रकाशकत्वमपि नास्ति, यथा घटादाविति व्यतिरेकदृष्टान्तसद्भावार्थप्रकाशकत्वलक्षणाद्धेतोः स्वप्रकाशकत्वं विज्ञानस्य किमिति न सिद्धिमासा-
यति ? यत्तुक्तम्-‘कस्यचिदर्थस्य काचित् सामग्री, तेन प्रकाशः प्रकाशान्तरनिरपेक्ष एव स्वप्राहिणि ज्ञाने प्रतिभाति’-तद् युक्तमेव, यथा हि स्वसामग्रीत उपजायमानाः प्रदीपालोकादयो न समानजाती-
यमालोकान्तरं स्वप्राहिणि ज्ञाने प्रतिभासमाना अपेक्षन्ते तथा स्वसामग्रीत उपजायमानं विज्ञानं
वार्थप्रकाशस्वभावं स्वप्रतिपत्तौ न ज्ञानान्तरमपेक्षते, प्रतिनियतत्वात् स्वकारणायत्तजन्मनां भावशक्ती-
नाम् । यत्तु प्रदीपालोकादिकं सजातीयालोकान्तरनिरपेक्षमपि स्वप्रतिपत्तौ ज्ञानमपेक्षते तत् तस्याऽज्ञान-
रूपत्वात् ज्ञानस्य च दृष्टिपर्ययस्वभावत्वाद् युक्तियुक्तमिति ‘नैकत्र दृष्टः स्वभावोऽन्यत्राऽऽस्तञ्जयितुं
युक्तः’ इति पूर्वपक्षवचो निःसारतया व्यवस्थितम् ।

पक्षेण-तो आत्मवादी कहता है कि ज्ञान के अपने प्रकाश में, ‘सजातीय अपरज्ञान की अपेक्षा का
धभाव’ इस साध्य की सिद्धि के लिये दीपकादि स्वरूप दृष्टान्त दूर नहीं है । जैसे देखिये-प्रदीप का
आलोक जैसे अपने जोष में अन्य प्रकाश की अपेक्षा नहीं करता तथैव ज्ञान भी अपने प्रकाश में सजातीय
अनुव्यवसायादि ज्ञान की अपेक्षा नहीं करता । प्रदीप का दृष्टान्त केवल इतने ही अंश में समझना
चाहिये, किन्तु दृष्टान्त का ऐसा तात्पर्य नहीं लगाना है कि ‘प्रदीप अन्यालोक से निरपेक्ष हो कर स्वयं
अपना प्रकाश यानी ज्ञान कर लेता है’ क्योंकि ऐसा तात्पर्य है ही नहीं, प्रदीप में ज्ञानत्व का आपादन
इष्ट ही नहीं है, अत एव यह जो आपने कहा था-प्रदीप इन्द्रिय से अग्राह्य होने से स्वप्रकाश नहीं कहा
जाता, यदि प्रदीप को इन्द्रिय से अग्राह्य मान कर स्वप्रकाश कहेगे तो नेत्र वाले पुरुष की तरह अन्य
को भी उस की प्रतीति हाने लगेगी-इत्यादि, यह सब अस्थान प्रलाप है चूँकि हम प्रदीप को इन्द्रिया-
ग्राह्य कहते ही नहीं । तथा, दृष्टान्त में साध्यधर्मी के सभी धर्मों का आपादन करना उचित नहीं है ।
[ज्ञान की स्वप्रकाशता के लिये प्रदीप को दृष्टान्त करने में, ज्ञानधर्म ज्ञानत्व का दृष्टान्तभूत दीपक में
आपादन नहीं हो सकता] बरना, शब्द की अनित्यता सिद्ध करने में, वटरूप दृष्टान्त में शब्दगत
शब्दत्वादि धर्मों के आपादन का प्रसंग अवसरप्राप्त होने से बट भी श्रोतेन्द्रिय का विषय बन जायेगा ।
यह भी नहीं कह सकते कि-“जहाँ तक साधर्म्य दृष्टान्त (जैसे कि धूम से पर्वत में अग्नि को सिद्ध
करने में पाकशाला) न उपलब्ध हो वहाँ तक किसी भी अर्थ की सिद्धि नहीं हो सकती चाहे वह अर्थ
प्रमाण से प्रतीत भी क्यों न हो ? ”-ऐसा इसलिये नहीं कह सकते कि-जिन्हे शरीर में भी प्राणादिमत्ता
के हेतु से आत्मा की सिद्धि नहीं हो सकेगी क्योंकि आत्मसहितत्व रूप साध्य अन्यत्र कहीं भी प्रसिद्ध
नहीं होने से किसी भी प्रसिद्ध दृष्टान्त का यहाँ सद्भाव नहीं है ।

[वैधर्म्यदृष्टान्त से ज्ञान में स्वप्रकाशत्वसिद्धि]

यदि ऐसा कहे-सात्मकत्व की सिद्धि के लिये कोई अन्यथी यानी साधर्म्यवाला दृष्टान्त न होने
पर भी व्यतिरेकी यानी वैधर्म्यवाला दृष्टान्त घटादि इस प्रकार हो सकता है कि जहाँ सात्मकत्व नहीं
है वहाँ प्राणादिमत्त्व भी नहीं होता जैसे कि घटादि, इस प्रकार केवल व्यतिरेकव्याप्ति के बल से भी
जिन्हे शरीर में सात्मकत्व सिद्ध हो सकता है तो प्रस्तुत में भी ज्ञान में स्वप्रकाशत्व सिद्धि के लिये हम
ऐसा कहेगे कि जहाँ स्वप्रकाशत्व नहीं होता वहाँ अर्थप्रकाशकत्व भी नहीं होता जैसे घटादि । तो इस

अधालोकस्य तदन्तरनिरपेक्षा प्रतिपत्तिरूपलब्धेति न तद्दृष्टान्तबलाद् ज्ञानस्यापि ज्ञानान्तर-
निरपेक्षा प्रतीतिः, अदृष्टत्वात्, स्वात्मनि क्रियाविरोधाच्च । नन्वेवमुपलभ्यमानेऽपि वस्तुनि यद्यदृष्टत्वं
विरोधश्चोच्येत तदा स्वात्मवद् घटादेरपि बाह्यस्य न ग्राहकं ज्ञानम्, अदृष्टत्वात् जडस्य प्रकाश-
योगाच्चेत्यपि वदतः सौगतस्य न वक्त्रवक्त्रता समुपजायते ।-

तथाहि-असावप्येवं वस्तुं समर्थं, जडं वस्तु न स्वतः प्रकाशते, विज्ञानवत् जडत्वहानि-
प्रसंगात् । नापि परतः प्रकाशमानम्, नील-सुखादिव्यतिरिक्तस्य विज्ञानस्याऽसंवेदनेनाऽऽत्त्वात् ।

अथ 'नीलस्य प्रकाशः' इति प्रकाशमाननीलादिव्यतिरिक्तस्तत्प्रकाशः, अन्यथा भेदेनाऽस्याऽप्रति-
पत्तौ संवेदनस्य तत्प्रतिभासो न स्यात् । ननु न नीलतद्भेदनयोः पृथग्वचासः प्रत्यक्षसंभवो, प्रकाशवि-
विकृतस्य नीलादेरनुभवात् तद्विवेकेन च बोधस्याऽप्रतिभासनात् । न चाऽध्यक्षतो विवेकेनाऽप्रतीय-
मानयोर्नील-तत्संविदोर्भेदो युक्तः, विवेकादर्शनस्य भेदविपर्ययाश्रयत्वात्, नील-तत्स्वरूपवत् । अथापि

व्यतिरेकी दृष्टान्त के बल से अर्थप्रकाशकत्व को हेतु कर के विज्ञान में स्वप्रकाशकत्व की सिद्धि क्यों
नहीं हो सकेगी ?

यह जो आपने कहा था भिन्न भिन्न अर्थ की सामग्री भिन्न भिन्न प्रकार की होती है, किसी की
कुछ तो किसी की कुछ, अतः प्रकाशात्मक वस्तु अन्य प्रकाश के अभाव में भी अपने भासक ज्ञान का
विषय होता है, इत्यादि.....वह तो ठीक ही है । हम भी यही कहते हैं कि जैसे प्रदीप-आलोक आदि
अपनी सामग्री से उत्पन्न होते हुए स्वविषयकज्ञान में दूसरे सजातीय आलोक-दीपक आदि की अपेक्षा
किये बिना ही प्रतिभासित होते हैं, उसी प्रकार अपनी सामग्री से उत्पन्न होने वाला विज्ञान भी अपने
आप ही अपने को प्रकाशित करने के स्वभाववाला होने से स्वविषयक ज्ञान में अन्य ज्ञान की अपेक्षा
नहीं करता । इतना अन्तर यहाँ जरूर है कि प्रदीप-आलोकवि अपने प्रकाशन में सजातीय अन्य
आलोक निरपेक्ष होने पर भी स्वविषयक प्रकाशन में ज्ञान की अपेक्षा करते हैं, और ज्ञान अपने प्रका-
शन में अन्य ज्ञान की अपेक्षा नहीं करता, किन्तु ऐसा इसलिये है कि प्रदीपादि स्वयं जडात्मक है और
ज्ञान अजात्मक न होकर चैतन्यस्वरूप है, इस लिये उतना अंतर होना सयुक्तिक है । तात्पर्य यह है-
पूर्वपक्षी ने जो ऐसा कहा था कि "प्रदीप में सजातीयालोक निरपेक्षता स्वभाव दृष्ट होने पर भी ज्ञान
में सजातीय ज्ञान निरपेक्षता स्वभाव का प्रतिपादन युक्त नहीं है"-इत्यादि, यह पूर्वपक्षी का वचन
सारहीन सिद्ध होता है ।

[स्वप्रकाशना में अदृष्टता और विरोध की बात अनुचिन्]

यदि यह कहा जाय कि-"आलोक का ज्ञान सजातीय अन्य आलोक निरपेक्ष होता है इस
दृष्टान्त के बल से ज्ञान प्रतीति भी सजातीय अन्य ज्ञान निरपेक्ष होती है यह मानना ठीक नहीं क्योंकि
किसी भी वस्तु का ज्ञान स्वतः होता हुआ नहीं देखा गया, तदुपरांत किसी भी वस्तु में स्वविषयक
यानी अपने को ही लागू पड़े ऐसी क्रिया नहीं होती जैसे कि कुठार से काष्ठानि की छेदन क्रिया देखी
गयी है किन्तु कुठार अपना ही छेदन करे यह नहीं देखा गया"- तो यह अनुचित है क्योंकि जिस पदार्थ
का स्पष्ट उपलम्भ होता है, उसमें ऐसा कही नहीं देखा गया और विरोध भी है ऐसा कहते रहेंगे तो,
ज्ञान जैसे आप के मत में स्व का प्रकाशक नहीं है वैसे ही "हमारे (बौद्ध) मत में ज्ञान बाह्य घटादि
विषय का भी प्रकाशक नहीं है" ऐसा कहने में बौद्ध का मुँह कभी भी टेढ़ा नहीं हो सकेगा, क्योंकि

कल्पना नील-तत्संविदोऽभेदमुल्लिखति-‘नीलस्यानुभवः’ इति । ननु अनेदोऽपि भेदोत्प्लेखो दृष्टो यथा शिलापुत्रकस्थं वपुः ‘नीलस्य वा स्वरूपम्’ इति । अथ तत्र प्रत्यक्षाख्योऽभेदो बाधक इति न भेदोत्प्लेखः सत्यः, स तर्हि नीलसंविदोरपि प्रत्यक्षाख्योऽभेदोऽस्तीति न भेदकल्पना सत्या । तदेवं नीलादिकं सुखादिकं च स्वप्रकाशवपुः प्रतिभातीति स्थितम्, तद्व्यतिरिक्तस्य प्रकाशस्याऽप्रतिभास-नेनाऽभावात् ।

अवतु बां व्यतिरिक्तो बोधस्तंयामि न तद्वाह्या नीलादयो युक्ताः । तथाहि-तुल्यकालो वा बोधस्तेषां प्रकाशकः, भिन्नकालो वा ? तुल्यकालोऽपि परोक्षः, स्वसंविदितो वा ? न तावत् परोक्षः,

एक तो ज्ञानाग्न्य घटादि मे अन्त्य वस्तु की प्रकाशता छटिगोचर नहीं है और दूसरे, घटादि जड़ है अतः उसके साथ प्रकाश का कोई सम्बन्ध नहीं बैठ सकता । [अब व्याख्याकार बौद्ध के मुँह से इस विषय का कि घटादि प्रकाशमान होने से जड़ नहीं किन्तु विज्ञानमय है-समर्थन प्रस्तुत करते हैं]

[नीलादि स्वप्रकाश विज्ञानमय है-बौद्धमत]

बौद्धवादी भी ऐसा कह सकता है-जड़ वस्तु स्वयं प्रकाशित नहीं होती, जैसे विज्ञान स्वयं प्रकाशित होता है वैसे जड़ वस्तु स्वयं प्रकाशित रहेगी तो उसे कोई जड़ नहीं कहेंगे । दूसरे की सहायता से भी जड़ वस्तु प्रकाशित नहीं हो सकती क्योंकि नीलपदार्थ अथवा सुखादि से अभिलितरूप में विज्ञान का संवेदन कभी नहीं होता है, अत एव नीलादि यदि वस्तुभूत माने तो वे विज्ञान से भिन्न नहीं हैं, अतः विज्ञानभिन्न नील-सुखादि पदार्थ असत् है ।

बाह्यार्थवादी:-‘नील का प्रकाश (=ज्ञान)’ इस प्रकार भासमान नीलादि से भिन्नरूप में ही नीलादि का प्रकाश अनुभवाच्छ है । यदि प्रकाशमय ज्ञान से नीलादि को भिन्नरूप में नहीं स्वीकारेंगे तो संवेदन का, ‘नील का प्रकाश’ इस तरह नीलादिभिन्नरूप में प्रतिभास ही नहीं होगा ।

बौद्ध.-नील और नीलसंवेदन का पृथग् पृथग् प्रतिभास सम्भवित ही नहीं है, क्योंकि प्रकाश से भिन्नरूप में नीलादि का अनुभव नहीं होता और नीलादि से भिन्नरूप में प्रकाश का भी अनुभव नहीं होता । कहीं भी प्रत्यक्ष से नील और नीलसंवेदन के भेद की प्रतीति नहीं होती, अतः उन दोनों का भेद युक्त नहीं है । कारण, ‘भेददर्शन का न होना’ यह भेदविरोधी यानी अभेद पर अवलम्बित है, जैसे कि नील और नील के स्वरूप का अभेद है तभी तो उन दोनों की भेदप्रतीति नहीं होती ।

बाह्यवादी:-‘नील का अनुभव’ इस प्रकार की कल्पना नील और उसके अनुभव के भेद का स्पष्ट उल्लेख करती है उस का क्या ?

बौद्ध:-भेद का उल्लेख तो अभेद रहने पर भी जगह जगह देखा जाता है जैसे कि ‘शिला-पुत्रक का शरीर,’ (वाटने के पत्थर को शिलापुत्रक कहते हैं) अथवा ‘नील का स्वरूप’ । यहाँ शिला-पुत्रक और उसके शरीर के बीच तथा नील और उसके स्वरूप के बीच वास्तव भेद नहीं है ।

बाह्यवादी:-‘शिलापुत्रक का देह’ इत्यादि में तो प्रत्यक्षसिद्ध अभेद ही भेद का वाचक होने से यहाँ भेद का जो उल्लेख होता है वह सत्य नहीं है ।

बौद्ध:-तो फिर नील और संवेदन का भी अभेद प्रत्यक्ष से सिद्ध है, अतः यहाँ भी भेदोत्प्लेखी कल्पना सत्य नहीं है । जो भी प्रत्यक्ष संवेदन होता है वह नीलादिभिलितरूप से ही होता है अतः

यतः 'अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्थदृष्टिः प्रसिध्यति' [] इत्यादिना स्वसंविदितत्वं ज्ञानस्य प्रसाधयन्तः एतत्पक्षं निराकरिष्यामः । नापि ज्ञानान्तरवेद्यः, धनवस्थाविवृणस्यात्र पक्षे प्रवेशं विध्यमाणत्वात् । स्वसंवेदनपक्षे तु यथाऽन्तर्निर्लीनो बोधः स्वसंविदितः, प्रतिभाति तथा तत्काले स्वतन्त्रयोः प्रतिभासनात् सव्येतरगोविषाणयोरिव न वेद्य-वेदकभावः । समानकालस्यापि बोधस्य नीलं प्रति ग्राहकत्वे नीलस्यापि तं प्रति ग्राहकताप्रसंगः ।

'समानकालप्रतिभासाऽविशेषेऽपि बुद्धिर्नीलादीनां ग्रहणमुपरचयतीति ग्राहिका, नीलादयस्तु ग्राह्याः'—नैतदपि युक्तम्, यतो नील-बोधव्यतिरिक्ता न ग्रहणक्रिया प्रतिभाति । तथाहि-बोध-सुखास्पदोभूतो हृदि, बहिः स्फुटमुद्भासमानतनुश्च नीलादिराभाति न त्वपरा ग्रहणक्रिया प्रतिभास-विषयः । तदनवभासे च न तथा व्याप्यमानतया नीलादेः कर्मता युक्ता । भवतु वा नील-बोधव्यतिरिक्ता क्रिया, तथापि किं तस्या अपि स्वतः प्रतीतिः, यद्वाज्यतः ? तत्र यदि स्वतोऽग्रहणक्रिया प्रतिभाति तथा सति बोधः, नीलम्, ग्रहणक्रिया चेति त्रय स्वरूपनिर्गमनमेककालं प्रतिभातीति न कर्तुं-कर्म-क्रियाव्यवहृतिः । अथाज्यतो ग्रहणक्रिया प्रतिभाति । ननु तत्राप्यपरा ग्रहणक्रियोपेया, ग्रन्थया तस्या ग्राह्यताऽसिद्धेः पुनस्तत्राप्यपरा कर्मतानिबन्धनं क्रियोपेयेत्यनवस्था । तत्र ग्रहणक्रियाऽपराऽस्ति, तत्स्वरूपानवभासनात् । ततश्चान्तःसंवेदनम् बहिर्नीलादिकं च स्वप्रकाशमेवेति ।

नीलादि और संवेदन का अभेद प्रत्यक्षसिद्ध ही है । इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि नीलादि और सुखादि संवेदनाभिन्न होने से स्वप्रकाशात्मक ही भासित होते हैं, क्योंकि नीलादि सुखादि से भिन्नरूप से भासित नहीं होता अतः संवेदनभिन्न नीलादि की सत्ता नहीं है ।

[भेदपक्ष में नीलादि में ग्राह्यत्व की अनुपपत्ति]

अथवा, नीलादि से संवेदन का भेद मान लिया जाय तो भी नीलादि में विज्ञानग्राह्यता संगत नहीं है । जैसे देखिये—विज्ञानग्राह्यता मानने पर दो प्रश्न उठते हैं (?) समानकालीन विज्ञान नीलादि का प्रकाशक है या (२) भिन्नकालीन ? पहले विकल्प के ऊपर भी दो प्रश्न हैं—(A) समानकालीन विज्ञान परोक्ष है या (B) स्वयंप्रकाशी है ? (A) परोक्ष विज्ञान वाला विकल्प ठीक नहीं है क्योंकि आगे चलकर "परोक्ष विज्ञान स्वतः प्रत्यक्ष न होने पर उससे अर्थ के प्रकाश की सिद्धि शक्य नहीं है" इत्यादि प्रस्ताव से जब ज्ञान का स्वतः प्रकाशत्व सिद्ध किया जायेगा तब विज्ञानपरोक्षता का निराकरण किया जाने वाला है । विज्ञान को परोक्ष भी न माने और स्वयंसंविदित भी न माने किन्तु अन्य ज्ञान से वेद्य यानी अन्य ज्ञान से उसका प्रत्यक्ष मानेंगे तो वह भी अशक्य है क्योंकि इस पक्ष में अनवस्थादि दोषों का सपात दिखाया जाने वाला है । (B) यदि विज्ञान को स्वयंसंविदित मानेंगे तो नीलादि और विज्ञान का वेद्य-वेदक भाव ही नहीं घटेगा, क्योंकि जैसे अन्तर्मुखरूप से स्वसंविदित ज्ञान का जिस काल में भास होता है, उसी तरह उसकाल में नीलादि भी स्वतः प्रकाशस्वरूप और बाह्य देश के सबन्धोरूप से भासित होते हैं—इस प्रकार जब दोनों प्रतिभास समानकालीन हुए ता समानकाल में उत्पन्न दायें-बायें गोविषाण से जैसे वेद्य-वेदक भाव नहीं होना उसी प्रकार समानकाल में भासमान नीलादि और विज्ञान में भी वेद्य वेदक भाव नहीं घट सकता । फिर भी यदि समानकालीन विज्ञान को भासमान नीलादि का ग्राहक कहेगे तो दूसरे वादी समानकालीन भासमान नीलादि को ही विज्ञान का ग्राहक कह सकेंगे—जो आपको अनिष्ट है—यह अतिप्रसंग होगा ।

“स्वसंवित्प्रमाणवादः साधयान् यदि तद्वास्तविकीनो बोधो नीलादेर्न बोधकः किन्तु स्व-प्रकाश एवासी, तथा सति ‘नीलमहं वेद्यं’ इति कर्म-कर्तृभावविनिवेशो प्रत्ययो न भवेत्, विषयस्य कर्म-कर्तृभावस्याऽभावात्” । ननु विषयमन्तरेणापि प्रत्ययो दृष्ट एव अथा श्रुतिकायां रजतावगमः । अथ बाधकोदयात् पुनर्भ्रान्तिरसी, नीलादौ तु कर्मतावेर्न बाधाऽस्तीति सत्यता । नन्वत्रापि बोध-नीलादेः स्वरूपाऽसंसक्तस्य द्वयस्य स्वातन्त्र्योपलभ्योऽस्ति बाधकः कर्म-कर्तृभावोऽस्ति । अथ किमस्या भ्रान्तेर्निबन्धनम् ? नहि भ्रान्तिरपि निर्बीजा भवति । ननु पूर्वभ्रान्तिरेवोत्तरकर्म-कर्तृभाव-वर्णनेर्निबन्धनम्, पूर्वभ्रान्तिकर्मतादेरपि अपरा पूर्वभ्रान्तिरित्यनादिभ्रान्तिपरम्परा, कर्मतादिर्न तत्त्वम् ।

[ग्रहणक्रिया असिद्ध होने से नीलादि में कर्मता अवधित]

यदि यह कहा जाय-नीलादि और विज्ञान का प्रतिभास तुल्यकालीन होने पर भी विज्ञान से ही नीलादि की ग्रहणक्रिया का उपक्रम किया जाता है, अतः विज्ञान ही ग्राहक है, नीलादि ग्राह्य है । यह भी श्रुतिसंगत नहीं है । कारण, नील एवं विज्ञान से व्यतिरिक्त किसी ग्रहणक्रिया का कभी अनुभव नहीं होता । जैसे देखिये, भीतर में सुख के अधिष्ठान रूप में विज्ञान का और बाहर स्पष्टरूप से भासमानस्वरूप वाले नीलादि का अवभास होता है किन्तु ग्रहणक्रिया का प्रतिभास न तो भीतर होता है न बाह्य में । जब ग्रहणक्रिया का अवभास ही नहीं होता तो क्रिया से व्याप्यमानरूप में नीलादि की कर्मता भी अयुक्त है । किसी के ऊपर क्रिया का लागू होना-यही क्रिया की व्याप्यमानता है और जिसके ऊपर क्रिया व्याप्यमान हो वह उसका कर्म कहा जाता है । प्रस्तुत में ग्रहणक्रिया सिद्ध न होने से नीलादि को उसका कर्म यानी ग्राह्य नहीं मान सकते ।

[ग्रहणक्रिया के स्वीकार में बाधक]

नीलादि और विज्ञान से व्यतिरिक्त क्रिया का स्वीकार करने पर भी दो प्रश्न का समाधान नहीं है—(१) उसकी प्रतीति स्वतः होती है (२) या परतः ? (१) यदि ग्रहणक्रिया स्वतः प्रतिभासित होती है तो अब विज्ञान, नीलादि और क्रिया—तीनों का अपने अपने स्वरूप में अवस्थितरूप से एक ही काल में प्रतिभास होगा—तो कर्ता-कर्म और क्रिया इस रूप से किसी का भी व्यवहार कैसे होगा ? (२) यदि क्रिया की प्रतीति परतः मानते हैं—तो पर यानी अन्य ग्रहणक्रिया को मानना होगा, वरना, उस प्रथम क्रिया में परतः ग्राह्यता ही सिद्ध नहीं होगी । उपरांत, दूसरी क्रिया उसका ग्राहक हुई तो ग्राह्यक्रिया ग्राहकक्रिया का कर्म तभी बनेगी जब तीसरी ग्रहणक्रिया का स्वीकार करे, क्योंकि उसके बिना प्रथम-द्वितीय क्रिया में क्रमशः ग्राह्य-ग्राहकता नहीं हो सकेगी । इस प्रकार नयी नयी ग्रहणक्रिया की कल्पना का कही अन्त नहीं आयेगा । अतः विज्ञान और नील से व्यतिरिक्त कोई ग्रहणक्रिया है नहीं, क्योंकि उसका स्वरूप अवभासित नहीं होता । निष्कर्षः—अन्तर्मुखरूप से जो विज्ञान रूप सवेदन है और वहिर्मुखरूप से जो नीलादि है, दोनों स्वप्रकाश ही सिद्ध होते हैं । तात्पर्य, नीलादि जड़ नहीं किन्तु विज्ञानस्वरूप ही है ।

[कर्मकर्तृभावप्रतीति भ्रान्त है]

बाह्यबाधोः—यदि स्वसवेदनमात्र का प्रतिपादन अच्छा हो तब फलित यह होगा कि अन्तर्वर्त्ती विज्ञान वहिर्वृत्ति नीलादि का बोधक नहीं है किन्तु नीलादि स्वयं ही प्रकाशित होते हैं । इस स्थिति

अथवा 'नीलम्' इति प्रतीतिस्तावन्मात्राध्यवसायिनी पृथक्, 'अहम्' इत्यपि मतिरन्तराले-
खण्डहन्ती भिन्ना, 'वेधि' इत्यपि प्रतीतिरपरं तत्र परस्पराऽसंसक्तप्रतीतिमित्येव क्रमवत् प्रतिभाति
न कर्म-कर्तृभावः, तुल्यकालयोस्तस्याऽयोगात् भिन्नकालयोरप्यनवभासनाच्च कर्मताविगतिः कथञ्चित्
सम्भविनी ।

अथापि दर्शनात् प्राक् सन्नपि नीलात्मा न भाति तदुदये च भातीति कर्मता तस्य । नैतदपि
साधीयः, यतः प्राग् भावोऽर्थस्य न सिद्धः । दर्शनेन स्वकालावधेरर्थस्य ग्रहणाद् दर्शनकाले हि
नीलमाभाति न तु ततः प्राक्, तत् कथं पूर्वभावोऽर्थस्य सिध्येत्, तस्य दर्शनस्य पूर्वकाले विरहात् ?
न च तत्काले दर्शनं प्रागर्थसंज्ञिषि व्यनक्ति, सर्वदा तत्प्रतिभासप्रसंगात् । अथाऽन्येन दर्शनेन प्रागर्थः
प्रतीयते, ननु तद्दर्शनादपि प्राक् सद्भावोऽर्थस्यान्येनावसेय इत्यनवस्था । तस्मात् पूर्वस्य नीलावेदर्शन-
काले प्रतिभासनाच्च तत्पूर्वं सत्ता सिध्यति ।

में 'मैं नील को जानता हूँ' इस प्रकार की कर्म-कर्तृभाव से अभिनिविष्ट यानी गर्भित प्रतीति न हो-
सकेगी, कारण, कर्मकर्तृभाव किसी भी विषय का धर्म नहीं है ।

विज्ञानवादीः-नीलादि और विज्ञान मे कर्म-कर्तृभाव प्रतीत होता है इतने मात्र से कर्मकर्तृ-
भाव वास्तविक नहीं हो जाता क्योंकि विषय के बिना भी कितनी प्रतीतियाँ उत्पन्न हो जाती हैं जैसे
सीप में रजतबुद्धि रजत के बिना भी होती है ।

बाह्यवादी-वहाँ तो पीछे 'यह रजत नहीं है' इस प्रकार का बाधक ज्ञान होता है अतः सीप
में रजतबुद्धि भ्रान्तिस्वरूप है, किन्तु नीलादि में होने वाली कर्मत्वादि की बुद्धि तो सत्य ही है क्योंकि
उसके पीछे कोई बाधक ज्ञान होता नहीं है ।

विज्ञानवादीः-नीलादि और विज्ञान का, दोनों का अपना अपना स्वतन्त्र बोध एक दूसरे के
स्वरूप से अनुपरस्पर से होता है, यह स्वतन्त्रबोध ही कर्म-कर्तृभाव के उल्लेख का बाधक होगा,
क्योंकि कर्म-कर्तृभाव एक दूसरे पर अवलम्बित है ।

बाह्यवादीः-कोई भी भ्रान्ति बोधमूलक ही होती है तो यहाँ कर्मकर्तृभाव का उल्लेख यदि
भ्रान्त हो तो वहाँ कौन सा दोष भ्रमत्वापादक है ?

विज्ञानवादीः-भ्रम का मूल पूर्वभ्रम ही होता है तो यहाँ भी पूर्वकालीन कर्म-कर्तृभाव की
भ्रान्ति ही उत्तरकालीन कर्मकर्तृभाव की भ्रान्ति का कारण है । पूर्वकालीन भ्रान्ति मे कर्मतादि का
कारण उससे भी पूर्वकालीन भ्रान्ति है, इस प्रकार यह भ्रान्तिपरम्परा अनादि काल से चली आ रही
है । अतः कर्मता, कर्तृतादि वास्तव 'सत्त्व' नहीं है ।

[कर्मकर्तृभाव की प्रतीति भी अनुपपन्न]

कर्म-कर्तृभाव वास्तव न होने मे दूसरा भी विकल्प है-'नीलम्' इस प्रकार केवल नीलमात्र
की अवभासक एक अलग प्रतीति है । तथा, 'अहम्' इसप्रकार आन्तरिक उल्लेख को धारण करती हुई
एक अलग प्रतीति है । और 'वेधि' इस प्रकार ज्ञान की एक अलग प्रतीति है । परस्पर अभिलितरूप
में ये तीनों प्रतीति क्रमशः "मैं नील को जानता हूँ" इस प्रकार होती है, किन्तु कर्मकर्तृभाव तो कहीं
भी प्रतीत नहीं होता, क्योंकि उन तीन प्रतीतियों को समानकालीन भानने पर कर्म-कर्तृभाव नहीं

अयापि 'पूर्वदृष्टं पश्यासि' इति व्यक्तसाक्षात् प्रागर्थः सिध्यति, प्रागर्थसत्तां विना दृश्यमानस्य पूर्वदृष्टेर्नैकत्वगतेरयोगात् । केन पुनरेकत्वं तयोर्यम्यते ? किमिदानीन्तनदर्शनेन पूर्वदर्शनेन वा ? न तावत् पूर्वदर्शनेन, तत्र तत्कालावधेरेवार्थस्य प्रतिभासनात् । न हि तेन स्वप्रतिभासिनोऽर्थस्य वर्तमान-कालदर्शनव्याप्तिरवसीयते, तत्काले साम्प्रतिकदर्शनावेरभावत् । न चासत् प्रतिभाति, दर्शनस्य वितथ-त्वप्रसंगात् । नापीदानीन्तनदर्शनेन पूर्वदर्शनादिव्याप्तिर्नीलादेरवसीयते, तद्दर्शनकाले पूर्वदृष्टकालस्या-स्तमयात् । न चाऽस्तमितपूर्वदर्शनाविसंस्पर्शमवतरति प्रत्यक्षम्, वितथत्वप्रसंगादेव । तस्माद् अपा-स्ततःपूर्वदृष्टावियोगं सर्वं वस्तु दृशा गृह्यते । 'पूर्वदृष्टतां तु स्मृतिरल्लिखति' तदपास्तम्, दृष्टतोत्प्लेखा-भावात् । न च 'स एवायम्' इति प्रतीतिरेका, 'सः' इति स्मृतिरूपम्, 'अयम्' इति तु दृशः स्वरूपम्, तत्परोक्षाऽपरोक्षाकारत्वान्नैकत्वमात्रे प्रत्ययो, तत् कुतस्तत्त्वसिद्धिः ?

षट् सकता, कर्म-कर्तृभाव भिन्नकालीन वस्तु मे ही शक्य है । यदि तीनों को भिन्नकालीन माने तो भी तीनों का स्वतन्त्र प्रतिभास होता है, कर्म या कर्ता रूप से नहीं होता, अतः कर्मता आदि का किसी भी प्रकार उपलब्ध संभव नहीं है ।

यदि ऐसा कहा जाय-दर्शन (निर्विकल्पक ज्ञान) के पूर्वकाल में नीलादि की सत्ता होने पर भी उसका भान नहीं होता, और दर्शन का उदय होने पर ही उसका भान होता है, अतः नीलादि में दर्शननिरूपित कर्मता सिद्ध होती है ।-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि दर्शन से पूर्वकाल में अर्थसत्ता सिद्ध नहीं है । दर्शन से केवल अपने काल में विद्यमान ही अर्थ का ग्रहण होता है, अतः नीलादि का भान भी दर्शन के समान काल में ही होता है, उसके पूर्वकाल में नहीं होता, तो जब अर्थसत्ताप्राप्त कर्ण ही पूर्व काल में नहीं है तो अर्थ की पूर्वकालीन सत्ता कैसे सिद्ध होगी ? ऐसा नहीं है कि इस काल का दर्शन पूर्वकालीन अर्थ के सद्भाव को व्यक्त करे-यदि ऐसा होता तब तो एक ही अर्थ का प्रतिभास सतत ही उत्तरकालीन दर्शनों से होता ही रहेगा । यदि दूसरे पूर्वकालीन दर्शन से पूर्वकालीन अर्थ की प्रतीति मानेंगे तो पूर्वकालीन दर्शन के भी पूर्वकाल में अर्थ के सद्भाव का साधक अन्य दर्शन मानना पड़ेगा, इन प्रकार पूर्व पूर्व अर्थसत्ता का साधक पूर्व-पूर्व दर्शन मानते रहेंगे तो कहीं भी उसका अन्त न आयेगा । इस अनवस्था दोष के कारण यही मानना पड़ेगा कि हर कोई नीलादि अपने दर्शन काल में ही प्रतिभासित होते हैं । ऐसा मानेंगे तब तो दर्शन के पूर्वकाल में अर्थ की सिद्ध नहीं हो सकती ।

[विज्ञान के पूर्वकाल में अर्थसत्ता की असिद्धि]

बाह्यवादी - 'पूर्वदृष्ट को देखता हूँ' इस प्रकार के व्यवसाय (=दर्शन) से पूर्वकाल में अर्थ-सत्ता सिद्ध होती है, यदि पूर्वकाल में अर्थ न होता तो वर्तमान में दृश्यमान और पूर्वदृष्ट वस्तु के ऐक्य की प्रतीति का उदय न होता ।

विज्ञानवादी:-किस व्यवसाय से आप पूर्वदृष्ट और दृश्यमान के ऐक्य की बात करते हैं ? (१) वर्तमानकालीन दर्शन से या (२) पूर्वकालीन दर्शन से ? (२) पूर्वकालीन दर्शन से ऐक्य का भान शक्य नहीं है, क्योंकि पूर्वकालीनदर्शन में पूर्वकालावधिक अर्थ का ही प्रतिभास शक्य है । पूर्वकालीन-दर्शन से 'अपने में भासमान अर्थ वर्तमान काल तक रहने वाला है' इस प्रकार का अवगाहन शक्य नहीं है, क्योंकि पूर्वकाल में वर्तमानकालावगाहि दर्शन का ही अभाव है । यह भी नहीं कह सकते कि 'उत्तर-कालीन दर्शन यद्यपि पूर्वकाल में असत् है तो भी उसका प्रतिभास पूर्वकालीन दर्शन में होता है ।'

अथानुमानात् प्राग्भावोऽर्थस्य सिध्यति, प्राक् सत्तां विना पश्चाद्दर्शनाऽप्योगादिति । तदप्यसत्, यतः पश्चाद्दर्शनस्य प्राक्सत्तायाः सम्बन्धो न सिद्धः, प्राक् सत्तायाः कथंचिदप्यसिद्धेः । न चाऽसिद्धया सत्ताया व्याप्तं पश्चाद्दर्शनं सिध्यति, येन ततस्तत्सिद्धिः । अथ 'यदि प्रागर्थमन्तरेण दर्शनमुदयमासादयति तथा सति नियामकाभावात् सर्वत्र सर्वदा सर्वाकारं तद् भवेत्' । नायमपि दोषः, नियतवासना-प्रबोधेन संवेदननियमात् । तथाहि—स्वप्नावस्थायां वासनाबलाद्दर्शनस्य देशकालाकारनियमो दृष्ट इति जाग्रद्दृश्यामपि तत् एवासी युक्तः । अर्थस्य तु न सत्ता सिद्धा, नापि तद्भेदात् संवित्तिनियम इति, तन्न ततः संविद्विचित्र्यम् तस्मान्न कथंचिदपि नीलादेः प्राक् सत्तासिद्धिः ।

कारण, पूर्वकालीन दर्शन असद्विषयक हो जाने पर जूठा यानी अप्रमाण हो जायेगा । (१) तथा, वर्त्तमानकालीन दर्शन से, 'वर्त्तमाननीलादि पूर्वकालीन दर्शन के भी विषय थे' इस प्रकार की व्याप्ति का अवगाहन भी अशक्य है, क्योंकि वर्त्तमान दर्शन के काल में पूर्वदर्शनकाल तो समाप्त हो चुका है । प्रत्यक्षदर्शन, अस्त हो जाने वाले पूर्वदर्शनादि को विषय नहीं कर सकता । यदि विषय करेगा भी तो अस्त हो जाने से वर्त्तमान में अस्त बने हुए पूर्वदर्शन को विषय करने से वह भी असद्विषयक यानी अप्रमाण माना जायेगा । निष्कर्ष यह आया कि दृग् (=दर्शन) से सभी वस्तु का पूर्वकालीनदर्शनादिसंवध से विनिर्मुक्त रूप से ही ग्रहण होता है । इस से 'दर्शन नहीं तो स्मृति पूर्वदृष्टता का उल्लेख करती है' इस कथन का भी निराकरण हो जाना है, क्योंकि किसी भी ज्ञान से पूर्वोक्तरीति से पूर्वदृष्टता का उल्लेख होता नहीं है । प्रत्यभिज्ञा से भी पूर्वदृष्ट और दृश्यमान का ऐक्य भासित नहीं होता, क्योंकि 'यह वही है' ऐसी प्रत्यभिज्ञा वास्तव में एक प्रतीतिरूप नहीं किन्तु स्मृति और दर्शन का मिश्रण है । "वह" इस प्रकार की प्रतीति स्मरणरूप है और "यह" इस प्रकार की प्रतीति दृग् (=दर्शन) स्वरूप है । इसमें स्मरण परोक्ष है और दर्शन अपरोक्ष है, परोक्ष और अपरोक्ष आकार परस्पर विरोधी होने से उन दो प्रतीतियों का ऐक्य=एकस्वभावत्व संभव नहीं है । तब दिखाईये, कैसे पूर्वकाल में अर्थ की सत्ता सिद्ध होगी ?

[पूर्वकाल में अर्थसत्ता की अनुमान से मिद्धि दुष्कर]

यदि कहा जाय-अनुमान से पूर्वकालीन अर्थसत्ता सिद्ध है जैसे 'अर्थ पूर्वकाल में सत् था, कि उत्तरकालीन दर्शन का विषय है' । उत्तरकाल में अर्थ का दर्शन पूर्वकाल में उसकी सत्ता के विना ही घट सकता ।—तो यह भी ठीक नहीं है । क्योंकि पश्चाद् (=उत्तरकालीन) दर्शन और पूर्वकालीन सत्ता इन दोनों के बीच व्याप्तिनामक संवध ही सिद्ध नहीं है—इस का भी कारण यही है कि किसी प्रमाण से अर्थ की प्राक् सत्ता सिद्ध नहीं है । पूर्वकालीन सत्ता ही जब असिद्ध है तब उसके साथ पश्चाद् दर्शन का व्याप्ति संवध कैसे सिद्ध होगा ? जब व्याप्ति असिद्ध है तब पश्चाद् दर्शन से पूर्वकालीन सत्ता भी कैसे सिद्ध होगी ? यदि कहे कि—'पूर्वकाल में अर्थ की सत्ता के विना ही दर्शन का उदय हो जायेगा तो फिर दर्शन के आकार आदि का किमी भी नियामक न होने से सदा के लिये सर्वत्र सभी नील—पीतादि आकारवाला दर्शन उत्पन्न होता रहेगा'—यह कोई महत्त्वपूर्ण दोष नहीं है, क्योंकि संवेदन में काल—देश और आकार का नियामक नियत प्रकार की वासना का उद्बोध ही है । जैसे, स्वप्नदशा में दर्शन के काल, देश और आकार का नियम वासना के ही प्रभाव से होता है तो जागृति दशा में भी उसीसे वह नियम मानना अयुक्त नहीं है । आप अर्थ को नियामक दिखाना चाहते हैं किन्तु उसकी

अथ पूर्वसत्ताविरहे किं प्रमाणम् ? नन्वनुपलब्धिरेव प्रमाणम्-यदि नीलं पूर्वकालसम्बन्धि-स्वरूपं स्यात् तेनैव रूपेणोपलभ्येत, न च तथा, दर्शनकालभुवः सर्वदा प्रतिभासतात् । यच्च येनैव रूपेण प्रतिभाति तत् तेनैव रूपेणास्ति, यथा नीलं नीलरूपतयावभासमानं तथैव सत् न पीतादिरूपतया, सर्वं चोपलभ्यमानं रूपं वर्तमानकालतयैव प्रतिभाति न पूर्ववदितया, तत्र पूर्वं सत्ताऽर्थस्य ।

अथ नीलं तद्दर्शनविरतावपि परदृशि प्रतिभातीति साधारणतया ग्राह्यम्, विज्ञानं त्वसाधारणतया प्रकाशकम् । नैतदपि युक्तम्, यतो नीलस्य न साधारणतया सिद्धः प्रतिभासः, प्रत्यक्षेण स्वप्रतिभासिताया एवावगतेः । नहि नीलं परदृशि प्रतिभातीत्यत्र प्रमाणमस्ति, परदृशोऽनधिगमे नीलादेस्तद्वैद्यताऽनधिगतेः ।

अथानुमानेन नीलादीनां साधारणता प्रतीयते-अथैव हि स्वसन्ताने नीलदर्शनात् तदादानार्थं प्रवृत्तिस्तथाऽपरसन्तानेऽपि प्रवृत्तिदर्शनात् तद्विषयं दर्शनमनुमीयते । नैतदप्यस्ति, अनुमानेन स्वपर-दर्शनमृतो नीलादेरेकताऽसिद्धेः । तद्धि सदृशव्यवहारदर्शनादुपजायमानं स्वदृष्टसदृशतां परदृष्टस्य प्रतिपादयेत्, यथाऽपरधूमदर्शनात् पूर्वसदृशं बहूमधियन्तुमीशो न तु तमेव पूर्वदृष्टम्, सामान्येना-न्वयपरिच्छेदात् । तन्नानुमानतोऽपि ग्राह्याकारस्यैकता ।

स्वतः सत्ता ही सिद्ध नहीं है तो उनके भेद से सवेदनो का कालादिभेदनियम नहीं बन सकता । अतः सवेदन की विचित्रता का आधार अर्थ है ही नहीं । साराश, किसी भी प्रकार से दर्शन के पूर्वकाल में नीलादि अर्थ की सत्ता सिद्ध नहीं होती ।

[पूर्वकाल में सत्ता न होने में अनुपलब्धि प्रमाण]

प्रश्न-पूर्वकालीन सत्ता में कोई प्रमाण जैसे नहीं है वैसे पूर्वकाल में सत्ता का अभाव मानने में कौनसा प्रमाण है ?

उत्तर:-अनुपलब्धि ही यहाँ प्रमाण है-नीलादि का स्वरूप यदि पूर्वकालसम्बद्ध भी होता तो पूर्वकालसम्बन्धिरूप से उसकी उपलब्धि भी होती, किन्तु नहीं होती है, जब भी उसका प्रतिभास होता है, 'दर्शन का वह समाप्तकालीन है' इस रूप में ही होता है । जिस वस्तु का जिस रूप से प्रतिभास हो, उस रूप से ही उस वस्तु का सदभाव मानना चाहिये, जैसे नील पदार्थ नीलरूप से अवभासित होता है, तो वह, नील-रूप से ही सत् माना जाता है, पीतादिरूप से नहीं । उपलब्ध होने वाली सभी वस्तु वर्तमानकालसर्वधिरूप से ही उपलब्ध होती है, पूर्वकालसर्वधिरूप से उपलब्ध नहीं होती, अतः पूर्वकाल में अर्थ की सत्ता असत् है ।

[नीलादि अन्यदर्शनसाधारण नहीं हैं]

यदि यह कहा जाय नीलपदार्थ एक व्यक्ति के दर्शन में प्रतिभासित होने के बाद अन्य व्यक्ति के दर्शन में भी प्रतिभासित होता है, इस प्रकार नीलादि अनेक दर्शन साधारण होने से उसे ग्राह्य मानना चाहिये, तथा दर्शन तो केवल एक ही व्यक्ति को भासित होने से असाधारण हुआ अतः उसको ग्राह्य या प्रकाशक मानना चाहिये ।-तो यह भी युक्त नहीं, कारण, 'नीलपदार्थ अनेकदर्शन साधारण है' इस प्रकार का प्रतिभास किसी को नहीं होता, अतः असिद्ध है । प्रत्यक्ष तो केवल इतना ही जान सकना है कि 'यह मेरे में प्रतिभासित है' किन्तु यह नहीं जानता कि 'यह दूसरे सविद् में भी भासता है' । इस

ननु भेदोऽप्यस्य न सिद्ध एव । प्रतिभासभेदे सति कथमसिद्धः परप्रतिभासपरिहारेण स्वप्रतिभासान् स्वप्रतिभासपरिहारेण च परप्रतिभासान् विवेकस्वभावान् व्यतिरेचयति, अन्यथा तस्याऽप्योगात् ? ततः स्वपरदृष्टस्य नीलादेः प्रतिभासभेदात् व्यवहारे तुल्येऽपि भेद एव, इतरथा रोमाञ्चनिकरसदृशकार्यदर्शनात् सुखादेरपि स्व-परसन्तानभुवस्तत्त्वं भवेत् । अथापि सन्तानभेदात् सुखादेर्भेदः । ननु सन्तानभेदोऽपि किमन्यभेदात् ? तथा चेदनवस्था । अथ तस्य स्वरूपभेदाद् भेदः, सुखादेरपि तर्हि स एवास्तु, अन्यथा भेदाऽसिद्धेः । नह्यन्यभेदादन्यद् भिन्नम् । प्रतिप्रसंगात् । नीलादेरपि स्व-परप्रतिभासिनः प्रतिभासभेदोऽस्ति-इति नैकता ।

प्रकार 'नीलपदार्थ' अन्य के दर्शन में भी प्रतिभासित होता है' इसमें कोई प्रमाण नहीं है क्योंकि ऐसा ज्ञान करने के लिये अन्यदीय दर्शन का भी बोध होना चाहिये, उसके बिना नीलादि अन्य के दर्शन का बोध—विषय है यह अज्ञात ही रहता है ।

[अनुमान से भी अन्यदर्शन साधारणता की सिद्धि दुष्कर]

यदि यह कहा जाय-नीलादि में अनेकदर्शनसाधारणता अनुमान से व्यक्त होती है, वह इस प्रकार-एक व्यक्ति के सन्तान में जैसे नीलदर्शन से नीलग्रहणार्थ प्रवृत्ति दिखायी देती है, वैसे अन्यव्यक्ति के सन्तान में भी उसी नील के ग्रहणार्थ प्रवृत्ति दिखायी देती है, यह उसी नील की अन्यदर्शनग्राह्यता के बिना नहीं हो सकता, अतः अन्यसन्तानगतदर्शन की विषयता नीलादि में सिद्ध होगी ।—तो यह भी ठीक नहीं है । कारण, स्वदर्शनविषयीभूत नीलादि और अन्यदर्शनविषयीभूत नीलादि में अनुमान से ऐक्य सिद्धि दुष्कर है । अनुमान तो समानरूप से नीलग्रहण में प्रवृत्ति को देखकर उत्पन्न होता है तो उससे केवल स्वदृष्ट नीलादि और परदृष्ट नीलादि में सादृश्य का प्रकाशन हो सकता है, ऐक्य का नहीं । जैसे पाकशाला में धूम-अग्नि का साहचर्य देखने के बाद पर्वतादि में नये धूम को देख कर पूर्व-दृष्ट दहन का अनुमान नहीं होता किन्तु तत्सदृश नये ही अग्नि का अनुमान होता है, क्योंकि व्याप्ति का ग्रहण सामान्यधर्मपुरस्कारेण होता है । निष्कर्ष, ग्राह्याकारो में अनुमान से भी ऐक्य सिद्ध नहीं ।

[प्रतिभास भेद से नीलादिभेद की सिद्धि]

बाह्यबादीः स्व-परदर्शनविषयीभूत नीलादि में अभेद सिद्ध नहीं है तो भेद भी कहाँ सिद्ध है ?

विज्ञानबादीः—जब दोनों का स्व-पर प्रतिभास ही भिन्न है तो नीलादि का भेद क्यों सिद्ध नहीं होगा । नीलादि का भेद सिद्ध है तभी तो पर प्रतिभास को छोड़ कर भिन्न स्वभाववाले स्वकीय प्रतिभासों को अलग कर देता है और स्वप्रतिभास को छोड़ कर भिन्न स्वभाववाले पर प्रतिभासों को अलग कर देता है, यदि नीलादि में भेद नहीं होता तो स्व-पर प्रतिभासों में भेद ही नहीं हो सकेगा । इस से यह सिद्ध होता है कि स्वदृष्ट और परदृष्ट नीलादि में तुल्य व्यवहार होने पर भी प्रतिभास के भेद से भेद ही है । वरना, स्वसन्तान और पर सन्तान में रोमाञ्च का उद्भेद आदि तुल्य कार्य के दर्शन से स्व-पर दोनों सन्तानों में होने वाले सुखादि भी अभिन्न हो जायेंगे । यदि कहे कि यहाँ तो सुखादि के आधारभूत सन्तान भिन्न भिन्न होने से ऐक्यापत्ति नहीं है तो दूसरा प्रश्न यह होगा कि सन्तानों का भेद ही कैसे सिद्ध है ? यदि दूसरे किसी दो वस्तु के भेद से सन्तानभेद सिद्ध करेगे तो उन दो वस्तु का भेद कैसे सिद्ध हुआ—इस प्रकार प्रश्न परम्परा का अन्त नहीं आयेगा । इस अनवस्था दोष से बचने के

अथ देशोक्त्वादेकत्वम् । ननु देशस्यापि स्व-परदृष्टस्यानन्तरोक्तन्यायाद् नैकता युक्ता । तस्माद् ग्राहकाकारवत् प्रतिपुरुषमुद्भासमानं नीलादिकमपि भिन्नमेव । तत्त्वैककालोपलम्भाद् ग्राहक-वत् स्वप्रकाशम् । अथ ग्राहकाकारविरूपत्वाद् वेदको नीलाकारस्तु जडत्वाद् ग्राह्यः । अत्रोच्यते-किमिदं बोधस्य चिद्रूपत्वम् ? यद्यपरोक्ष स्वरूपं, नीलादेरपि तर्हि तदस्तीति न जडता । अथ नीला-देरपरोक्षस्वरूपमन्यस्माद् भवतीति ग्राह्यम् । ननु बोधस्यापि स्वस्वरूपमिन्द्रियादेर्भवतीति ग्राह्यं स्यात् । अथ यद् इन्द्रियादिकार्यं न तद् वेद्यम्, नीलादिकमपि तर्हि नयनादिकार्यमस्तु न तु ग्राह्यम् ।

अथ बोधो बोधस्वरूपतया नित्यो नीलादिकस्तु प्रकाश्यरूपतयाऽनित्य इति ग्राह्यः । तदप्यसत्, स्तम्भादेर्नयनादिवलादुदेति रूपमपरोक्षत्वम्, तदनित्यः स्तम्भादिर्भवतु, ग्राह्यस्तु कथम् ? न हि यद् यस्मादुपपद्यते तत्तस्य वेद्यम्, अतिप्रसंगात् । तस्मादपरोक्षस्वरूपा स्तम्भादयः स्वप्रकाशाः बोधस्तु नित्योऽनित्यो वा तत्काले केवलमुद्भाति, न तु वेदकः, द्वयोरपि परस्परं ग्राह्य-ग्राहकतापत्तेः ।

अथ नीलोन्मुखत्वाद् बोधो ग्राहकः । किमिदं तदुन्मुखत्वं नान बोधस्य ? यदि नीलकाले सत्ता सा नीलस्यापि तत्काले समस्तीति नीलमपि बोधस्य वेदकं स्यात् । अथान्यदुन्मुखत्वं तत्, तर्हि स्व-

लिये अगर सन्तानभेद को स्वतः यानी अपने स्वरूप की भिन्नता से प्रयुक्त ही मान लेगे तो सुखादिभेद को सन्तानभेद प्रयुक्त मानने की जरूर नहीं रहेगी, वह भी स्वतः ही यानी स्वरूपभेद से ही माना जायेगा । यदि स्वरूपभेद से भेद नहीं मानेंगे तो कहीं भी भेदसिद्धि न हो सकेगी । यह ठीक नहीं है कि अन्य दो वस्तु के भेद से अन्यत्र दो वस्तु का भेद माना जाय, क्योंकि यहाँ ऐसा अतिप्रसंग होगा कि षट्-पट के भेद से शकट-लकड़ का भेद होने लगेगा । उपरांत, स्वदर्शन में और परदर्शन में भासमान नीलादि भी प्रतिभासभेद से अनायास भिन्न हो जायेंगे तो स्वदृष्ट-परदृष्ट नीलादि में ऐक्यसिद्धि दूर है ।

[स्व-पर दृष्ट नीलादि में ऐक्य की असिद्धि]

यदि, अपने को जहाँ नीलादि दिखता है वहाँ ही दूसरे को भी दिखता है इस प्रकार दोनों का देश एक ही होने से स्वदृष्ट परदृष्ट नीलादि में एकत्व सिद्ध किया जाय तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि पूर्वोक्तरीति से स्वदृष्ट देश और परदृष्ट देश का प्रतिभास भिन्न भिन्न होने से देशभेद ही सिद्ध होता है, तो देश की एकता मानना अयुक्त है । [अथवा सदृशदर्शन से ही वहाँ देश-ऐक्य की बुद्धि होती है, वास्तव में वहाँ देश-ऐक्य असिद्ध है] इस से यही फलित होता है कि भिन्न भिन्न व्यक्तियों का ग्राहक आकार यानी विज्ञान जैसे भिन्न भिन्न होता है वैसे ही ग्राह्य नीलादि भी भिन्न भिन्न ही है और यह नीलादि भी विज्ञानवत् स्वप्रकाश ही है क्योंकि विज्ञान और नीलादि का एक ही काल में उपलब्ध होता है ।

[नीलाकार में ग्राह्यता की अनुपपत्ति]

यदि ग्राहकाकार विज्ञान चित्स्वरूप होने से उसको वेदक माना जाय और नीलाकार की ग्राह्यता जडताप्रयुक्त मानी जाय तो यहाँ प्रश्न है कि विज्ञान चित्स्वरूप है इस का क्या मतलब ? 'अपना स्वरूप अपरोक्ष होना यह चित्स्वरूपता' मानेंगे तो नीलादि का भी स्वरूप अपरोक्ष ही है अतः उसकी जडता अयुक्तिक हुयी । यदि नीलादि की अपरोक्षता परावलम्बी (विज्ञान पर आधारित) होने से उसे ग्राह्य, केवल ग्राह्य ही माना जाय तो विज्ञान को भी ग्राह्य ही कहना होगा क्योंकि विज्ञान का स्वरूप भी इन्द्रियादि पर ही अवलम्बित होता है । यदि-'जो इन्द्रिय का कार्य हो वह वेद्य (ग्राह्य)

रूपनिर्माणं धकासत् तृतीयं स्वरूपं भवेत् । तथाहि-तस्य तदु-मुखत्वं तद्व्यापारः, स च व्यापारो यदि नीले व्याप्रियते तदा तत्रात्यपरो व्यापार इत्यनवस्था । अथ न व्याप्रियते, न तद्बलाद् बोधस्य ग्राहकत्वं नीलावेस्तु ग्राह्यत्वम् । अथ व्यापारस्यापरव्यापारव्यतिरेकेणापि नीलं प्रति व्यापृतिरूपता, तस्य तद्रूपत्वात् । ननु नीलस्यापि स्वं स्वरूपं विद्यते इति बोधं प्रति ग्रहणव्यापृतिः स्यात् ।

किंच, बोधेन यदि नीलं प्रति ग्रहणक्रिया जन्यते सा नीलाद् भिन्नाभिन्ना वा ? भिन्ना चेत् ? न तथा तस्य ग्राह्यत्वम्, भिन्नत्वादेव । अथभिन्ना तर्हि नीलादेर्ज्ञानरूपता, ज्ञानजन्यत्वादुत्तर-ज्ञानक्षणवत् । अथ ज्ञानस्यैवंभूता शक्तिर्येन तस्य नीलं प्रति ग्राह्यता, नीलावेस्तु तं प्रति ग्राह्यता । ननु बोधस्य ग्राहकत्वे नीलावेस्तु ग्राह्यत्वे सिद्धं शक्तिपरिकल्पना युक्ता, शक्तेः कार्यानुमेयत्वात्,

नही होता' इस व्याप्ति के आधार पर विज्ञान को अवेद्य कहेये तो इसमें हमें कोई आपत्ति नहीं है क्योंकि हम नीलादि को नेत्रादि का ही कार्य मान लेते हैं, अब तो वह ग्राह्य कैसे होगा ?

[नित्य-अनित्य भेद से ब्राह्मत्व की उपपत्ति अशक्य]

यदि ऐसा कहा जाय-विज्ञान बोधस्वरूप है और नीलादि प्रकाश्य यानी बोध्यस्वरूप है, बोध-स्वरूपता निरपेक्ष होने से बोध नित्य होता है और नीलादि की बोध्यस्वरूपता बोधाधीन होने से वह नीलादि अनित्य होता है, जो अनित्य है वही ग्राह्य है ।-तो यह बात ठीक नहीं है, स्तम्भादि पदार्थों का अपरोक्षतास्वरूप नेत्रादि इन्द्रियो से उत्पन्न होता है तो स्तम्भादि को भले ही अनित्य मानो किन्तु इतने मात्र से वह ग्राह्य कैसे हो गया ? 'जो जिस से उत्पन्न होता हो वह उसका ग्राह्य' ऐसा कोई नियम नहीं है । वरना, मिट्टी से उत्पन्न घट मिट्टी का ग्राह्य बन जाने का अतिप्रसंग होगा । इस कारण, अपरोक्षस्वरूपवाले स्तम्भादि को स्वप्रकाश ही मानना ठीक है । बोध, जिस को आप नित्य बता रहे हो वह चाहे नित्य हो या अनित्य, (बौद्धमत मे तो अनित्य ही है) किन्तु वह भी उसी काल मे भासित होता है जिस काल मे स्तम्भादि भासित होते हैं, अतः बोध को वेदक (=ग्राहक) बताना अयुक्त है । कारण, समानकाल मे भासित होने वाले दो पदार्थों मे किस को ग्राहक कहे और किस को ग्राह्य-इसमे कोई विनिगमना न होने से यदि ग्राह्य-ग्राहकभाव मानना ही है तो दोनों को अन्योन्य ग्राह्य-ग्राहक मानने की आपत्ति होगी ।

[उन्मुखत्वस्वरूप ग्राहकत्व की अनुपपत्ति]

यदि बोध नीलादि-उन्मुख होने से ग्राहक माना जाय तो यहाँ प्रश्न है कि यह नीलादि-उन्मुखता क्या है ? 'नीलादि काल मे बोध की सत्ता' यही नीलादि-उन्मुखता हो तब तो 'बोध काल मे नीलादिसत्ता' रूप बोधोन्मुखता नीलादि मे भी युक्ति युक्त होने से नीलादि भी बोध का ग्राहक बन जायेगा । यदि कुछ अन्यस्वरूप (यानी नीलादिग्रहणव्यापाररूप) ही उन्मुखता मानी जाय तो वह उन्मुखता भी अपने स्वरूप मे अवस्थित होकर भासेगी और वह स्वप्रकाश वस्तु का तीसरा स्वरूप हुआ । [एक तो बोधस्वरूप विज्ञान दूसरा बोध्यस्वरूप नीलादि और तीसरा ग्रहणस्वरूप व्यापार] जैसे देखिये, बोध की नीलोन्मुखता यह नीलग्रहणव्यापार स्वरूप होगी, और यह व्यापार यदि नील के प्रति व्याप्ति-प्रमाण (यानी सक्रिय होगा) तो व्यापार का भी अन्य व्यापार मानना होगा क्योंकि उसके बिना वह व्याप्तिप्रमाण नहीं हो सकेगा, इस प्रकार नये नये व्यापार को मानने मे अनवस्था दोष होगा । यदि वह व्याप्तिप्रमाण न माना जाय (अर्थात् निष्क्रिय माना जाय) तो उसके बल से बोध मे ग्राहकता

तवसिद्धौ तु तत्परिकल्पनमयुक्तम्, इतरेतराश्रयप्रसंगात् । तथाहि-बोधस्य शक्तिविशेषसिद्धेर्नीलं प्रति ग्राहकत्वसिद्धिः, तत्सिद्धेः तच्छक्तिसिद्धिरिति व्यक्तिसिद्धेरेतराश्रयत्वम् । तन्न बोधस्य नीलं प्रति ग्राहकत्वसिद्धिः । तस्माद् व्यतिरिक्तेऽपि बोधेऽभ्युपगते सहोपलम्भनियमात् स्वसंवेदनमेव युक्तम् ।

परमार्थतस्तु सुखादयो नीलादयश्चापरोक्षा इत्येतावदेव भाति, निराकारस्तु बोधः स्वप्नेऽपि नोपलभ्यते इति न तस्य सद्भाव इति कथं तस्यार्थग्राहकत्वम् ? अत एव ते प्रमाणयन्ति-इह खलु यद् प्रतिभाति तदेव सद्ब्यवहृतिप्रथमवतरति, यथा हृदि प्रकाशमानवपु सुखम्, न तत्काले पीडा-ऽनुद्भासमाना समस्ति, विप्लवितरेव च नीलादिरूपतया सकलतनुमृतामामातीति स्वभावहेतुः । तदेवमर्थग्राहकत्वस्याप्यसिद्धेः, जडस्य प्रकाशविरुद्धत्वाच्च नार्थग्राहकत्वमपि बौद्धदृष्ट्या युक्तम् ।

और नीलादे मे ग्राह्यता का होना नहीं मान सकेंगे । यदि ऐसा कहे कि-व्यापार अपर व्यापार के बिना ही नील के प्रति (स्वतः) व्याप्रीयमाण है क्योंकि वह (स्वतः) व्यापार रूप ही है-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि अपने स्वरूप मात्र से कोई अन्य के प्रति ग्रहणव्यापार रूप हो सकता है तो फिर नील का भी अपना कुछ स्वरूप है उस स्वरूप से नील भी बोध के प्रति ग्रहणव्यापार रूप मानने की आपत्ति आयेगी । तात्पर्य, नीलादि मे ग्राह्यता सिद्ध न हुयी ।

[बोधजन्य ग्रहणक्रिया नील से भिन्न है या अभिन्न ?]

यह भी विचारणीय है कि-विज्ञान से अगर नील के प्रति यानी नीलाभिमुख, ग्रहणक्रिया उत्पन्न होती है तो वह नील से भिन्न है या अभिन्न ? अगर भिन्न है तो उस ग्रहणक्रिया से 'नील' ग्राह्य नहीं बनेगा क्योंकि भिन्न वस्तु का कोई ग्राह्य नहीं हो सकता । अगर ग्रहणक्रिया नीलाभिन्न है तब तो विज्ञानजन्यग्रहणक्रिया से अभिन्न नील भी विज्ञानजन्य हो जाने से अनायास नील में ज्ञानात्मकता सिद्ध हुयी क्योंकि विज्ञानजन्य उत्तरक्षण ज्ञानात्मक ही होती है । यदि विज्ञान मे ऐसी शक्ति मानी जाय जिससे विज्ञान मे ही नील के प्रति ग्राहकता की और नील मे ही विज्ञान से निरूपित ग्राह्यता की उपपत्ति हो सके, तो यह शक्ति की कल्पना तभी ही युक्त हो सकती है जब नील और विज्ञान मे क्रमशः ग्राह्यता और ग्राहकता पहले से ही सिद्ध हो, क्योंकि "शक्त्यः सर्वभावाना कार्यार्थपत्तिगोचराः" इस पूर्वोक्त न्याय से हर कोई शक्ति उसके परिणाम से ही ज्ञात होती है । जब तक ग्राह्यता-ग्राहकता-स्वरूप परिणाम ही असिद्ध है तब तब शक्ति की कल्पना पगु है, अर्थात् युक्त नहीं है । कारण, इतरेतराश्रय बोध प्रसंग है जैसे: विज्ञान मे ग्राहकता की सिद्धि होने पर तत्प्रयोजक शक्ति की कल्पना की जायेगी और शक्ति की कल्पना करने पर ही नील और विज्ञान मे क्रमशः ग्राह्यता-ग्राहकता सिद्ध होगी, इस प्रकार इतरेतराश्रयता स्पष्ट है । निष्कर्ष, विज्ञान मे नील के प्रति ग्राहकता की असिद्धि अशक्य है । अतः नील को चाहे विज्ञान से अतिरिक्त माने तो भी दोनों का उपलम्भ-संवेदन समकाल मे साथ साथ होने से विज्ञानवत् ही नीलादि भी स्वप्रकाश ही मानना युक्तियुक्त है । वास्तव में तो विज्ञान और नील मे भेद भी नहीं है यह अभी दिखाते हैं-

[बौद्धदृष्टि से विज्ञान में अर्थग्राहकता अघटित]

वास्तव मे (भेद तो भासित ही नहीं होता किन्तु) 'सुखादि या नीलादि अपरोक्ष है' इतना ही भासित होता है । कही भी (नीलादि का अलग प्रतिभास और स्वतन्त्र यानी) निराकार अर्थात् नीलादि आकार से असंस्पृष्ट विज्ञान का प्रतिभास स्वप्न मे भी होता नहीं । अतः जब निराकार बोध

अथ बहिर्देशसंबद्धस्य जडस्यापि नीलादेरनुभवात् नीलादिप्रकाशस्य तद्ग्राहकत्वमसिद्धम्, नाप्यनुभूयमाने स्तम्भादिके जडे प्रकाशविषयत्वविरोधोद्भावनं युक्तिसंगतम्, प्रत्यक्षसिद्धस्वभावे वस्तुनि तद्विरुद्धस्वभावावेदकस्यानुमानस्य प्रत्यक्षबाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तकालात्ययापदिष्टत्वदोषदुष्ट-हेतुप्रभवत्वेनानुमानाभासत्वात् । न च प्रत्यक्षसिद्धे स्वभावे विरोधः सिध्यति, अन्यथा ज्ञानस्यापि ज्ञान-स्वविरोधप्राप्तिः । नन्वेवं नीलादिसंवेदनस्यापि हृदि स्वसंवेदनविषयतयाऽनुभवात् स्वसंविदितत्वम-सिद्धम्, नाऽपि स्वात्मनि क्रियाविरोधोद्भावनं युक्तियुक्तम्, अनुभूयमाने विरोधाऽसिद्धेः । अस्व-संवेदनज्ञानसाधकत्वेनोपन्यस्यानस्य च हेतोः प्रत्यक्षनिराकृतपक्षविषयत्वेन न साध्यसाधकत्वमित्यपि समानम् ।

यानी नीलादि से असृष्ट विज्ञान ही असिद्ध है तो (नीलादि उसका स्वरूप ही हुआ अतः) नीलादि अर्थ का वह ग्राहक कैसे होगा ? (अभिन्न वस्तु में ग्राह्य-ग्राहकता नहीं हो सकती ।) बौद्ध दार्शनिक इसी लिये तो प्रमाण निर्देश करते हैं कि—“यहाँ जो कुछ भी भासित होता है वही सत्त्वरूप से व्यवहार योग्य होता है जैसे कि भीतर में भासमान स्वरूपवाला सुख, उस काल में पीड़ा का भास नहीं होता तो वह सुखानुभव काल में सत् नहीं होती, विज्ञान ही सकल देहधारीयों को नीलादिरूप से भासित होता है (निराकार रूप से नहीं), अतः विज्ञान नीलादि रूप से ही यानी नीलाभिन्नरूप से ही व्यवहार योग्य है ।” यह अनुमान स्वभावहेतुक है । इस प्रकार एक ओर विज्ञान में अर्थग्राहकता असिद्ध है, दूसरी ओर ‘जड वस्तु का प्रकाश’ यह परस्परविरुद्ध है—इसलिये बौद्ध विद्वानों की दृष्टि से विज्ञान में अर्थग्राहकता भी अयुक्त-अव्यवस्थित है ।

[व्याख्याकार ने पहले जो कहा था कि विज्ञान यदि स्वप्रकाश नहीं माने तो—‘विज्ञान घटादि बाह्यपदार्थ का ग्राहक नहीं है क्योंकि वँसा दृष्ट नहीं है और ‘जड का प्रकाश’ यह विरुद्ध है—ऐसा कहने वाले बौद्ध का मुँह टेढ़ा न हो सकेगा—फिर बौद्ध मत से विज्ञान का अर्थग्राहकत्व कैसे है यह बौद्ध दृष्टि से दिखाना शुरू किया था—तो यहाँ आकर उसका उपसंहार किया है, अब कुछ अपनी ओर से भी कहते हैं ।]

[जड में जडता और संवेदन में स्वसंविदितत्व अनुभवसिद्ध है]

यदि ज्ञानस्वप्रकाशताविरोधी, जड में स्वप्रकाशत्व की आपत्ति के विरुद्ध ऐसा कहे कि—“नीलादि बाह्यदेश के साथ सम्बद्ध है और जड है यह सार्वजनिक अनुभव होने से नीलादि प्रकाश यानी नील-विषयक विज्ञान में नीलादि की ग्राहकता असिद्ध नहीं, अनुभवसिद्ध है । जब नीलादि अथवा स्तम्भादि बाह्यपदार्थ में जडत्व और प्रकाशविषयत्व दोनों अनुभवसिद्ध हैं तब जडत्व और प्रकाशविषयत्व के विरोध का उद्भावन (यानी अनुमान) युक्तिसंगत नहीं हो सकता । जिस वस्तु का [नीलादि का] स्वभाव [जडता और प्रकाशविषयता] प्रत्यक्षसिद्ध हो उस वस्तु में विरुद्ध स्वभावता का आपादन करने वाला अनुमान वास्तव नहीं, अनुमानाभास है । कारण, वहाँ ‘साध्य [विपरीतस्वभावता] रूप कर्म प्रत्यक्ष बाधित है’ ऐसा निर्देश करने के बाद हेतु का प्रयोग किया जाता है, अतः वह हेतु काला-त्ययापदिष्ट (बाध) दोष से द्रुष्ट हाँ गया, ऐसे द्रुष्ट हेतु से जो अनुमान उत्पन्न होगा वह अनुमाना-भास ही हुआ । जहाँ स्वभाव प्रत्यक्षसिद्ध हो वहाँ विरोध की सिद्धि ही नहीं होती, वरना ज्ञानत्व-धर्म ज्ञान में प्रत्यक्षानुभवसिद्ध होने पर भी वहाँ ज्ञानत्व का विरोध प्रसक्त होगा और ज्ञान में जडता की प्रसक्ति होगी ।”-

किंच, स्वसंविदितज्ञानान्मुपगमे 'प्रतीयतेऽयमर्थो बहुद्वेषसम्बन्धितया' इत्यत्र प्रतीतिव्यवस्थापिकाया अप्रतीतत्वेनाध्यवस्थितो व्यवस्थाप्यार्थस्य न व्यवस्थितिः स्यात्, नहि स्वयमव्यवस्थितं स्वरविधाणादि कस्मिंश्चिद् व्यवस्थापकमुपलब्धम् । अथ प्रतीतिरसंविदितत्वेऽपि एकार्थसमवेतानन्तर-प्रतीतिव्यवस्थापितत्वेन नाऽव्यवस्थितत्वं, तर्हि तदेकार्थसमवेतानन्तरप्रतीतिरप्यपरतथामुत्प्रतीत्यव्यवस्थापितत्वेनार्थव्यवस्थापनप्रतीतिव्यवस्थापकत्वमिति पुनरपि तथाभूताऽपरा प्रतीतिः प्रतीतिव्यवस्थापिकाऽन्मुपगंतव्येत्यनवस्था । अथ प्रतीतिव्यवस्थापिका प्रतीतिः स्वसंविदितत्वेन स्वयमेव व्यवस्थितेति नायं दोषः, तर्ह्यर्थव्यवस्थापिकाऽपि प्रतीतिस्तथा किं नाभ्युपगम्यते श्यायस्य समानत्वात् ? अथ प्रतीतिरप्रतीताऽपि प्रतीत्यन्तरव्यवस्थापिका, तर्हि प्रथमप्रतीतिरप्यव्यवस्थिताऽप्यर्थव्यवस्थापिका भविष्यतीति "नाऽगृहीतविशेषणा विशेष्ये बुद्धिः" [] इति वचः कथं न परिप्लवेत् ? 'प्रतीतोऽर्थः' इति विशेष्यप्रतिपत्तौ प्रतीतिविशेषणानवयमेऽपि विशेष्यप्रतिपत्त्यभ्युपगमात् ।

ज्ञानस्वरप्रकाशताविरोधी ने जड मे प्रकाशत्वापत्ति के विरुद्ध जैसे यह निवेदन किया, उसके समक्ष व्याख्याकार कहते हैं कि ऐसा निवेदन ज्ञान की स्वप्रकाशता मे भी शक्य है जैसे-नीलादिसंवेदन का भीतर मे स्वसंवेदनविषयस्वरूप से ही प्रक्षानुभव होता है, अतः ज्ञान मे स्वप्रकाशता असिद्ध नहीं है, जब यह प्रत्यक्ष सिद्ध है तब उसमे 'स्व मे क्रिया विरोध' का उद्भावन करना युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि जो अनुभवसिद्ध होता है वहाँ विरोध असिद्ध है । तथा, ज्ञान स्वप्रकाश नहीं है-इस अनुमान की सिद्धि के लिये आप जो हेतु लगायेंगे वह भी प्रत्यक्षबाधित पक्ष विषयक हो जाने से अपने साध्य को सिद्ध नहीं कर पायेगा यह सब उभय पक्ष मे समान है ।

[असंविदित प्रतीति से अर्थव्यवस्था अशक्य]

यह भी सोचिये कि-ज्ञान को यदि स्वप्रकाश नहीं मानेंगे तो 'यह अर्थ बाह्यदेश के सम्बन्धो-रूप मे प्रतीत होता है' ऐसी जो व्यवस्थापक प्रतीति है उससे व्यवस्थाप्य अर्थ की व्यवस्था ही नहीं हो सकेगी, क्योंकि आपके मत से व्यवस्थापक प्रतीति (=स्वसंविदित) न होने से स्वय ही अव्यवस्थित है । [जो वस्तु स्वय ही अव्यवस्थित है वह दूसरे को व्यवस्था कैसे करेगी ?] वाससी-गादि जो स्वय ही अस्थित है उससे किसी वस्तु की व्यवस्था होती हो-ऐसा देखा नहीं है । यदि यह कहा जाय- 'प्रतीति स्वय भले स्वसंविदित न हो किन्तु प्रतीति की एकार्थसमवेत अन्य प्रतीति, अर्थात् उस प्रतीति के आश्रय आत्मा मे ही अग्निमक्षण मे जो दूसरी प्रतीति होगी (जिसको न्यायमत मे अनुव्यवसाय कहा जाता है) उसी से प्रथमजात प्रतीति की व्यवस्था हो जाने से प्रतीति मे अव्यवस्थितत्व जैसी कोई बात ही नहीं है ।"-तो इस कथन मे अनवस्था दोष लगेगा, वह इस प्रकार-एकार्थसमवेत द्वितीयक्षण वाली प्रतीति की यदि तृतीयक्षणवाली अन्य एकार्थसमवेत प्रतीति से व्यवस्था नहीं मानेंगे तो उससे अर्थव्यवस्थापक प्रथमजात प्रतीति की व्यवस्था ही नहीं हो सकेगी । अतः द्वितीयक्षण की प्रतीति की व्यवस्था तृतीयक्षण की प्रतीति से, उसकी भी चतुर्थक्षण की प्रतीति से . . .इय प्रकार कही भी अन्त नहीं आयेगा ।

[प्रतीति गृहीत न होने पर अर्थ व्यवस्था अनुपपन्न]

यदि प्रथमजातप्रतीतिव्यवस्थापक द्वितीय प्रतीति की व्यवस्था स्वतः ही मान लेंगे, अर्थात् द्वितीयप्रतीति को स्वसंविदित मानेंगे,-तो अद्यपि अनवस्था दोष तो नहीं होगा किन्तु प्रश्न यह है

अपि च, यदि तदेकार्थसमवेतज्ञानान्तरग्राह्यं ज्ञानमर्थग्राहकमभ्युपगम्यते तदा पूर्वपूर्वज्ञानोपलम्भनस्वभावानामुत्तरोत्तरज्ञानानामनवरतभुज्यत्तैर्विषयान्तरसंचारो ज्ञानानां न स्यात्, विषयान्तरसंनिधानेऽपि पूर्वज्ञानलक्षणस्य तदेकार्थसमवेतस्यान्तरंगत्वेनातिसनिहिततरस्य विषयस्य सद्भावात्। यस्त्वाह-‘विषयोपलम्भनिमित्तमात्रप्रतिपत्तौ प्रतीतिविशेषणस्थार्थस्य सिद्धत्वाद् नानवस्था’-तदेतदेव न संगच्छते, स्वसंवेदनज्ञानानभ्युपगमात्, एतच्च प्रतिपादितम्।

अपि च, प्रमाणसंप्लववादिना नैयायिकेन प्रत्यक्ष-शाब्दज्ञानयोरेकविषयत्वमभ्युपगतम्, तथा चाध्यक्षज्ञानवत् शाब्देऽपि तस्यैवाभ्युपानानतिरिक्तस्य विषयस्याधिगमे न प्रतिपत्तिभेदः, इत्यव्यसवच्छाब्दमपि स्पष्टप्रतिभासं स्यात्। अथैकविषयत्वे सत्यपोन्द्रियसम्बन्धाभावाच्छब्दविषये प्रतिपत्तिभेदः। नन्वक्षरं विषयस्वरूपमुद्भासनीयम्, तच्च यदि शाब्देनाऽपि प्रदर्श्यते तथा सतीन्द्रियसम्बन्धाभावेऽपि किमिति न स्पष्टावभासः शाब्दस्य ? न हि विषयभेदमन्तरेण ज्ञानावभासभेदो युक्तः, अन्यथा ज्ञाना-

कि अर्थव्यवस्थाकारक प्रथमप्रतीति को ही स्वसविदित मान लेने में क्या दोष है जब कि उसको भी स्वसविदित मानने में युक्ति तो द्वितीयप्रतीति के समान ही है-अर्थात् अनवस्था दोष का भय तो प्रथम प्रतीति को स्वसविदित मानने से भी टल जाता है। यदि ऐसा कहा जाय कि प्रतीति का ऐसा ही स्वभाव है कि वह स्वयं अप्रतीति होने पर भी अन्य प्रतीति की व्यवस्था कर सकती है-तो इसके विरुद्ध यह भी कहा जा सकता है कि प्रतीति का ऐसा स्वभाव है कि वह स्वयं अव्यवस्थित होने पर भी अर्थव्यवस्था कर सकती है-तो ऐसी कल्पना में भी कौन बाध करेगा ? यदि यहाँ इष्टापत्ति दिखाकर उक्त कल्पना को मान लेगे तब तो ‘विशेषण का ग्रहण न करने वाली बुद्धि विशेष्य का ग्रह नहीं कर सकती’ यह सर्वसम्मत वचन दूब क्यों नहीं जायेगा। क्योंकि आप ‘अर्थ प्रतीति हुआ’ इस बुद्धि में प्रतीतिरूप विशेषण का तो ग्रहण नहीं मानते और विशेष्यतया अर्थ का ही ग्रहण मान लेते हैं।।।

[ज्ञानान्तरवेद्यतापक्ष में विषयान्तरसंचार का असंभव]

ज्ञान को ज्ञानान्तरवेद्य मानने में यह भी एक आपत्ति आती है कि यदि अर्थग्राहक ज्ञान स्वप्रकाश न होकर एकार्थ यानी स्वाश्रय में समवेत अन्य उत्तरकालीन ज्ञान से ग्राह्य होगा तो ज्ञान विषयान्तरसंचारी न हो सकेगा, क्योंकि एक अर्थग्राहक ज्ञान को ग्रहण करने वाले उत्तरोत्तर ज्ञान की उत्पत्ति खेकी ही नहीं तो वहाँ एक अर्थ का भी पूरा ग्रहण नहीं होगा तो दूसरे-तीसरे अर्थ के ग्रहण की तो बात ही कहाँ ? यह नहो कह सकते कि-‘दूसरे-तीसरे विषयो का यदि सनिधान होगा तो उत्तरोत्तरज्ञान से पूर्वपूर्वज्ञान गृहीत न होकर वे विषय ही गृहीत होंगे’ क्योंकि बाह्य विषय तो बहिरंग है और पूर्वपूर्वज्ञान तो अन्तरंग होने से अत्यंत सनिहित है अतः उत्तरोत्तरज्ञान पूर्वपूर्वज्ञान का ही ग्रहण करता रहेगा तो अन्य विषय ग्रहणक्रम में ही नहीं आयेगे।

पूर्वपक्षी:-जब विषयोपलम्भ स्वरूप ज्ञान का जो निमित्तभूत विषय है तन्मात्र का ग्रहण होगा तो विशेषणात्मक प्रतीतिरूप अर्थ का ग्रहण सिद्ध हो ही जायेगा। अतः अनवस्था नहीं है।

उत्तरपक्षी:-अरे ! यही बात तो सगत नहीं होती कि व्यवस्थापक प्रतीति जब तक अप्रतीत है वहाँ तक अर्थोपलम्भ ही कैसे सिद्ध होगा ? प्रतीति को स्वप्रकाश माने तभी तो वह घट सकता है, और आप को ज्ञान का स्वसंवेदन मान्य नहीं है-यह बात कई बार कह चुके हैं।

वभासभेदाद् विषयभेदव्यवस्था न स्यात् । न हि बहिरपि तदवभासभेदसंवेदनव्यतिरेकेणान्यद् भेदव्यवस्था निबन्धनमुत्प्रेष्यामः । अन्यच्च, प्रत्यक्षेऽपि साक्षादिन्द्रियसम्बन्धोऽस्तीति न स्वरूपेण ज्ञातुं शक्यः—तस्यातीन्द्रियत्वात्—किन्तु स्वरूपप्रतिभासात् कार्यात्; तच्चाविकलं यदि शाब्देऽपि वस्तुस्वरूपं प्रतिभाति तदा तत् एवेन्द्रियसम्बन्धस्तत्रापि किं नाम्युपगम्यते ? अथ तत्र स्पष्टप्रतिभासाभावाभासावानुमीयते । ननु तदभावस्तदवसंसंगतिविरहाद्, तदभावश्च स्फुटप्रतिभासाभावादिति सोऽयमितरेतराश्रयदोषः । तस्माद् विषयभेदनिबन्धन एव ज्ञानप्रतिभासभेदावसायोऽभ्युपगन्तव्यः, स चैकविषयत्वे शाब्दाध्यक्षज्ञानयोर्न संगच्छते ।

संदर्भः—[अब व्याख्याकार 'अपि च' इत्यादि से ज्ञान-ज्ञानान्तरवेद्यवादी नैयायिक की एक मान्यता दिखाकर उसके ऊपर आपत्ति देगे । नैयायिक जिस रीति से उसका प्रतिकार करेगा उसमें से ही व्याख्याकार ज्ञान की स्पष्टप्राप्तिता को फलित करेगे—यह अगले ही फकरे में 'तत्कालः स्पष्टत्वावभासो ज्ञानावभास'.... [पृ. ३४६-४] इत्यादि से स्फुट हो जायेगा]

[प्रत्यक्षवत् शब्दज्ञान में स्पष्टप्रतिभास की आपत्ति]

दूसरी बात यह है कि—प्रमाणसम्बन्धवादी नैयायिकों ने प्रत्यक्ष-शाब्दबोध को समानविषयक माना है । तात्पर्य यह है कि एक एक प्रमेय में अनेक प्रमाणों की प्रवृत्ति होती है या किसी एक की ही ? इसके उत्तर में न्यायभाष्य में कहा है कि दोनों प्रकार मान्य हैं । जैसे आत्मा के विषय में आप्तोपदेश भी प्रमाण है, इच्छादिर्लौकिक अनुमान भी प्रमाण है और योगसमाधिजन्य प्रत्यक्ष प्रमाण भी है । दूसरी ओर योग की स्वर्णकारणतादि में केवल आप्तोपदेश ही प्रमाण है—यहाँ अनेक प्रमाणों की प्रवृत्ति नहीं होती । एक प्रमेय में अनेक प्रमाणों की प्रवृत्ति को संप्लव कहते हैं और किसी एक ही प्रमाण की प्रवृत्ति को व्यवस्था कहते हैं । नैयायिक केवल व्यवस्थावादी नहीं किन्तु प्रमाणसम्प्लववादी हैं अतः नैयायिक विद्वानों ने सर्वत्र शाब्दबोध में प्रत्यक्ष की समानविषयता मान्य रखी है । अब 'तथा च' । करके व्याख्याकार कहते हैं कि जब प्रत्यक्षज्ञान की तरह शाब्दबोध में भी न न्यून-न अधिक ऐसे विषय का बोध मानेगे तो आपत्ति यह है कि प्रत्यक्ष और शाब्दबोध दोनों ज्ञान में कोई भेद नहीं रहेगा, फलतः शाब्दबोध भी प्रत्यक्ष की तरह स्पष्टावभासरूप हो जायेगा ।

नैयायिक.—एकविषयत्व दोनों में होने पर भी शब्दजन्यज्ञान के विषय में जो अवभास होगा वह प्रत्यक्षभिन्न ही होगा क्योंकि वहाँ इन्द्रियसन्निकर्ष नहीं है ।

अनः—जब इन्द्रियो का यही काम है—विषय का उद्भासन, यह कार्य जब शाब्दबोध से भी सम्पन्न होता है तो इन्द्रिय का सम्बन्ध मले न हो, शाब्दबोध को स्पष्टावभासरूप मानने में क्या बाध है ? विषयभेद के बिना कहीं भी स्पष्ट-अस्पष्ट इस प्रकार का अवभासभेद युक्त नहीं है । वरना, ज्ञानावभास के भेद से जो विषयभेद की व्यवस्था यानी अनुमानादि किया जाता है वह नहीं हो सकेगा । उस अवभासभेद के बिना वाह्यक्षेत्र के विषयों में भी भेदव्यवस्था करने के लिये कोई भी निमित्त नहीं दिखता है । तात्पर्य, प्रतीतिभेद से ही विषयभेद की व्यवस्था सिद्ध होती है ।

यदि इन्द्रियसन्निकर्ष को भेदक मानेंगे तो प्रत्यक्षस्थल में 'यहा इन्द्रिय का सन्निकर्ष है' ऐसा साक्षात् स्वरूप से तो कोई भी नहीं जान सकता क्योंकि इन्द्रियाँ अतीन्द्रिय होने से तत्सन्निकर्ष भी अतीन्द्रिय है, अतः प्रत्यक्षस्थल में विषय के स्वरूप का प्रतिभासरूप कार्य ही लिंगविषया इन्द्रियसन्निकर्ष का भान करा सकता है । अब देखिये कि जब शाब्दबोध स्थल में भी प्रत्यक्षवत् ही अविकल

अथ शाब्दे वस्तुस्वरूपावभासेऽपि न सकलतद्गतविशेषावभास इत्यस्पष्टप्रतिभासं तत् । नन्वेवं प्रत्यक्षावभासिनो विशेषस्वार्थक्रियात्मकस्य तत्राऽप्रतिभासनात्तदेवा भिन्नविषयत्वं शाब्दाऽव्यक्तयोः प्रसक्तम् । अथोभयत्रापि व्यक्तस्वरूपमेकमेव नीलादित्वं प्रतिभाति, विशदाविशदौ चाकारौ ज्ञानात्मभूतौ । नन्वेवमक्षसंबद्धे विषये प्रतिभासमाने तत्कालः स्पष्टत्वावभासो ज्ञानावभास इति प्राप्तम्, विशिष्टसामग्रीजन्यस्य ज्ञानस्य विशदत्वात्, तदवभासव्यतिरेकेण तु अक्षसंबद्धनीलप्रतिभासकालेऽन्यस्य भवदस्युपगमेन वैशद्यप्रतिभासनिमित्तस्याऽसम्भवात् ।

अथ च भवतु विशदज्ञानप्रतिभासनिमित्त एव तत्र वैशद्यप्रतिभासव्यवहारस्तथापि न स्वसंविदिततज्ज्ञानसिद्धिः, तदेकार्यसमवेतज्ञानान्तरवेद्यत्वेऽपि तदव्यवहारस्य सम्भवात्, एककालावभासव्यवहारस्तु लघुवृत्तित्वान्नसः क्रमानुपलक्षणनिमित्त उत्पलपञ्चशतव्यतिरेकवत् । नन्वेव सत्यद्वगुलिपञ्चकस्यैकज्ञानावभासोऽपि क्रमावभासे सत्यपि तत् एव क्रमप्रतिभासानुपलक्षणकृत इति 'सदसद्वयः सर्वैः कस्यचिदकेज्ञानप्रत्यक्षः, प्रमेयत्वात्, पञ्चाद्वगुलीवत्' इति सर्वज्ञसाधकप्रयोगे दृष्टान्तस्य साध्यविकल-

यानी परिपूर्ण विषयस्वरूप का भास होता है तो वहा भी स्वरूपप्रतिभासरूप काय से इन्द्रियसम्बन्ध का अनुमान क्यों नहीं हो सकेगा ?

नैयायिकः-वहा स्वरूपप्रतिभास होने पर भी स्पष्टावभास न होने से इन्द्रियसम्बन्ध का अनुमान नहीं हो सकता ।

जैनः-ऐसे तो अन्योन्याश्रय दोष आयेगा क्योंकि यह प्रतिभास स्पष्टावभासरूप नहीं है यह निश्चय तो इन्द्रियसम्बन्ध का अभाव निश्चित होने पर ही होगा, और इन्द्रियसम्बन्ध का अभाव तब निश्चित होगा जब यह प्रतिभास स्पष्ट है ऐसा निश्चित होगा । अतः दो ज्ञानो मे अवभासभेद का निश्चय विषयभेदमूलक ही है यह तो स्वीकारना पड़ेगा । किन्तु इसकी सगति, प्रत्यक्ष और शाब्दज्ञान को समानविषयक मानने पर नैयायिक मत मे नहीं बैठ सकती ।

नैयायिकः-शाब्दबोध मे वस्तुस्वरूप का अवभास तो होता है किन्तु वस्तुगत सकल विशेषताओं का अवभास नहीं होता है अतः शाब्दज्ञान स्पष्टप्रतिभासरूप नहीं होता ।

जैनः-तब तो शाब्दज्ञान और प्रत्यक्ष मे एकविषयता कहा रही ? भिन्नविषयता की सिद्धि हो गयी, क्योंकि अर्थक्रिया मे समर्थ ऐसा विशेष, प्रत्यक्ष मे भासित होता है किन्तु शाब्दज्ञान मे भासित नहीं होता ।

नैयायिकः-नीलादि व्यक्ति का जो नीलत्वादि स्वरूप है वह तो एकरूप में ही दोनों स्थल मे भासित होता है अतः विषयभेद नहीं है । हा, ज्ञान मे आकारभेद जरूर है कि प्रत्यक्ष विशदाकार यानी स्पष्टाकार होता है और शाब्दज्ञान अविशदाकार होता है ।

जैनः-ऐसे तो ज्ञानावभास सिद्ध ही हो गया, क्योंकि आपके कथनानुसार इन्द्रियसंबद्ध विषय के प्रतिभास काल मे ज्ञानगत स्पष्टाकारता भी भासित होती है और स्पष्टाकारता का प्रतिभास ही तो ज्ञानावभासरूप है । यदि ज्ञान भासित नहीं होगा तो विषय को देखकर 'स्पष्टाकार प्रत्यक्ष ज्ञान मुझे हो रहा है' यह कैसे कहा जा सकेगा ? जो ज्ञान इन्द्रियसन्निकर्षादि विशिष्ट सामग्री से जन्य होता है वही विशदाकार होता है, अतः ज्ञानावभास के बिना इन्द्रियसंबद्ध नीलादि के प्रतिभासकाल मे आपकी मान्यता के अनुसार अन्य तो कोई विशदाकारताप्रतिभास का निमित्त सम्भव नहीं ।

ताप्रसक्तिः । तथा, समस्तसदस्यग्राहकेण सर्वविज्ञानेन ज्ञानात्मा गृह्यत इति नैति ? यदि न गृह्यते तदा तस्य प्रमेयत्वे सति तेनैव प्रमेयत्वलक्षणो हेतुर्व्यभिचारी अप्रमेयत्वे तस्य भागाऽसिद्धो हेतुः । अथ सर्वज्ञानेन सर्वपदार्थग्राहिण्याऽऽत्मापि गृह्यत इति नानैकान्तिकः । नन्वेव सति यथेश्वरज्ञानं ज्ञानत्वे-
ज्यात्मानं स्वयं गृह्णाति, न च तत्र स्वात्मनि क्रियाविरोधः तथाऽस्मदादिज्ञानमप्येवं भविष्यतीति न कश्चिद् विरोधः । किंच, एवमभ्युपगमे 'ज्ञानं ज्ञानान्तरग्राह्यम्, प्रमेयत्वात्, घटवत्' इत्यत्र प्रयोगे ईश्वरज्ञानस्य प्रमेयत्वे सत्यपि ज्ञानान्तरग्राह्यत्वाभावात् तेनैवानैकान्तिकः 'प्रमेयत्वात्' इति हेतुः । तस्मात् ज्ञानस्य ज्ञानान्तरग्राह्यत्वेनेकदोषसम्भवात् स्वसंविदितं ज्ञानमभ्युपगन्तव्यम् ।

[वैशद्य प्रतिभासव्यवहार ज्ञानक्रमानुपलक्षणनिमित्तं नहो]

नैयायिकः—मान लो कि वहाँ विशदाकार प्रतिभास का व्यवहार विशदज्ञान प्रतिभास के निमित्त से ही होता है, किन्तु इतने मात्र से स्वयंप्रकाशज्ञान सिद्ध नहीं होता । कारण, नीलादि-विषयक विशदज्ञान को हम उत्तरक्षणवर्ती अन्य एकार्थसमवेत ज्ञान (अनुव्यवसाय) का ग्राह्य मानते हैं, तो इस दूसरे ज्ञान से प्रथम ज्ञान गृहीत होने के कारण तन्मूलक विशदाकारव्यवहार भी सिद्ध हो जायेगा । यदि कहे कि—'नीलादि विषय और तद्विषयक ज्ञान, दोनों का अवभास एक ही काल में होने का व्यवहार देखा जाता है तो इसका क्या कारण ?'—तो उत्तर यह है कि वस्तुतः दोनों का अवभास क्रमिक होने पर भी मन की चपलबुद्धि के कारण दूसरा ज्ञान शीघ्र ही पैदा हो जाने से कालक्रम वहा लक्षित नहीं हो सकता, जैसे कि सेंकडो कमलपत्रों की धूपी लगा कर किसी नीकदार हथियार से उसका छेद किया जाय तो वहाँ हर एक पत्र का क्रमशः छेदन होते हुये भी सभी पत्रों का छेदन एक साथ ही हो जाने का व्यवहार होता है, बोलनेवाला बोलता भी है कि 'मैंने एक ही प्रहार में एक साथ सभी को काट डाला' ।

अनः—यदि ऐसा मानेये तो पांचो अगुली का भी एक साथ एक ज्ञान में प्रतिभास आप नहीं मान सकेंगे, क्योंकि वहा भी कह सकते हैं कि वास्तव में वहा पांचो अगुली का क्रमिक अवभास होने पर भी शीघ्रोत्पत्ति के कारण ही क्रमिक प्रतिभास उपलक्षित नहीं होता इसीलिये एक ज्ञान का अवभास होता है । फलतः, आपने जो सर्वज्ञ की सिद्धि के लिये अनुमान प्रयोग किया है—'सदनत् धर्म वाले सभी पदार्थ किसी व्यक्ति के एक ही प्रत्यक्ष ज्ञान के विषय हैं, क्योंकि प्रमेय है, जैसे कि (उदा०—) 'पांचो अगुली' ।—तो इस अनुमान में छटान्तर्भूत पांच अगुली में एकप्रत्यक्षज्ञानविषयता उपरोक्त रीति से होने के कारण साध्यवैकल्यदोष का अनिष्ट प्राप्त होगा ।

[सर्वज्ञज्ञान में प्रमेयत्व हेतु व्यभिचारी होने की आपत्ति]

यह भी दिखाईये कि सकल सदसत् धर्मों के ग्राहक सर्वज्ञज्ञान से ज्ञान का स्वरूप गृहीत होता है या नहीं ? अगर गृहीत नहीं होता है तब तो एकज्ञान प्रत्यक्षतारूप साध्य का विषय हो गया सर्वज्ञ-ज्ञान और उसमें प्रमेयत्व हेतु रहता है तो हेतु व्यभिचारी बन जायेगा । यदि वहा प्रमेयत्व हेतु की वृत्ति ही नहीं मानेये तो सदसत् धर्म वाले सभी पदार्थ रूप पक्ष का एक भाग जो सर्वज्ञज्ञान, उनमें हेतु की असिद्धि होने से भागासिद्धि दोष लगेगा ।

नैयायिक—सर्वज्ञ का ज्ञान तो सकलपदार्थग्राहक है अतः उससे अपना ज्ञानस्वरूप भी गृहीत

ज्ञानस्वरूपव्यात्मा, अन्यथा भिन्नज्ञानसद्भावादाकाशस्यैव तस्य ज्ञातृत्वं न स्यात् । न चाकाशव्यतिरेकेण ज्ञानमात्मन्येव समवेतमिति तस्यैव ज्ञातृत्व नाकाशादेरिति वक्तुं युक्तम्, समवायस्य निवेत्स्यमानत्वात् । ज्ञानस्य च स्वसंविदितत्वे सिद्धे आत्मनोऽपि तदव्यतिरिक्तस्य तत्सिद्धमिति कथं न स्वसंवेदनप्रत्यक्षसिद्धत्वमात्मनः ? तन्न प्रथमपक्षस्य दृष्टत्वम् ।

द्वितीयपक्षेऽपि यदुक्तम्—‘नहि कश्चित् पदार्थः’ कर्तृरूपः करणरूपो वा स्वात्मनि कर्मणीव सव्यापारो दृष्टः—इति तदप्यसंगतम्, भिन्नव्यापारव्यतिरेकेणाऽपि आत्मनः कर्तुः, प्रमाणस्य च ज्ञानस्य स्वसंविदितत्वप्रतिपादनात् । एकस्यैव च लिंगादिकरणमपेक्षयावस्थामेदेन यथा प्रमातृत्वं प्रमेयत्वं च भवद्भिरविरुद्धत्वेनाभ्युपगम्यते तथैकदाऽप्येकस्यात्मनोऽनेकधर्मसद्भावात् प्रमातृत्व-प्रमाणत्व-प्रमेयत्वा-

होता ही है, अर्थात् सर्वज्ञज्ञान में सकलपदार्थग्राहकता अवलंबित-अवाचित होने से प्रमेयत्व हेतु वहां रहे तो व्यभिचार दोष निरवकाश ही है ।

जैनः—इस स्थिति में तो हम भी कहेंगे कि जैसे ईश्वरज्ञान ज्ञानात्मक होने पर भी अपने आपको स्वयं जान लेता है और यहाँ कोई ‘स्वात्मा में क्रियाविरोध’ जैसा दोष नहीं है, ठीक उसी प्रकार हमारा-आपका ज्ञान भी स्वप्रकाश माना जाय तो कोई विरोध नहीं है । तदुपरांत, एक ओर आप ईश्वरज्ञान को स्वप्रकाश मानते हैं और दूसरी ओर आपने जो यह अनुमान प्रयोग किया है—“ज्ञान ज्ञानान्तरवेद्य है, क्योंकि प्रमेय है जैसे घट”—इस प्रयोग में ज्ञानान्तरग्राह्यत्वरूपसाध्य से शून्य ईश्वरज्ञान में भी हेतु प्रमेयत्व रहता है तो प्रमेयत्व हेतु अनैकान्तिकदोषग्रस्त हुआ । निष्कर्ष यह फलित होता है कि ज्ञान को ज्ञानान्तरवेद्य मानने के पक्ष में अनेक दोषों का सम्भव होने से ज्ञान को स्वप्रकाश=स्वसंविदित ही मान लेना चाहिये ।

[ज्ञानाभिन्न आत्मा भी स्वसंवेदनमिदं है]

‘आत्मा स्वसंवेदन प्रत्यक्ष से सिद्ध है’ इसकी सिद्धि के लिये ही व्याख्याकार ने यह सब उपक्रम किया था उसके उपसंहार में ‘कहते हैं कि एक ओर इस प्रकार ज्ञान स्वप्रकाश सिद्ध हुआ । दूसरे, आत्मा भी ज्ञान स्वरूप ही है, ज्ञान उससे भिन्न नहीं है, यदि उसको आत्मा से भिन्न मानेंगे तो ज्ञान के निमित्त से आकाश में जैसे ज्ञातृत्व सिद्ध नहीं है वैसे आत्मा में भी ज्ञातृत्व सिद्ध नहीं होगा । यदि कहे कि—‘ज्ञान आकाश में नहीं किन्तु आत्मा में ही समवाय सम्बन्ध से वृत्ति है अत आत्मा में ही ज्ञातृत्व रह सकेगा, आकाश में नहीं’—तो यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि अग्रिम ग्रन्थ में समवाय का खण्डन किया जायेगा । जब पूर्वोक्त रीति से ज्ञान स्वसंविदित सिद्ध है तो ज्ञानाभिन्न आत्मा भी स्वसंविदित सिद्ध हो गया तो अब आत्मा को स्वसंवेदन प्रत्यक्ष सिद्ध क्यों न कहा जाय ? तात्पर्य—पूर्वपक्षी ने जो ‘आत्म-प्रकाशन अपरसाधन है’ [इ० पृ० ३२१] इसके ऊपर दो विकल्प किया था—अपरसाधन यानी क्या चित्स्वरूप की सत्ता मानते हो या अपनी प्रतीति में व्यापार रूप मानते हो ? इन दो में से प्रथमपक्ष को जो अयुक्त दिखाया था वह अयुक्त दिखाना ही अयुक्त ठहरने से प्रथमपक्ष अब तो अदुष्ट यानी युक्तियुक्त सिद्ध होता है ।

[बिना व्यापार ही ज्ञान-आत्मा स्वसंविदित हैं]

‘अपरसाधन’ शब्दार्थ के ऊपर जो दूसरा विकल्प यह किया था कि ‘अपनी प्रतीति में व्यापार का होना’—इस दूसरे पक्ष की आलोचना में जो यह कहा था कि—‘कर्तारूप या कारणरूप कोई भी पदार्थ कर्म में जैसे सव्यापार दिखता है वैसे स्वात्मा में सव्यापार नहीं देखा है’ [पृ० ३२२-५]—वह भी

अविच्छिन्नानि किं नाम्मुपगम्यन्ते तत्तद्वर्गयोगात् तत्तत्स्वभावत्वस्य प्रमाणनिश्चितत्वेनाऽविरोधात् ? !

यच्चोक्त-प्रमाणाऽविषयत्वेऽपरोक्षतेत्यस्य भाषितस्य कोऽर्थः-इत्यादि, तदप्यसारम्, ज्ञातृस्य प्रमाणत्वेन च स्वरूपावभासनस्य प्रतिपादितत्वात् । न च घटादेः स्वरूपस्य भिन्नज्ञानप्राप्तत्वात् प्रमातुः प्रमाणस्य च स्वरूपं भिन्नज्ञानप्राप्तम्, तयोश्चिद्वस्तुत्वेन घटादेस्तु तद्विपर्ययेण स्वरूपस्य सिद्धत्वात् । न च प्रमाण प्रमातृस्वरूपग्राहकस्य प्रत्यक्षस्य तत्क्षणत्वेनाऽसंग्रहः, तत्संग्राहकस्य लक्षणस्य प्रवर्णितत्वात् । यदपि-‘घटमहं चक्षुषा पश्यामि’ इत्यनेनातिप्रसंगाभावेन कृतम्-तदप्यसंगतम्, नहि चक्षुषो जडरूपस्याऽसंविदितत्वे प्रमातृ-प्रमित्योरपि चिद्रूपयोरस्वसंविदितत्वं युक्तम्, अन्यत्स्वभावत्वानुपपत्तेः । यत्तुक्तम्, ‘इन्द्रियव्यापारे सति शरीराद् व्यवच्छिन्नस्य विषयस्यैव केवलस्यावभासनम्’ इति, तदत्यन्तमसंगतम्, विषयस्यैव तत्त्वभाससंवेदनस्यापि व्यवस्थापितत्वात् तदभावे विषयभावभास एव न स्यादित्यस्य च । अतः प्रमात्रावभास उपपन्न एव ।

असंगत है क्योंकि अपने से भिन्न व्यापार के अभाव में भी कर्तारूप आत्मा और प्रमाणरूप ज्ञान स्वयं-संविदित होने का प्रतिपादन इस तरह कर दिया है कि ज्ञान यदि स्वसंविदित नहीं मानेंगे तो अर्थ की व्यवस्था नहीं होगी, और ज्ञान से आत्मा भिन्न न होने से वह भी स्वसंविदित सिद्ध होता है ।

तथा आत्मा को प्रत्यक्ष न मान कर अनुमेय मानने पर आत्मप्रतीति-मे, स्वात्मा मे क्रिया विरोध को हटाने के लिये आपने जैसे यह माना है कि लिगादि करण की अपेक्षा से अवस्थानेव से एक ही व्यक्ति मे प्रमातृत्व और प्रमेयत्व अविरुद्ध है-वैसे ही एककाल मे भी आत्मा मे अनेक धर्मों का अस्तित्व होने से भिन्न भिन्न धर्म की अपेक्षा से प्रमातृत्व-प्रमाणत्व और प्रमेयत्व अविरुद्ध होने का क्यों नहीं मानते हैं ? वस्तु मे भिन्न भिन्न धर्म के योग से भिन्न भिन्न प्रकार का स्वभाव होना यह तो प्रमाण से सुनिश्चित है तो इसमे विरोध क्या ?

[आत्मा श्री अपरोक्षता-कथन का तात्पर्य]

और भी जो आपने पूछा है आत्मा प्रमाण का विषय न होने पर भी अपरोक्ष है, इस कथन का क्या अर्थ है ?—यह भी सारहीन प्रश्न है, क्योंकि आत्मा ज्ञाता होने से प्रमाणस्वरूप से अपने स्वरूप का ही अवभास होना यह अपरोक्षता होने का वहाँ ही कहा है । उसके ऊपर जो घटादि मे समानता दिखायी है वह ठीक नहीं है क्योंकि घटादि का स्वरूप घटादि से भिन्न ज्ञान से प्राप्त है, प्रमाता और प्रमाण का स्वरूप स्वभिन्नज्ञान से प्राप्त नहीं है । कारण, प्रमात्र और प्रमाता का स्वरूप चैतन्यमय है जब कि घटादि का स्वरूप उससे विपरीत, जडरूप होने का सिद्ध है । तथा, प्रमाण और प्रमाता का स्वरूपग्राहक प्रत्यक्ष, प्रत्यक्ष के लक्षण से संपूरीत नहीं हो सकता ऐसा भी नहीं है क्योंकि हमारा जो ‘इन्द्रिय-अनिन्द्रियजन्य विषय ज्ञान प्रत्यक्ष है’ यह लक्षण है उससे उसका संग्रह हो जाने का बता दिया गया है । [पृ० ३२८]

[नेत्रेन्द्रियप्रत्यक्षापत्ति का प्रतिकार]

यह जो अतिप्रसंग आपने दिखाया था-‘यै घट को नेत्र से देखता हूँ’ इस प्रतीति से नेत्रेन्द्रिय का भी प्रत्यक्ष सिद्ध होगा-यह भी नहीं है क्योंकि नेत्रेन्द्रिय जडरूप होने से अस्वसंविदित होने पर

न च 'कुशोऽहं' 'स्थूलोऽहं' इति शरीरसामानाधिकरणधेनाऽस्य प्रत्ययस्योपपत्तेस्तदालम्बनता, चक्षुरादिकरणव्यापारामात्रे शरीरस्याऽग्रहणेऽपि 'अहम्' इति प्रत्ययस्य सुखादिसमानाधिकरणत्वेन परिस्फुटप्रतिभासविषयत्वेनोत्पत्तिदर्शनाद्, न शरीरालम्बनत्वमस्य व्यवस्थापयितुं युक्तम् । न च 'कुशोऽहं' इति प्रत्ययस्य भ्रान्तत्वे 'ज्ञानवानहम्' इति ज्ञानसामानाधिकरणधेनोपजायमानस्यापि प्रत्ययस्य भ्रान्तत्वं युक्तम्, अन्यथा 'अग्निर्माणवकः' इति माणवकेऽग्निप्रत्ययस्योपचरितविषयस्य भ्रान्तत्वेऽनावपि तत्प्रत्ययस्योपचरितत्वेन भ्रान्तत्वं स्यात् । अथ तत्र पाटव-पिंगलत्वादिलक्षणस्योपचार-निमित्तस्य सद्भावाद् भवति तत्रोपचरितः प्रत्ययः, न चात्रोपचारनिबन्धनं किञ्चिदस्ति । तदप्यसंगतम्, संसार्यात्मनः शरीराद्युपकृतत्वेन तदनुबद्धस्योपभोगाश्रयत्वेनोपभोगकर्तृत्वस्यात्राप्युपचारनिमित्तरस्य सद्भावात् । इष्टञ्च शरीरादिव्यतिरिक्तेऽप्यत्यन्तोपकारके स्वश्रुत्यादावुपचरितस्तन्निमित्तः 'योऽयं श्रुत्यः सोऽहम्' इति प्रत्ययः ।

चित्स्वरूप प्रमाता और प्रमाण को भी अस्वसंविदित मानना गलत है, क्योंकि जो चित्स्वरूप है उसमें स्वसंविदितत्व से अन्य और जो जड़ है उसमें परसंविदितत्व से अन्य स्वभाव घटित नहीं है । यह भी जो कहा था-इन्द्रिय जब सक्रिय बनती है तब देह से भिन्न केवल घटादि विषय का ही अवभास होता है [पृ० ३२४]-यह तो कतई ठीक नहीं, क्योंकि जैसे देहभिन्न विषय का अवभास होता है वैसे देह भिन्न प्रमाण-ज्ञान और आत्मा का भी अवभास पूर्व में सिद्ध कर दिया है और यह भी बताया है कि प्रमाण के अवभास के बिना अर्थ की व्यवस्था यानी विषयावभास भी उपपन्न नहीं हो सकता । निष्कर्ष-प्रमाता का अवभास युक्तिसंगत है ।

['कुशोऽहं' इत्यादि शरीरसमानाधिकरण प्रतीति भ्रान्त है]

पूर्वपक्षीः-अहम् इत्याकारक प्रत्यय प्रतीति का विषय शरीर है, क्योंकि 'मैं स्थूल हूँ' 'मैं पतला हूँ' इन प्रतीतियों में देहस्थूलता और देहकृशता के साथ अहत्व का सामानाधिकरण्य स्पष्ट भासित हो रहा है ।

उत्तरपक्षीः-यह ठीक नहीं, क्योंकि नेत्रादि इन्द्रिय निष्क्रिय होने पर देहज्ञान नहीं होता है तब भी 'मैं सुखी हूँ' इत्यादि रूप से सुखादि के साथ समानाधिकरणरूप से 'अहम्' इत्याकारक प्रतीति की उत्पत्ति देखी जाती है, जिसमें देह-भिन्नात्मविषयता स्पष्टरूप से उपलक्षित होती है । अतः 'अहम्' बुद्धि को देहविषयक प्रस्थापित करना युक्त नहीं है । इससे यह भी सिद्ध है कि 'अहं स्थूलः' यह प्रतीति भ्रान्त है । किन्तु उसके समान ज्ञानसमानाधिकरणतया उत्पन्न होने वाली 'मैं ज्ञानवान् हूँ' इस प्रतीति को भी भ्रान्त मानना कतई उचित नहीं है । अन्यथा दूसरे स्थल में 'माणवक अग्नि है' इस प्रकार माणवक में उपचरित विषय वाली अग्नि की प्रतीति भ्रान्त है । तो शुद्ध अग्नि की प्रतीति में भी औपचारिकता का आपादन करके भ्रमत्व की आपत्ति दी जा सकती ।

[देह में अहमाकार बुद्धि औपचारिक है]

पूर्वपक्षीः-अग्नि में जो पटुता (अग्रता) और पिंगलवर्णादि है तत्स्वरूप उपचार के निमित्तों का अस्तित्व माणवक में भी होने से उसमें अग्नि की उपचरित बुद्धि भ्रान्त हो सकती है । सत्य अग्नि में अग्नि की बुद्धि और देह में अहमाकार बुद्धि भ्रान्त नहीं हो सकती, क्योंकि वहाँ कोई उपचार का मूलभूत निमित्त नहीं है ।

न च सुखादिसमानाधिकरण्येनोपजायमानस्यैवाहंप्रत्ययस्योपचरितविषयतेति वक्तुं शक्यम्, अनाद्यग्निप्रत्ययवदबाधितत्वेनास्त्खलद्रूपत्वेन चाऽस्याऽत्र मुख्यत्वात्, गौरत्वादेस्तु पुद्गलघर्मत्वेन बाह्येन्द्रियप्राप्तयान्तर्मुखाकाराऽनिन्द्रियाहंप्रत्ययविषयत्वाऽसम्भवात् । न च गौरत्वादिरूपाश्रयभूतस्य प्रतिक्षणविशारदत्वेनाभ्युपगमविषयस्य शरीरस्य 'य एवाऽहं प्राग् मित्रं दृष्टवान् स एवाहं वर्षपंचकादि-व्यवधानेन स्पृशामि' इति स्थिरालम्बनत्वेनानुभूयमानप्रत्ययविषयत्वं युक्तम्, अन्यथा रूपविषयत्वेनानु-भूयमानस्य तस्य रसाद्यालम्बनत्वं स्यात् । न च सुखादिविवर्त्तात्मकात्मात्मन्वत्त्वे किंचिद् बाधकमुत्प-त्स्यामः येन तद्विषयत्वेनास्य भ्रान्तत्वं स्यात् । नापि तत्र तस्य स्खलद्रूपता येन बाह्यो गोप्रत्ययस्यैवो-पचरितस्वरूपत्वात् युक्तिमती स्यात् । तस्मादबाधिताऽस्त्खलद्रूपाऽहंप्रत्ययप्राप्तत्वात्मात्मनो नाऽसिद्धिः । शेषस्तु पूर्वपक्षो निःसारतया न प्रतिसमाधानमर्हतीत्युपेक्षितः ।

उत्तरपक्षीः—आपकी बात में कोई सगति नहीं है । देह में भी अहमाकार बुद्धि उपचार से ही होती है । कारण ससारी आत्मा को भोगादि के सम्पादन में देह अत्यधिक उपकारी है, अतः आत्मा के साथ क्षीरनीरवत् सबद्ध एव भोगाश्रय (यानी भोग का अवच्छेदक विषया अधिकरण) देह में भोगकर्तृत्व के उपचार का निमित्त आत्मोपकारकत्व विद्यमान है । जो देह से भी दूरस्थ नौकरादि अपने अत्यंत उपकारक होते हैं उसमें भी स्वोपकारकत्व निमित्त से 'जो यह नौकर है वही मैं हूँ' इस प्रकार की उपचरित बुद्धि देखी जाती है तो निकटवर्त्ती अत्यन्तोपकारक देह में औपचारिक आत्म बुद्धि का होना युक्तियुक्त ही है ।

[सुखादिसमानाधिकरणक अहं प्रतीति उपचरित क्यों नहीं ?]

पूर्वपक्षीः—स्पृलतादिसमानाधिकरणतया होने वाली अहं प्रतीति को भ्रम मानने के बदले सुख-समानाधिकरणतया होने वाली अहं-प्रतीति को ही भ्रम मान कर उसमें ही उपचरितविषयता क्यों न मानें ?

उत्तरपक्षी—उसको भ्रम नहीं मान सकते क्योंकि अग्नि में होने वाली अग्नि की प्रतीति जैसे अबाधित और अस्खलद्रूप होती है वैसे सुखसमानाधिकरणतया होने वाली अहं प्रतीति भी अबाधित और अस्खलद्रूप होने से वह मुख्यरूप ही है । उपचरित नहीं है । अबाधित इसलिये कि सुखादि की प्रतीति के बाद 'मे सुखवाला नहीं हूँ' ऐसी कोई बाधक प्रतीति नहीं होती । अस्खलद्रूप इसलिये कि सुखादि की प्रतीति और अहंप्रतीति में सामानाधिकरण्य होने में कोई अयोग्यता या बाध नहीं है, अर्थात् देह भिन्न आत्मा में सुखादि का सद्भाव सुचटित है, जब कि गौरवर्णादि तो पुद्गल (पृथ्वी आदि) का घर्म है, बाह्येन्द्रिय से प्राप्त है, अतः वह गौरवर्णादि अन्तर्मुख एव इन्द्रियाजन्य अहं-माकार प्रतीति का विषय नहीं हो सकता ।

[अस्थिर देह स्वरूपबुद्धि का विषय नहीं]

दूसरी बात यह है कि गौरवर्णादि रूप का आश्रय देह तो प्रतिक्षण नाशवन्त होने का आप मानते हैं, तो अस्थिर देह स्थिरवस्तु के अवगाहकरूप में अनुभवास्वरूप निम्नोक्त बुद्धि का विषय बने यह अयुक्त है, वह बुद्धि इस प्रकार है—'मैंने ही पहले मित्र को देखा था और वही मैं आज पाँचवर्ष के बाद उसका स्पर्श करता हूँ' । यदि फिर भी देह को ही आप इस बुद्धि का विषय मानेंगे तब जिस बुद्धि में रूपविषयता का अनुभव करते हैं उस बुद्धि को रसविषयक माना जा सकेगा । अहंप्रतीति का विषय

न चात्र बौद्धमतानुसारिणैतद् वक्तुं युज्यते—‘अहंप्रत्ययस्य सविकल्पकत्वेनाऽप्रत्यक्षत्वेन न तद्ग्राह्यत्वमात्मनः’ इति;—सविकल्पकस्यैव प्रत्यक्षस्य प्रमाणत्वेन व्यवस्थापयिष्यमाणत्वात् । प्रत्यक्ष-विषयत्वेऽपि विप्रतिपत्तिसम्भवेऽनुमानस्यावतारः । न च ‘सिद्धे आत्मन एकत्वे तत्प्रतिबद्धेऽनुसंधान-प्रत्ययः सिध्यति, तत्सिद्धौ च ततस्तस्यैकत्वम्’ इतीतरेतराभयदोषावतारः; ‘य एवाहं घटमद्राक्षं स एवेदानीं तं स्मृशामि’ इतिप्रत्ययात् प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षस्वरूपावात्मनः एकत्वसिद्धेः ।

न चात्रैतत् प्रेर्यम्—‘दृष्टरूपमात्मनः स्प्रष्टरूपानुप्रवेशेन प्रतिभासते आहोस्विदननुप्रवेशेन ?’ यद्यनुप्रवेशेन तदा दृष्टरूपस्य स्प्रष्टरूपेऽनुप्रवेशात् स्प्रष्टरूपतत्वेति न दृष्टरूपता, तथा च ‘ग्रहं दृष्ट्वा स्मृशामि’ इति कुतः उभयावभासोत्प्लेख्येकं प्रत्यभिज्ञानं यतस्तदेकत्वसिद्धिः ? अथाननुप्रवेशेन तदा दर्शनस्पर्शनावभासयोर्भेदात् कुत एकं प्रत्यभिज्ञानम् ? नहि प्रतिभासभेदे सत्यप्येकत्वम्, ग्रन्थया घट-पटप्रतिभासयोरपि तद् स्यात् । अथ प्रतिभासस्यैवान्न भेदो न पुनस्तद्विषयस्यात्मनः । कुतः पुनस्तस्या-भेदः ? न तावत् प्रतिभासाऽभेदात् तस्य भिन्नत्वेन व्यवस्थापितत्वात् । नापि स्वतः, स्वतोऽपि विवादविषयत्वात् । अथ दर्शन-स्पर्शनावस्थामेदेऽपि बिभ्रूपस्य तदवस्थानुरभिज्ञेत्वात्ताय दोषः, तदप्य-

सुखादिपरिणामभिन्न आत्मा को माने तो कोई वाचक भी उपलब्ध नहीं है जिससे कि वाचज्ञान-विषयभूत हो जाने से उस प्रतीति को भ्रम कहा जा सके । वह प्रतीति स्वलद्रूप भी नहीं है, जैसे गोवाहक मे गोबुद्धि होने पर गोवाहक मे गोत्व का योग स्थलित होने से यह बुद्धि स्वलद्रूप वाली होती है, ऐसा ‘अहं सुखी’ इस बुद्धि मे नहीं है, अत गोवाहक मे गोबुद्धि उपचरितविषयक होने पर भी ‘अहंप्रतीति’ को उपचरितविषयक नहीं कह सकते । इस रीति से अवाचित एव अस्वलद्रूपवाली अहं-प्रतीति का ग्राह्य आत्मा ही सिद्ध होता है, अतः आत्मा की असिद्धि नहीं है ।

पूर्वपक्षी की अग्रशिष्ट बातें निःसार होने से प्रतिकार योग्य नहीं है, अत उपेक्षणीय ही हैं ।

[बौद्धमत से प्रत्यभिज्ञा में आपादित दोषों का प्रतिकार]

[बौद्धमत मे केवल निर्विकल्प प्रत्यक्ष ही प्रमाणभूत है, उसका विषय न होने से आत्मा प्रत्यक्ष नहीं है अत बौद्धवादी अब उपस्थित हो रहा है]

यह बौद्धमतानुयायीओ का यह कहना युक्त नहीं है कि “आत्मा की अहमाकार प्रतीति तो सविकल्पज्ञानरूप है और वह तो अप्रमाण है यानी प्रत्यक्षप्रमाणरूप नहीं है अत प्रत्यक्ष के ग्राह्यरूप मे आत्मसिद्धि नहीं हो सकती”—ऐसा न कह सकने का हेतु यह है कि अग्रिम व्याख्या ग्रन्थ मे ‘सविकल्प ही प्रत्यक्ष का प्रमाणभूत है’ इस पक्ष की स्थापना की जाने वाली है । यद्यपि सविकल्पज्ञान प्रत्यक्षरूप यानी स्वयसविदित ही है, यह भी प्रत्यक्ष का ही विषय है फिर भी उसके विषय मे विवाद सम्भव होने से वहा अनुमान का अवतार भी सावकाश है । स्थिर आत्मसिद्धि के विषय मे जो प्रत्यभिज्ञा प्रमाणरूप से दिशायी गयी है उसके ऊपर बौद्ध ओ यह अन्योन्याश्रय दोष का आरोपण करते हैं कि—‘पूर्वप्रतीति का विषय और वर्तमान प्रतीति का विषय एक आत्मा सिद्ध हो तभी अनुसन्धानबुद्धि यानी प्रत्यभिज्ञा को एकत्वप्रतिबद्ध माना जा सकता है, और प्रत्यभिज्ञा मे एकत्वविषयकता सिद्ध होने पर प्रतीतिद्वय के विषयरूप मे एक आत्मा की सिद्धि होगी’—यह दोष मिथ्या है क्योंकि ‘जो मैंने पहले घट को देखा था वही मैं अब उसको छू रहा हूँ’ इस प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षरूप बुद्धि मे ‘वही मैं’ ऐसे उल्लेख से पूर्वोत्तरप्रतीति का विषयभूत एक ही आत्मा सिद्ध होता है ।

संगतम्, यतो दर्शनावस्थाप्रतिभासेन तत्सम्बद्धमेवावस्थानात्स्वरूपं गृहीतं न स्पर्शनज्ञानसम्बन्धि, तत्र तदवस्थायाः अनुत्पन्नत्वेनाऽप्रतिभासनात्, तदप्रतिभासेन च तदव्याप्तिवत्त्वेनावस्थानुरूप्यप्रतिभासनात् । नापि स्पर्शनप्रतिभासेन दर्शनावस्थाव्याप्तिरवस्थानुरवगम्यते, स्पर्शनज्ञाने दर्शनस्य विनष्टत्वेनाऽप्रतिभासनात्, प्रतिभासेन चाऽनावस्थापरम्पराप्रतिभासप्रसंगः । न च प्रागवस्थाऽप्रतिभासेन तदवस्थाव्याप्तिरवस्थानुरवगन्तुं शक्या । यच्च येन रूपेण प्रतिभाति तत्तेनैव सदित्यभ्युपगन्तव्यम्, यथा नीलं नीलरूपतया प्रतिभासमानं तेनैव रूपेणाभ्युपगम्यते । दर्शन-स्पर्शनज्ञानाभ्यां च स्वसंबन्धित्वेमेवावस्थानुरूप्यते इति तद्रूप एवासावभ्युपगन्तव्य इति कुतोऽवस्थानुरसिद्धिः ?”

[दर्शन-स्पर्शनावभास भेद से प्रत्यभिज्ञाएकत्व पर आक्षेप]

इस संबंध में बौद्धों की ओर से ऐसा प्रतिपक्ष नहीं किया जा सकता [अब यहाँ पूरे परिच्छेद में बौद्ध का प्रतिपक्ष क्या है यही दिखाते हैं] कि—

‘मैंने देखा था वही मैं अब छू रहा हूँ’ इस प्रत्यभिज्ञा में आत्मा का दर्शनकर्तृत्व यह स्पर्शकर्तृत्व से अनुप्रविष्ट हो कर भास रहा है या बिना अनुप्रवेश ही भास रहा है ? यदि अनुप्रविष्ट हो कर भास रहा हो तब तो दृष्टारूप में स्पर्शकर्तृत्वरूप के अनुप्रवेश से उसके दृष्टापन का बिलय हो कर वह स्पर्शकर्तारूप ही हो जायेगा, उसकी दृष्टरूपता नहीं रहेगी तो ‘दृष्टा में स्पर्श करता हूँ’ इस प्रकार की उभयरूपतावभासक प्रत्यभिज्ञा ही कैसे होगी जिस से दृष्टा और स्पर्शकर्ता के एकत्व की सिद्धि हो सके ? यदि कहे कि स्पर्शकर्तृत्वरूप के अनुप्रवेश बिना ही दृष्टारूप भासित होता है, तो इस का अर्थ यही हुआ कि दर्शनावभास और स्पर्शविभास भिन्न है, तब प्रत्यभिज्ञा यह उभयरूप एक ज्ञान नहीं किन्तु दो भिन्न ज्ञान सावित हुए तो एक प्रत्यभिज्ञा कहाँ रही ? जब दोनों प्रतिभास ही भिन्न हैं तब प्रत्यभिज्ञा में एकरूपता नहीं हो सकती, अन्यथा भिन्न भिन्न घटावभास और पटावभास भी एकरूप हो जायेंगे ।

यदि कहे कि—यहाँ केवल प्रतिभास ही भिन्न भिन्न है किन्तु दोनों का विषय दृष्टा और स्पर्शकर्ता आत्मा तो अभिन्न एक ही है—तो यहाँ प्रश्न है कि यह अभेद किस से सिद्ध है ? ‘प्रतिभास के अभेद से’ ऐसा तो कह नहीं सकते चूँकि अभी तो भिन्न भिन्न प्रतिभास की स्थापना की गयी है । ‘स्वतः अभेद है’ ऐसा भी नहीं कह सकते चूँकि स्वतः अभेद तो अब भी विवादास्पद है । यदि यह कहा जाय—‘दर्शनावभास और स्पर्शविभास दोनों एक ही चिन्मय आत्मा की दो अवस्था हैं—जब ये दो अवस्थाएँ हैं तो उसका अवस्थाता अभिन्न—एक आत्मा ही सिद्ध होया अतः कोई भी दोष नहीं है’—तो यह भी असंगत है क्योंकि दर्शनावस्था के प्रतिभास से केवल अपने से सम्बद्ध ही अवस्थानात्स्वरूप यानी दृष्टा का ही ग्रहण हुआ है, स्पर्शनज्ञानसम्बन्धी अवस्थानात्स्वरूप का यानी स्पर्शकर्ता का तो ग्रहण ही नहीं हुआ, क्योंकि दर्शनावस्था के समय स्पर्शनावस्था का उदय न होने से वहाँ स्पर्शनावभास तो है नहीं, जब स्पर्शनावस्था ही नहीं है तो ‘दर्शनावस्था का अवस्थाता स्पर्शनावस्था में भी अनुगत यानी व्यापक है’ यह भी भासित नहीं हो सकता ।

यदि कहे कि—‘स्पर्शविभास से ही दर्शनावस्था में अनुगत-व्यापक अवस्थानात् ज्ञ दोष ही जायेगा’—तो यह भी अशक्य है क्योंकि स्पर्शनकाल में दर्शन तो विनष्ट हो गया है तब उनमें अनुगत अवस्थाता का प्रतिभास कैसे होगा ? यदि स्पर्शनकाल में विनष्ट दर्शन का भी अवभास माना जाय

यतो नीलप्रतिभासेऽप्येवं वक्षुं शक्यम्-^a किमेकनीलज्ञानपरमाण्ववभासोऽपरतस्मीलज्ञानपरमाण्ववभासानुप्रवेशेन प्रतिभासि, ^b उत्ताननुप्रवेशेन ? ^a यद्यनुप्रवेशेन तदैकतस्मीलज्ञानपरमाण्ववभासानामनुप्रवेशास्मीलज्ञानसंवेदनस्यैकपरमाणुरूपत्वम्, तस्य चाननुभवात् कुतो नीलज्ञानसंवेदनासिद्धिः ? ^b अथाननुप्रवेशेन, तदा नीलज्ञानपरमाण्ववभासानामयःशलाकाकल्पानां प्रतिभासनात् कुतः स्थूलमेकनीलज्ञानसंवेदनम्, प्रतिनीलज्ञानपरमाण्ववभासं भिन्नत्वात् ? अथ स्वसंवेदनावभासमेवे सत्यपि न तत्प्रतिभासस्य नीलज्ञानस्य भेदः । ननु कुतो नीलज्ञानस्याभेदः ? किं तत्स्वसंवेदनाभेदात्, स्वतो वा ? यदि स्वसंवेदनाभेदात्, तदयुक्तम् तद्भेदस्य व्यवस्थापितत्वात् । अथ स्वत एव तदभेदः, तदध्ययुक्तम्, तस्याद्यप्यसिद्धत्वात् ।

तब तो पूर्व विनष्ट अनादिकालीन समस्त अवस्थापरम्परा का प्रतिभास होने लगेगा, यह अतिप्रसंग होगा । तदुपरात पूर्वावस्था का जब तक उत्तरावस्था के अवभास में प्रतिभास न हो तब तक अवस्थाता पूर्वावस्था में अनुगत-व्यापक है यह भी नहीं जाना जा सकता । यह तो मानना ही होगा कि जो जिस रूप से स्फुरित होता है वह उसी रूप से सत् होता है, अन्यरूप से नहीं, जैसे कि नीलवस्तु नीलरूपतया भासित होती है तो उसको नील रूप से ही सत् माना जाता है, पीतादिरूप से नहीं । जब ऐसा मानना ही पड़ता है तब दर्शन और स्पर्शन ज्ञान से अवस्थाता में अपना सबंध ही केवल स्फुरित होता है अतः अवस्थाता को दर्शनसंबन्धी और स्पर्शनसंबन्धी ही मान सकते हैं किन्तु कष्टा और स्पर्शकर्त्ता दो अवस्थाता अभिन्नरूप से स्फुरित नहीं होता है तो एक अवस्थाता की सिद्धि ही कैसे होगी ? [बौद्ध का वक्तव्य समाप्त हुआ]

[नीलप्रतिभास में मी समग्रविकल्पों की समानता]

इस बौद्ध मत को अयुक्त दिखाने के लिये व्याख्याकार नीलप्रतिभास में बौद्ध प्रतिपादित युक्तियों की समानता का आपादन करते हुए कहते हैं कि-जो कुछ आपने प्रत्यभिज्ञा के ऊपर दर्शनावभास और स्पर्शनावभास के बारे में कहा वह सब नीलप्रतिभास में भी कहा जा सकता है, जैसे देखिये- [विज्ञानवादी बौद्ध मत में अर्थ ज्ञानभिन्न नहीं है, तथा बाह्यवादी बौद्ध एक स्थूल अवयवी द्रव्य को न मान कर परमाणुपुञ्ज को ही मानता है, उसके स्थान में विज्ञानवादी ज्ञान को ही स्थूलाकार मान लेता है, तात्पर्य-वहाँ एक नीलज्ञानात्मक संवेदन में भिन्न भिन्न नीलज्ञानात्मकपरमाणु अथ ही मिलितरूप में एक और स्थूलरूप में भासित होता है, इस सर्व में अब व्याख्याकार कहते हैं-]

क्या स्थूल नीलज्ञानपरमाणुओं (रूप अणु) के अवभास में एक नीलज्ञानपरमाणुअवभास (स्वरूप अणु) उसी नीलज्ञानसंवेदन के अन्य नीलज्ञानपरमाणुअवभास (रूप अणु) के ^a अनुप्रवेशवाला ही भासित होता है या ^b बिना ही अनुप्रवेश भासित होता है ? यदि ^a अनुप्रवेशवाला ही भासित होता है तब तो वह एक नीलज्ञानसंवेदनान्तर्गत विविध परमाणुअवभासों का एक दूसरे से अनुप्रवेश हो जाने से (उस नीलज्ञानसंवेदन में) केवल एक ही नीलज्ञानपरमाणुरूपता हो जायेगी । एक तो यह आपत्ति और दूसरी-नीलज्ञानसंवेदन एकज्ञानपरमाणुरूप में तो कहीं भी अनुभवास्व नहीं है, तो अब तद्रूप नीलज्ञान संवेदन कैसे सिद्ध होगा ?

यदि कहे कि वहाँ-^b अनुप्रवेश के बिना ही सब नीलज्ञान परमाणुओं का अवभास होता है तब तो जैसे पृथक् पृथक् पूर्वापरक्रम में अवस्थित लोहशलाकाओं का भिन्न भिन्न प्रतिभास होता है,

यदि दर्शनावस्थायां स्पर्शनावस्था न प्रतिभातीति तदवस्थाव्याप्तिदर्शनज्ञानेनावस्थानु-
 नन्वेवं तदप्रतिभासने तेन तदव्याप्तिरपि कथं ग्रहीतुं शक्या ? तदप्रतिभासने 'तत्
 पं व्यावृत्तम्' इत्येदमपि ग्रहीतुमशक्यमेव । न च तद्विविक्तप्रतिभासादेव तदव्याप्ति-
 क्तुं युक्तम्, तदप्रतिभासने तद्विविक्तस्यैवाऽग्रहणात् । न च 'तदव्याप्तिस्तस्य स्वरूपमेव'
 न तत्स्वरूपग्राहणा तदभिन्नस्वरूपा तदव्याप्तिरपि गृहीतवैति युक्तम्, तद्व्याप्तावप्यस्य
 वात् । न चाऽव्याप्तैकप्रत्ययविषयस्यात्मन एस्त्वमसिद्धम् । न चास्त्यैकवाध्यवसायस्य
 स्ति, तद्वाधकत्वेन संभाव्यमानस्य प्रमाणस्य यथास्थानं निषेत्स्यमानत्वात् ।

'र स्थूल' प्रतिभास नहीं होता उसी प्रकार पृथक् पृथक् नीलज्ञानपरमाणुओं का प्रतिभास
 एक-स्थूल नीलज्ञानसवेदन' होता है वह कैसे अब घटेगा जब कि प्रत्येक नीलज्ञानपरमाणु-
 भिन्न भिन्न ही है ? यदि कहे कि-उन परमाणुओं का स्वसवेदनरूप अवभास भिन्न भिन्न
 अंशोभूत सकल प्रतिभासरूप नीलज्ञान तो एक ही है, उसमें भेद नहीं है-तो यहाँ प्रश्न है
 'न एक और अभिन्न है' यही कैसे सिद्ध हुआ ? क्या अपने (अशभूत) सवेदनों के अभेद
 आप ही ? अगर सवेदनों के अभेद से उसको एक माना जाय तो वह युक्त नहीं है, क्यों
) सवेदनों का भेद तो पूर्वस्थापित ही है यानी सिद्ध ही है अतः उनके अभेद से उसका
 ही हो सकता । यदि अपने आप ही अभेद मानेंगे तो वह ठीक नहीं है क्योंकि नीलज्ञान
 है यह तो अब भी विवादास्पद होने से असिद्ध है ।

[अवस्थाद्वय में अवस्थाता की अव्यापिता का ग्रह कैसे ?]

भी सोचना चाहिये कि जब दर्शनावस्था में स्पर्शनावस्था का प्रतिभास न होने से, दर्शन-
 नावस्था के अवस्थाता की दर्शनावस्था में व्याप्ति का ग्रह शक्य नहीं है-तो दर्शनावस्था
 या का प्रतिभास न होने पर उस व्याप्ति का अभाव भी कैसे गृहीत हो सकता है ?
 ' के ग्रह में स्पर्शनावस्था का प्रतिभास आवश्यक है वैसे ही व्याप्ति-अभाव के ग्रह में
 या का प्रतिभास आवश्यक है] स्पर्शनावस्था का प्रतिभास जब नहीं है तो 'इस दर्शना-
 स्थाता स्पर्शविस्था के अवस्थाता से व्यावृत्त (भिन्न) है' यह भी जान लेना अशक्य ही
 तद्ग्रहण में प्रतियोगिविषया तद् का भान आवश्यक है] यदि ऐसा कहे कि-'वहाँ
 शविस्था से विविक्त=भिन्नरूप में ही भासित होती है अत एव स्पर्शविस्था के अवस्थाता
 पति भी अर्थतः गृहीत हो जाती है ।'-तो यह भी अयुक्त है, क्योंकि जब तक स्पर्शविस्था
 ही मानेंगे तब तक दर्शनावस्था में तद्विविक्तता भी अगृहीत ही रहेगी ।

इह कहा जाय-'स्पर्शविस्था के अवस्थाता की अव्याप्ति तो दर्शनावस्था के स्वरूप में ही
 व दर्शनावस्थाज्ञान अपने स्वरूप को ग्रहण करता है तो तदन्तर्गत उस अव्याप्ति को भी
 है ।'-तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि हम ऐसा भी कह सकते हैं कि दर्शनावस्था के
 विस्था के अवस्थाता की व्याप्ति अन्तर्गत ही है, अतः अपने स्वरूप को ग्रहण करने
 न तदन्तर्गत व्याप्ति को भी ग्रहण कर ही लेता है. इत्यादि समानरूप से कहा जा

भवतु वाऽनुसन्धानप्रत्ययलक्षणद्वेतोस्तदेकत्वसिद्धिस्तथापि नेतरेतराश्रयदोषः, यतो नैकत्व-प्रतिबद्धमनुसंधानसम्बन्धिदृष्टान्तद्वारेण निश्चीयते, येनार्थं दोषः स्यात्, अपि त्वनेकत्वेऽनुसंधानस्याऽ-सम्भवात् ततो व्यावृत्तमनुसंधानं तदेकत्वेन व्याप्यत इत्येकसन्ताने स्मरणाद्यनुसंधानदर्शनादनुमान-तोऽपि तत्सिद्धिः । न च भेदे दर्शन-स्मरणाविज्ञानानामनुसंधानं सम्भवति, अन्यथा देवदत्तानुसूतेऽर्थं यज्ञदत्तस्य स्मरणाद्यनुसंधानं स्यात् । अथ देवदत्त-यज्ञदत्तयोरैकसन्तानाभावाद्यनुसंधानम्, यत्र त्वैकः सन्तानस्तत्र पूर्वोपरिज्ञानयोरत्यन्तभेदेऽपि भवत्येवानुसंधानम् । ननु सन्तानस्य यदि सन्तानिभ्यो भेद एकत्वं च तदा शब्दान्तरेण स एवात्माऽभिहितो यत्प्रतिबद्धमनुसंधानम् । अथ संतानिभ्योऽभिन्नः सन्तानस्तदा पूर्वोत्तरज्ञानक्षणाणां सन्तानिबद्धवाच्यानां देवदत्त-यज्ञदत्तज्ञानवदत्यन्तभेदात् तदभिन्नस्य संतानस्यापि भेद इति कुतोऽनुसन्धाननिमित्तत्वम् ?

अर्थसंततिपतितानां पूर्वोत्तरज्ञानसन्तानिनां कार्य-कारणभावाद् भेदेऽप्येकसन्तानत्वं तन्नि-बन्धनानुसन्धानप्रत्ययो युक्तः, न पुनर्देवदत्त-यज्ञदत्तज्ञानयोः कार्यकारणभावः, अतस्तन्निबन्धन-सन्तानाभावादिनिमित्तज्ञानानुसंधानाभावः ननु । देवदत्तज्ञानं यज्ञदत्तेन यदा व्यापार-व्याहारादिभिर्गुणबला-दनुमीयते तदा तद् यज्ञदत्तानुमानजनकं भवतीति कार्यकारणभावनिमित्तैकसन्ताननिबन्धनानुसंधान-

वास्तविकता तो यह है कि दृष्टा और स्पर्शकर्ता की प्रत्यभिज्ञा में एकत्व का अवाधितरूप से भान होता है अतः उस प्रत्यभिज्ञा के विषयभूत आत्मा का एकत्व असिद्ध नहीं है । प्रत्यभिज्ञा में जो एकत्व का अध्यवसाय होता है उसका कोई भी बाधक प्रमाण नहीं है, तथा जिस जिस प्रमाण की आप उसके बाधकरूप में सम्भावना करेंगे उन सभी का अग्रिम ग्रन्थ में उचित अवसर पर निषेध भी किया जाने वाला है ।

[अनुसंधानप्रतीति से एकत्वसिद्धि में अन्योन्याश्रय नहीं]

बौद्ध ने जो पहले यह कहा था कि आत्मा का एकत्व सिद्ध होने पर एकत्वाविनाभावि प्रत्य-भिज्ञा-अनुसंधानप्रतीति की सिद्धि होगी और अनुसंधान की सिद्धि होने पर आत्मा के एकत्व की सिद्धि होगी-इसके ऊपर व्याख्याकार कहते हैं कि अनुसंधानप्रतीति से आत्मा के एकत्व की सिद्धि मान लेने पर भी यशो इतरेतराश्रय दोष निरवकाश है क्योंकि हम अन्वयिदृष्टान्त से प्रत्यभिज्ञा में एकत्व का अविनाभाव सिद्ध करना नहीं चाहते हैं कि जिस से वह दोष हो, किन्तु अगर पूर्वोपरिज्ञान का आश्रय एक आत्मा न होकर अनेक आत्मा मानेंगे तो यह प्रत्यभिज्ञा ही नहीं होगी इस प्रकार अनेकत्व होने पर निवर्त्तमान अनुसंधान का एकत्व के साथ अविनाभाव निश्चित किया जाता है । अतः एक ही ज्ञानसत्तान में स्मरणादिरूप अनुसंधान के देखे जाने से अनुमान द्वारा भी एकात्मा सिद्ध होता है । यदि दृष्टा और स्मरणकर्ता भिन्न मानेंगे तो दर्शन और स्मृतिज्ञान में एककर्तृत्व का अनुसंधान ही नहीं हो सकेगा, यदि भेद में भी अनुसंधान मानेंगे तो, अनुभव देवदत्त करेगा तो यज्ञदत्त को-उसका स्मरणा-त्मक अनुसंधान होने लगेगा ।

[भिन्न सन्तान के स्वीकार में आत्मसिद्धि]

यदि यहाँ बचाव किया जाय कि-यज्ञदत्तज्ञानसन्तान और देवदत्तज्ञानसन्तान भिन्न होने से एक के अनुभव से दूसरे को अनुसंधान होने की आपत्ति नहीं है, जहाँ पूर्वोपरिज्ञानों का सन्तान एक होता है वहाँ उन ज्ञानों में अत्यन्त भेद होने पर भी अनुसंधान हो सकता है तो यहाँ दो विकल्प हैं-वह सतान

प्रसक्तिः स्यात् । अथ स्वसन्ततावुपादानोपादेयभावेन ज्ञानानां जन्यजनकभावः, भिन्नसन्ततो तु सहकारिभावेन तद्व्याव इति नायं दोषः । ननु किं पुनरिदमुपादानत्वं यदभावाद् भिन्नसन्तानेऽनुसन्धानाभावः ? A यत् स्वसन्ततिनिवृत्तौ कार्यं जनयति तदुपादानकारणम्, यथा मृत्पिण्डः स्वयं निवर्त्तमानो घटमुत्पादयतीति स घटोत्पत्तावुपादानकारणम्- B अथवाऽपरम्, अनेकस्मादुत्पद्यमाने कार्ये स्वगत-विशेषाधायकं तत्, न त्वेवं निमित्तकारणम् ?

ननु प्रतिसंज्ञविशारद्वैकस्वभावपौर्वापर्यावस्थितज्ञानस्वभावेषु क्षणेषुपादानोपादेयभाव एव न व्यवस्थापयितुं शक्यः । तथाहि-उत्तरज्ञानं जनयत् पूर्वज्ञान a किं नष्टं जनयति b उताऽनष्टम्, c उभयस्य, d अन्यस्य क्व वा ? a न तावत्संष्टं, धिरतरनष्टस्यैवानन्तरनष्टस्याप्यविद्यमानत्वेनो-

सत्तीनीयो से भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न एक सन्तान मानेंगे तो यह शब्दान्तर से आत्मा का ही कथन हुआ, जिस के एकत्व के साथ अनुसंधान गाढसलग्न है । अगर वह सत्तान सत्तीनीयों से अभिन्न है तब पूर्वोत्तरअनेकक्षण ही सत्तानी शब्द के वाच्य हुए और उन सत्तानीयो में तो देवदत्तज्ञान-यज्ञदत्त-ज्ञान की तरह अत्यन्त भेद होने से उससे अभिन्न सन्तान भी भिन्न भिन्न हो गया, जब एक सत्तान ही नहीं रहा तो वह एकत्वअनुसंधान का निमित्त भी कैसे बन सकेगा ?

[कार्यकारणभावमूलक एकसन्तानता की समीक्षा]

पूर्वपक्षी-एकसन्ततिपतित पूर्वोत्तरज्ञानरूप सन्तानीयो मे यद्यपि भेद है, तथापि उनमे कार्य-कारणभाव होता है और तन्निमित्त एकसन्तानता भी मानी जाती है, अब तो एकसन्तानमूलक अनुसंधानप्रतीति हो सकती है । यज्ञदत्त देवदत्त सन्तानो मे कार्यकारणभाव न होने से तन्मूलक एक-सन्तानता के अभावजन्यसंधान की आपत्ति नहीं होगी ।

उत्तरपक्षी:-यज्ञदत्तज्ञान और देवदत्तज्ञान मे भी निम्नोक्त रीति से कार्य-कारणभाव संभव है-जब देवदत्त की नेष्टा और अल्पन रूप लिंग से यज्ञदत्त को देवदत्तसत्तानगत ज्ञान का अनुमान होता है तब यज्ञदत्त के अनुमानज्ञान मे विषयविषया देवदत्तज्ञान भी कारण बना, तो कार्य-कारणभाव यहाँ अक्षुण्ण होने से तन्मूलक एकसन्तानता के प्रभाव से अनुसंधान का प्रसंग तदवस्था ही रहेगा ।

पूर्वपक्षी-देवदत्त के अपने सत्तान मे, पूर्वापरज्ञान मे जो कार्यकारणभाव होता है वह उपादान-उपादेय भाव रूप होता है । देवदत्त और यज्ञदत्त दोनों के भिन्न सन्तान मे जो आपने कार्य-कारणभाव दिखाया, वहाँ तो देवदत्त का ज्ञान यज्ञदत्तज्ञान मे सहकारि भाव रूप से जनक है, अनुसंधान तो वहाँ ही हो सकता है जहाँ उपादानोपादेयभावात्मक कार्यकारणभाव हो ।

[उपादान-उपादेयभाव में दो विकल्प]

उत्तरपक्षी:-जिस उपादानोपादेयभाव के अभाव से आप भिन्न सत्तान मे अनुसंधानाभाव दिखाते हो, यहाँ उपादान किसको आप कहते हैं ? दो प्रकार के उपादान हो सकते हैं-(A) जो अपनी सन्तति की निवृत्ति होने पर कार्य की उत्पत्ति करे वह उपादान कारण कहा जाता है-जैसे: मृत्पिण्ड का सन्तान चला आ रहा है, जब वह निवृत्त होता है तब घटोत्पत्ति होती है तो वहाँ मृत्पिण्ड को घट का उपादान कारण कहा जाता है । अथवा दूसरा-(B) अनेक कारणों से कार्य उत्पन्न होता है वहाँ जो कारण अपनी विशेषताओं का आधान उसके कार्य मे करता हो वह उपादान कारण । जैसे

त्पादकत्वविरोधात् । b नाप्यनष्टम्, क्षणभंगभंगप्रसंगात् । c नाप्यनुभयरूपम्, एकस्वभावस्य विरुद्धो-
भयरूपाऽसम्भवात् । d नाप्यनुभयरूपम्, अन्योन्यव्यवच्छेदरूपाभेकनिषेधस्य तदपरविधानान्तररीय-
कत्वेनानुभयरूपताया अयोगात् । अथ यदि व्यापारयोगात् कारणं कार्योत्पादकमभ्युपगम्येत तदा
स्यादयं दोषः-यदुत नष्टस्य व्यापाराऽसम्भवात् कथं कार्योत्पादकत्वम्, यदा तु प्राग्भावसाम्रमेव
कारणस्य कार्योत्पादकत्वं तदा कुत एतदोषावसरः ? नन्वेतस्मिन्नभ्युपगमे प्राग्भावितोऽनेकस्मादुपजाय-
माने कार्यं कुतोऽयं विभागः-इदमत्रोपादानकारणम्, इदं च सहकारिकारणमिति, द्वयोरपि कार्येणा-
नुविहितान्वय-व्यतिरेकत्वात् ?

घट के कारण दण्डकादि अनेक हैं किन्तु घट में दण्डादि की विशेषताएँ नहीं होती किन्तु मृत्पिण्ड की
विशेषताएँ (समान वर्णादि) दिखती हैं अतः मृत्पिण्ड घट का उपादान कारण है ।-निमित्त कारण
दण्डादि, दो प्रकार में से एक भी प्रकार की उपादानतावाला नहीं होता । [अब व्याख्याकार यह
दिखाते हैं कि किसी भी प्रकार की उपादानता मानी जाय, बौद्धमत में वह नहीं घट सकती ।
तदनन्तर क्रमशः B और A विकल्पो की आलोचना करेंगे]

[बौद्धमत में उपादान-उपादेयभाव में चार विकल्प]

व्याख्याकार कहते हैं कि जो एक ही स्वभाव वाले और पूर्वापरभाव से अवस्थित है वे सब
ज्ञानात्मकक्षण अगर प्रतिक्षण नभरस्वभाववाले हैं तो उनमें उपादान-उपादेयभाव की स्थापना ही
नहीं की जा सकती । वह इस प्रकार-(a) उत्तरक्षण को जन्म देने वाला पूर्वक्षण द्वितीयक्षण में नष्ट हो
कर उत्तरक्षण को उत्पन्न करता है या (b) नष्ट न होकर [यानी जीवित रह कर], या (c) नष्टानष्ट
उभयरूप से, अथवा (d) न नष्ट हो कर और न जीवित रहकर-अनुभयरूप से ? इनमें से (१) 'नष्ट
होकर' यह नहीं बन सकता क्योंकि जैसे चिर पूर्व में नष्ट होने वाला क्षण उस कार्य का उत्पादक
बने इसमें विरोध है, उसी प्रकार निरन्तर नष्ट होने वाला क्षण भी उस कार्य का उत्पादक बने इस
में विरोध आयेगा । (२) 'द्वितीयक्षण में जीवित रहकर' यह भी नहीं मान सकते क्योंकि तब अनेक
क्षणवृत्ति उसको मानना होगा और क्षणभगवाद ही समाप्त हो जायेगा । (३) 'उभयरूप से' यह
भी नहीं कह सकते क्योंकि एक स्वभाव वाले एक क्षण में दो विरुद्ध स्वरूपों का सम्भव नहीं है ।
(४) 'अनुभयरूप से' यह भी नहीं कह सकते-क्योंकि जहाँ दो रूप में परस्पर व्यवच्छेदकता होती
है वहाँ एकरूप के निषेध से दूसरे का विधान अर्थात् अविनाशनीय मानी अवश्यभावी होने से अनुभय-
रूपता यहाँ घट ही नहीं सकती ।

पूर्वपक्षीः-अगर हम व्यापार के द्वारा नष्ट कारण को कार्योत्पादक माने तब विरोध दोष
सावकाश है क्योंकि जो उत्पन्न होने के बाद दूसरे ही क्षण में नष्ट हो गया उसका उत्तरक्षणरूप कार्य
के उत्पादन में कोई व्यापार सम्भवित नहीं है । किन्तु, हम तो कारण की पूर्ववृत्तिका को ही कार्यो-
त्पादकता मानते हैं तो यहाँ विरोधदोष को अवसर ही कहाँ है ?

उत्तरपक्षीः-इस मान्यता में यह प्रश्न होगा कि जब एक कार्य अनेक कारणों से उत्पन्न होता
है तो वहाँ 'यह उपादान कारण' और 'यह सहकारिकारण' ऐसा विभाग ही कैसे होगा जब कि दोनों
प्रकार के कारणों में पूर्ववृत्तिका अर्थात् कार्य का अनुविधान करने वाला अन्वय-व्यतिरेक तो तुल्य है ?

अथ सत्यप्यग्नय-व्यतिरेकानुविधाने एकस्योपादानत्वेन, जनकत्वमपरस्यान्वयेति । नन्वेतदेवोपादानभावेन जनकत्वं कस्यचिद् रूपस्याननुगमे प्राप्तादित्यमात्रेण दुरवस्यम् । अथाविहितमेवोपादानकारणत्वस्य लक्षणं तदवगमात् कथं तद् दुरवस्यम् ? सत्यम्, उक्तम्, न तु कस्यचिद्रूपस्याननुगमे तत् सम्भवति, नाप्यवसात् शक्यम् । तथाहि-३ यत् स्वगतविशेषाधायकत्वमुपादानत्वमुक्तं तत् कि-
(१) स्वगतकतिपयविशेषाधायकत्वमाहोस्मिन् (२) सकलविशेषाधायकत्वमिति ? तत्र यदि (१) प्रथमः पक्षः, स न युक्तः, सर्वज्ञज्ञाने स्वाकारार्पकस्यात्महादिविज्ञानस्य तं प्रत्युपादानभावप्रसंगात् । तथा, रूपस्यापि रूपज्ञानं प्रत्युपादानमाधप्रसक्तिः, तस्यापि स्वगतकतिपयविशेषाधायकत्वात्, अन्यथा निराकारस्य बोधस्य सर्वान् प्रत्यविशेषाद् 'रूपस्यैवायं ग्राहको न रसादेः' इति ततः प्रतिकर्म व्यवस्था न स्यात् । रूपोपादानत्वे च ज्ञानस्य, परलोकाय इतो ज्ञाञ्जलि स्यात् । किं च, कतिपयविशेषाधायकत्वेनोपादानत्वे एकस्यैव ज्ञानक्षणस्य तत्कार्यानुगत-व्यावृत्तानेकधर्मसम्बन्धत्वा-न्युपगमे विरुद्धधर्माध्यासोऽभ्युपगतो भवति, तथा च यथा युगपद्भाष्यनेकविरुद्धधर्माध्यासेऽप्येकं विज्ञानं तथा क्रमभाष्यनेकतद्वर्षयोगे किमित्येकं नाऽभ्युपगम्येत ?

[उपादान-सहकारी कारण-विभाग कैसे ?]

पूर्वपक्षीः-दोनों प्रकार के कारणों में कार्य के अन्वय-व्यतिरेक का अनुविधान तुल्य होने पर भी एक उपादानरूप से उत्पादक होता है, दूसरा मात्र सहकारीभाव से-इतना स्पष्ट तो अन्तर है ।

उत्तरपक्षीः-अरे भाई ! यह 'उपादानरूप से उत्पादकत्व' जब तक उपादानत्वप्रयोजक, रूप-विशेष का अनुगम न हो तब तक केवल पूर्ववृत्तिता मात्र से तो दुर्गम है । तात्पर्य यह है कि जिस को आप उपादान कारण कहना चाहते हो उसमें वह कौनसी लक्षणिकता है यह दिखाओ !

पूर्वपक्षः-उपादान कारण के दो लक्षण पूर्व में बता तो चुके हैं, उस लक्षण से उपादानता सुबोध्य है तो दुर्गम कैसे ?

उत्तरपक्षीः-बात सही है, लक्षण तो कहा है किन्तु जब किसी स्वरूपविशेष को लक्षणरूप में दिखाया जाय तब उसका स्पष्ट अनुगम भी होना चाहिये अन्यथा न तो वहाँ लक्षण का सम्भव हो सकता है न तो उसका ज्ञान । जब उस लक्षण की समीक्षा करते हैं तब उसका कोई स्वरूप ही निश्चित नहीं होता । जैसे देखिये-

[स्वगतविशेषाधानस्वरूप उपादान के दो विकल्प]

'अपने में रही हुई विशेषताओं का कार्य में आधान करना' यह उपादान का दूसरा लक्षण आपने दिखाया है, उसके ऊपर प्रश्न है-(१) क्या स्वगत कुछ ही विशेष का आधान कहेंगे तो, या (२) स्वगत सकल विशेषों का आधान ?

प्रथम पक्ष को मानने तो वह अयुक्त है । कारण, हमारा-आप का जो ज्ञान है उसका ज्ञान सर्वज्ञ को होता है, वहाँ सर्वज्ञज्ञान को अपना ज्ञान भी कुछ आकारार्पण करता है इसलिये अपना ज्ञान सर्वज्ञज्ञान का उपादान कारण मानने का अतिप्रसंग आयेगा । तदुपरात रूपज्ञान में रूप भी अपने कुछ आकार का आधान करता है इसलिये रूपज्ञान भी रूपज्ञानक्षण के प्रति उपादान भाव को प्राप्त हो जायेगा । यदि विषय को ज्ञान में आकारार्पण नहीं मानेंगे तो ज्ञान निराकार रहेगा, निराकार ज्ञान

(B२) अथ सकलविशेषाधायाकत्वेन, न तर्हि निर्विकल्पकात् सविकल्पकोत्पत्तिः । न च निर्विकल्पकयोरप्युपादानोपादेयत्वेनाऽप्युपगतयोस्तद्भावः स्यात्, तथा च कुतो रूपाकारात् समनन्तर-प्रत्ययात् कदाचिद् रसाद्याकारस्याप्युपादेयत्वेनाभिमतस्योत्पत्तिः ? अथ विज्ञानसन्तानबहुत्वान्मुपगमाभायं दोषः तेन सर्वस्य स्वसदृशस्योत्पत्तिः, तर्ह्यस्मिन् दर्शन एकस्मिन्नपि सन्ताने प्रमातृनानात्व-प्रसङ्गः, तथा च गवान्बदशंनयोभिन्नसन्तानवर्तिनोरेकेन दृष्टेऽर्थेऽपरस्यानुसन्धानं न स्यात्, देवदत्त-यज्ञदत्तसन्तानगतयोरिवान्येनानुभूतेऽन्यस्य । दृश्यते च-यामहं ज्ञातवान् पूर्वमश्वं जानाम्यह पुनः । [श्लो० वा० ५-आत्म० १२२]

किं च, सकलस्वगतविशेषाधायाकत्वे सर्वात्मनोपादेयज्ञानक्षणे तस्योपयोगावनुपयुक्तस्यापर-स्वभावस्याभावाद्योगिविज्ञानं रूपादिकं चैकसामर्थ्यन्तर्गतं प्रति न सहकारित्वं तस्येति सहकारि-कारणभावे नोपादेयक्षणव्यतिरिक्तकार्यान्तरोत्पादः ।

तो सभी विषयो के प्रति उदासीन रहेगा, अत आकार के आधार पर जो 'यह ज्ञान रूप का ही ग्राहक है, इसका नहीं, इस प्रकार प्रत्येक कर्म यानी विषय के सम्बन्ध में तत् तत् ज्ञान की व्यवस्था होती है वह नहीं हो सकेगी । दूसरे, रूपज्ञान और रूप सर्वथा भिन्नस्वरूप होने पर भी रूप को रूपज्ञान का उपादान कारण मानेगे तो ज्ञान के प्रति शरीर को उपादान कारण मानने वाले नास्तिक की इष्टसिद्धि होने से परलोक को जलाञ्जलि दे देने की आपत्ति आपको आयेगी । तथा यदि उपादान कारण को कुछ ही विशेषों का आधान करने वाला मानेगे तो अपने कार्य के कुछ विशेष धर्म तो कारण में भी अनुगत रहेगा और कारणगत अन्य विशेष धर्मों, जिन का आधान कार्य में नहीं हुआ है, वे कार्य से व्यावृत्त रहेगे । फलतः एक ही कारणभूत ज्ञानक्षण में कुछ तत्कार्यानुगत धर्म का सम्बन्ध रहेगा और कुछ तत्कार्यव्यावृत्तधर्म का सम्बन्ध रहेगा-इस प्रकार मानने पर तो विरुद्धधर्माव्यास भी स्वीकारना होगा इस स्थिति में हम कह सकते हैं कि जब एक साथ ही रहने वाले अनेक विरुद्ध धर्मों का अध्यास होने पर भी वह ज्ञानक्षण एक ही है तो भिन्न भिन्न काल में एक ही वस्तु में अनेक विरुद्ध धर्मों का योग मान कर वस्तु को एक और अनेक क्षणस्थायी क्यों न मानी जाय ?

[सकलविशेषाधान द्वितीय विकल्प के तीन दोष]

(B२) यदि कार्य में जो अपने सकलविशेषों का आधान करे उसको उपादान कहा जाय तो तीन दोष हैं-(१) निर्विकल्पक के सकल विशेषों का सविकल्प में आधान न होने से निर्विकल्प से सविकल्प ज्ञान की उत्पत्ति न होगी । (२) जब पूर्वापर भाव से दो निर्विकल्पकज्ञान उत्पन्न होते हैं तो उन में उपादान-उपादेयभाव सर्वमान्य है किन्तु वह अब नहीं घटेगा चूँकि निर्विकल्पकज्ञान विशेषाकारशून्य होने से सकलविशेष के आधान का सम्भव ही नहीं है । (३) पूर्वकालीन रूपाकार समनन्तर प्रत्ययरूप उपादान से उत्तरकाल में कभी रसाद्याकार उपादेयज्ञान की उत्पत्ति आप को अभिमत है किन्तु वह भी नहीं घटेगी क्योंकि रूपाकार ज्ञान अपने सकल विशेषों में अन्तर्गत रूपाकार का ही आधान उपादेय में करेगा ।

[एक काल में अनेक संतान मानने में आपत्ति]

यदि दोनों दोषों के निवारणार्थ यह कहा जाय-"सविकल्पज्ञान अपने पूर्वकालीन सदृशज्ञान से, निर्विकल्पज्ञान भी अपने पूर्वकालीन सदृशज्ञान से और रसाद्याकारज्ञान भी अपने पूर्वकालीनसदृश

अथ येषां कारणमेव कार्यतया परिणमति तेषां भवत्वर्थं बोधो, न त्वस्माकं प्राग्भावमात्रं कारणत्वमभ्युपगच्छताम् । नन्वत्रापि भते a येन स्वरूपेण विज्ञानमुपादेयं विज्ञानान्तरं जनयति किं तेनैव रूपमेकसामग्र्यन्तर्मतम् ? b उत स्वभावान्तरेण ? तत्र a यदि तेनैव तदा रूपमपि ज्ञानमुपादेयभूतं

रसादिज्ञान से ही उत्पन्न होता है । 'सविकल्पज्ञान के पूर्व तो निर्विकल्पज्ञान होता है और रसाद्याकार-ज्ञान पूर्व तो वहाँ रूपाकारज्ञान था तो मध्यज्ञान कहाँ से आया ? ऐसी शका करने की जरूर नहीं क्योंकि एक ही काल में अनेक विज्ञान सतान मानते हैं अतः उपरोक्त कोई दोष नहीं है । अर्थात् अनेक विज्ञान सतान की मान्यता होने से सभी ज्ञान स्वसद्यज्ञान से ही उत्पन्न होता है, यह भी मान सकते हैं ।'-तो ऐसा कहने वाले के दर्शन (=मत) में एक ही देवदत्तादिसतान में अनेक प्रभाता मानने का अतिप्रसंग आयेगा, फलतः गोदर्शन के बाद अश्वदर्शन होगा तो उन दोनों का भिन्न सन्तान मानना पड़ेगा, इसका दुष्परिणाम यह आयेगा कि-गोदर्शन और अश्वदर्शन भी भिन्नसन्तानवर्ती हो जाने से एक सन्तान में दर्शन होने पर दूसरे सन्तान को अनुसंधान नहीं हो सकेगा, क्योंकि देवदत्त ने देखा हो तो यज्ञदत्त को उसका अनुसंधान नहीं होता उसी प्रकार अन्य सतान के अनुभव का अनुसंधान दूसरे सन्तान को नहीं हो सकता । विल्लता भी है- (श्लोकवार्त्तिक में कहा है-) 'पहले मैंने गाय को जाना था और अब अश्व को जान रहा हूँ' ।

[सकलविशेषाधान पक्ष में सहकारिकथा विलोप]

दूसरी बात यह है कि कारणगत सकल विशेषो का कार्य में आधान मानेगे तो उपादेयज्ञान-क्षण की उत्पत्ति में ही उपादानज्ञानक्षण सर्वाक्ष उपयुक्त-व्यापृत हो जायेगा, उसका कोई अक्ष ऐसा नहीं बचेगा जो वहाँ अनुपयुक्त हो, अर्थात् उपादानक्षण में ऐसा कोई अन्य स्वभाव ही नहीं है जो वहाँ अनुपयुक्त रहा हो । इस स्थिति में योगिज्ञान के प्रति, एव एक सामग्री अन्तर्गत रूपादि अन्य कारणों का वह उपादानज्ञानक्षण सहकारी नहीं बन सकेगा, क्योंकि वहाँ सहकारी बनने के लिये कोई अवशिष्ट अनुपयुक्त स्वभाव ही नहीं है । जब वह किसी का भी सहकारी नहीं है तो फलित यह होगा कि किसी भी कारण से केवल उपादेयक्षणात्मक कार्य की ही उत्पत्ति होती है सहकार्यरूप कार्य की कभी नहीं । तात्पर्य, सहकारीकारण की कथा नामशेष हो जायेगी ।

[प्राग्भावमात्रस्वरूप कारणता के ऊपर दो विकल्प]

पूर्वपक्षी:-आपने जो उपादेयक्षणभिन्न कार्य के अनुत्पाद का दोष दिखाया है वह तो उन परिणामादियों के मत में होगा जो मानते हैं कि कारण ही कार्यात्मक परिणाम में परिणत हो जाता है, क्योंकि कारण सर्वात्मना उपादेयकार्य में परिणत हो जाने से उपादेयकार्य से भिन्न किसी भी कार्य का उत्पाद ही शक्य न होगा । हमारे मत में ऐसा नहीं है, हम तो मानते हैं कि जो केवल पूर्ववर्त्ती हो वही कारण है । उपादेयक्षण का वह जैसे पूर्ववर्त्ती है वैसे सहकार्य रूपादि का भी पूर्ववर्त्ती होने से दोनों कार्य एक ही क्षण से उत्पन्न हो सकेंगे ।

उत्तरपक्षी:-अरे, इस पक्ष में भी यह प्रश्न होगा कि a विज्ञान जिस स्वरूप से (स्वभाव से) उपादेयक्षणात्मक अन्य विज्ञान को उत्पन्न करता है, क्या उसी स्वभाव से एकसामग्री-अन्तर्गत रूपादि को उत्पन्न करेगा ? b या अन्य स्वभाव से ? a यदि उसी स्वभाव से, तब तो उत्पन्न होने वाले रूपादि

स्यात्, तत्स्वभावजन्यत्वात्, तदुत्तरज्ञानक्षणवत् । अथ b स्वभावान्तरेषु तदोपादानाभिमतं ज्ञान द्विस्वभावमासज्यते । यथा ओपादान-सहकारिस्वभावरूपद्वययोगस्तथा त्रैलोक्यान्तर्गतान्यकार्यान्तरा-
पेक्षया तस्याऽजनकत्वमपि स्वभाव, ततश्चैकत्वं ज्ञानक्षणस्य यथोपादान सहकार्यऽजनकत्वानेकवि-
रुद्धधर्माध्यासितस्याभ्युपगम्यते तथा हर्ष-विषादाद्यनेकविवर्तस्मिन्नस्तत्तन्नामस्याभ्युपगम्यते ।

अथोपादान-सहकार्यऽजनकत्वादयो धर्मास्तत्र कल्पनाशिल्पिकल्पिता, एकत्वं तु तस्य स्व-
संवेदनाध्यक्षसिद्धमिति न तैस्तदपनीयत इति मतिस्तद्वास्मिन्नेकत्वं सन्तानशब्दामिधेयतया
प्रसिद्धस्य स्वसंवेदनाध्यक्षसिद्धस्य क्रमवद्बर्ण विषादादिकार्यदर्शनाऽनुमीयमानतदपेक्षजनकत्वाऽजनकत्व-
धर्मापनेयं न स्यात् । तन्न स्वगतसकलधर्माधायकत्वमुपादानत्व भवदभ्युपगमेन संगतम् ।

A नापि सन्ताननिवृत्त्या कार्योत्पादकत्वस्वभाव, तथाऽभ्युपगमे ज्ञानसन्ताननिवृत्तेः परलोका-
भावप्रसंगः ।

भी उपादेयमात्मक विज्ञानमय ही हो जायेगा क्योंकि रूपादि उसी स्वभाव से ही उत्पन्न है जिस
स्वभाव से उत्तरज्ञानक्षण उत्पन्न होता है, अतः समानस्वभाव से उत्पन्न उत्तरज्ञानक्षणवत् रूपादि भी
समान यानी विज्ञानरूप ही होगा । b यदि अन्य स्वभाव से रूपादि की उत्पत्ति होती है, तो उपादानरूप
से मान्य विज्ञानक्षण में स्वभावद्वय प्रसक्त होगा । तदुपरात, जैसे एक ही क्षण उपादानस्वभाव और
सहकारिस्वभाव ये दोनों से युक्त है, वैसे सकल भूमण्डल अन्तर्गत अन्य जो अन्य कार्य हैं उनकी अपेक्षा
उसी क्षण में अजनकत्व स्वभाव भी मानना होगा, क्योंकि उन सभी कार्यों का वह एक क्षण अजनक
भी है । [इससे क्या सिद्ध हुआ ? उ०] इससे यह फलित होगा कि जैसे एक ही ज्ञानक्षण उपादान-
स्वभाव, सहकारिस्वभाव और अजनकत्व आदि परस्परविरुद्ध धर्मों से अभिष्टित होने पर भी उसका
एकत्व अक्षुण्ण है वैसे ही हर्ष-खेद आदि अनेक विवर्तस्वरूप भिन्नकालीन परस्परविरुद्ध धर्मों से
अभिष्टित जो देवदत्तादि सन्तान है उसी का भी एकत्व मानना होगा । तात्पर्य, देवदत्तसन्तान में एक
अनुगत आत्मा सिद्ध हुआ ।

[कल्पित धर्मों से एकत्व अस्तिष्ठित रहने पर एकात्मसिद्धि]

पूर्वपक्षी:- एक ज्ञानक्षण में जो उपादान-सहकारी अजनकत्वादि धर्म हैं वे सब कल्पना शिल्पी
से कल्पित हैं, वारतव नहीं हैं, उन कल्पित परस्परविरुद्ध धर्मों से उस क्षण का स्वसंवेदनप्रत्यक्सिद्ध
वास्तव एकत्व खण्डित नहीं हो सकता ।

उत्तरपक्षी:- अगर ऐसी आपकी मान्यता है तब तो यह भी मान लेना चाहिये कि पूर्वापर
क्षणों में आत्मा का जो वास्तविक एकत्व है वह भी, जनकत्व और अजनकत्वादि विरोधाभासी धर्मों
के योग से खण्डित नहीं होगा, - क्रमिक हर्ष खेद आदि कार्यों के देखने से हर्षादि कार्यों की अपेक्षा
जनकत्व का और शेष अन्य कार्यों की अपेक्षा अजनकत्व का तो एक आत्मा में केवल अनुमान ही किया
जाता है, यानी वे कल्पित ही हैं । उपरोक्त चर्चा का सार यही है कि 'स्वगत सकल धर्मों का आधा-
यकत्व' यह उपादान का लक्षण आपकी ही अन्य मान्यता के अनुसार असंगत सिद्ध होता है ।

A उपादान का जो प्रथम लक्षण किया गया था- 'सन्तान की निवृत्ति होकर कार्य की उत्पत्ति
करने का स्वभाव' वह लक्षण भी असंगत है क्योंकि इस पक्ष में ज्ञानसन्तान की निवृत्ति हो कर अन्य

अथ समनन्तरप्रत्ययत्वमुपादानत्वमुच्यते । तथाहि-सम=तुल्यः, अनन्तरः=अव्यवहितः प्रत्ययो जनकः । न चेत्तद् भिन्नसन्तानादिति न तत्रानुसन्धानसम्भवः । नन्वत्रापि समत्वं कार्येण यद्युपादानत्वं प्रत्ययस्य, तदा वक्तव्यम्-किं a सर्वथा समानत्वम् ? b उत्तरेकदेशेन ? यदि a सर्वथा, तदसत्-कार्य-कारणयोः सर्वथा तुल्यत्वे यथा कारणस्य प्राग्भावित्वं तथा कार्यस्यापि स्यात् । तथा च कार्य-कारणयोरेककालत्वाच्च कार्यकारणभावः । न ह्येककालयोः कार्यकारणभावः सव्येतरगोविधानवत् । तथा, कारणाभिमतस्यापि स्वकारणकालता, तस्यापि स्वकारणकालतेति सकलसन्तानशून्यमिदानीं समस्तं जगत् स्यात् । b प्रथम कथञ्चित् समानता, तथा सति योगिज्ञानस्याप्यस्मद्विज्ञानालम्बनस्य तदाकार-त्वेनैकसन्तानत्वं स्यात् इत्यादि दूषणं पूर्वोक्तमेव । अथानन्तरत्वमुपादानत्वम्, तन्तु क्षणिकैकान्तपक्षे सर्वव्यपक्षानन्तरं विवक्षितक्षणे जगद् जायत इति सर्वेषामुपादानत्वमित्येकसन्तानत्वं जगतः । देशा-नन्तत्वं तत्रानुपयोगि, देशव्यवहितस्यापीहजन्ममरणचित्तस्य भाविजन्मचित्तोपादानत्वाम्युपगमात् । प्रत्ययत्वं तु नोपादानत्वं, सहकारित्वेऽपि प्रत्ययत्वस्य भावात् । तन्न समनन्तरप्रत्ययत्वस्यमुपादानत्वम् । न च प्रतिक्षणविशारदेषु भावेषु कश्चिदेकान्यमन्तरेण जनकत्वमपि संगच्छते किमुतोपादानादि-विभावः-इति क्षणभंगभगप्रतिपादनावसरेऽभिधास्यामः ।

विसमागसततिरूप कार्य उत्पन्न होगा तो फिर परलोक किसका माना जायेगा ? परलोक का अभाव प्रसंग आपत्तिरहित होगा ।

[समनन्तरप्रत्यय को उपादान नहीं कह सकते]

पूर्वपक्षीः-हम समनन्तर प्रत्यय को ही उपादान कहते हैं । जैसे देखिये, सम यानी तुल्य और अनन्तर यानी व्यवधान (=अंतर) रहित, ऐसा जो प्रत्यय (=ज्ञान), वही जनक यानी उपादान है । ऐसे उपादान में भिन्न सन्तान से तुल्यता न होने के कारण, भिन्न सन्तान का वह उपादान न होने से वहाँ भिन्न सन्तान में अनुसन्धान होने की आपत्ति नहीं होगी ।

उत्तरपक्षीः-अगर यहाँ प्रत्यय में कार्य के साथ तुल्यता को ही उपादानता कहते हैं तब दो प्रश्न होंगे - (a) वहाँ कार्य के साथ तुल्यता सर्वांश में मानते हैं ? या (b) किसी एक अंश से ? a सर्वांश से कारण और कार्य में तुल्यता हो ही नहीं सकती, वरना कारण में पूर्ववर्त्तिता है तो कार्य भी सर्वथा तुल्य होने से पूर्ववर्त्ती मानना होगा । जब कारण-कार्य दोनों पूर्ववर्त्ती थाने एककालीन होंगे तब उन दो में कार्य कारणभाव ही नहीं बटेगा क्योंकि संपानकालीन दो वस्तु में कभी कार्य-कारणभाव नहीं हो सकता, जैसे दाये-बायें गो सींग समानकालोत्पन्न और समकालवर्त्ती हैं तो उन दो में वह नहीं होता है । तदुपरात, कारण भी अपने कारण का कार्य होने से, कारण और उसका कारण ये दोनों भी सर्वांश में तुल्य होने से समकालीन बन जायेंगे, उस कारण का कारण भी उसका समान-कालीन बन जायेगा-इस प्रकार एक सतानवर्त्ती और कारण-कार्यरूप से अभिमत सकल क्षणों में कालिक पूर्वापरभाव का उच्छेद हो जाने से सन्तानभाव भी न रहेगा तो समुच्च जगत् सर्वसन्तान शून्य हो जायेगा ।

[आंशिक समानता पक्ष में आपत्ति]

अगर सर्वांश से नहीं किन्तु कुछ अंश में ही समानता मानेंगे तो इस पक्ष में पहले ही दूषण दिखा दिया है कि, हमारे-आपके ज्ञान को विषय करने वाले योगिपुरुष के ज्ञान में हमारा-आपका

अत्र केचित् तुल्येऽपि जनकत्वे स्वपरसन्तानगतयोऽपादानत्वे कारणमाहुः-“स्वसन्ततौ चेतितं ज्ञानं ज्ञानान्तरजनकम्, न त्वेवं परसन्ततौ, अतोऽजनकत्वव्यतिरिक्तस्योपादानकारणत्व निमित्तस्य संभवादित्यभूतात् हेतुफलभावाद् व्यवस्था ।”-अस्यापि व्यवस्थानिमित्तत्वमयुक्तम्, नहि ज्ञानमसंवेदितं व्यवस्थां लभते । सवेदनं हि ज्ञानानां स्वत एवेष्यते, तच्च स्वसन्ततिपतिते इव परसन्ततिपतितेऽपि तुल्यम् । ज्ञानान्तरवेद्यत्वं तु न शन्यैरभ्युपगम्यते ज्ञानस्य नियमत इति नायमप्यतिप्रसंगपरिहारः ।

न च स्वसन्ततादपि स्वसंविदितज्ञानपूर्वकता ज्ञानस्य सिद्धा भूर्छाद्यवस्थोत्तरकालमाधिज्ञानस्य तथात्वावगमात् ; यतो विज्ञानपूर्वकत्वेऽपि तत्र विप्रतिपत्ता आदिनः कुतः पुनः संविदितज्ञानपूर्वकत्वम् ? तत्रैतत् स्यात्-विज्ञानपूर्वकत्वस्यानुमानेन निश्चयात् कथं विप्रतिपत्तिः ? तच्च दर्शितम् ‘तज्जातोयात् तज्जातोयोत्पत्तिः’ इति । एतदसत्, अतज्जातोयादपि भावानामुत्पत्तिदर्शनाद् यथा धूमादेः ।

ज्ञान विषयविधया कारण है और दोनों में कुछ अन्तर भी है तो दोनों ज्ञान एकसन्तान के सम्यं बन जायेंगे । अगर केवल अनन्तरत्व को (यानी पूर्ववर्तितता को) ही उपादानत्व कहा जाय तब तो कोई एक विवक्षित अण में पूर्वक्षणभावि समस्त जगत् के अनन्तर (उत्तरक्षण में) पूरा जगत् उत्पन्न होता है अतः पूर्वक्षणवर्ती पूरा जगत्, उत्तरक्षणवर्ती पूरे जगत् का उपादान बन जाने से सारा जगत् केवल एकसन्तानरूप बन जायेगा ।

[दैशिक आनन्तर्य उ. उ. भाव में अघटित]

यदि कहे कि-वहाँ कालिक आनन्तर्य होने पर भी दैशिक आनन्तर्य पूरे जगत् में नहीं है अतः सारे जगत् में उपादानताप्रसंगमूलक एकसन्तानत्व की आपत्ति नहीं होगी-तो यह कथन भी उपयोगी नहीं, व्यर्थ है, क्योंकि दैशिक आनन्तर्य उपादान-उपादेय में होने का नियम ही नहीं घट सकता । कारण, जिस देश में भावि जन्म होगा, उस जन्म के चित्त के प्रति इस जन्म का चित्त जो कि भिन्न देश में है, उपादान बनता है-यह आप भी मानते हैं । केवल प्रत्ययत्व को भी उपादानत्व नहीं कहा जा सकता क्योंकि प्रत्ययत्व तो सहकारी कारण में भी होता है । साराण, समनन्तरप्रत्ययत्व को उपादानत्व कहना युक्त नहीं है । तथा, क्षणिकवादखंडन के प्रतिपादन के प्रसंग में यह भी दिखाया जायेगा कि प्रतिक्षण नखर स्वभाववासे पदार्थों में जब लग किसी भी प्रकार से एक अन्वयी तत्त्व न मानेंगे तब तक कारणता भी सगत न हो सकेगी तो फिर उपादान-सहकारी आदि विभाग की तो बात ही कहाँ ? ।

[स्वसंतति में ज्ञानस्फुरण से उपादाननियम अशक्य]

इस सदर्भ में कुछ विद्वान विज्ञानक्षेत्र में, स्व-परसन्तान अन्तर्गत कार्यक्षण के प्रति तुल्य जनकता होने पर भी स्वसन्तानवर्त्ती कार्य का ही वह उपादान है-इस में कारण बता रहे हैं-

“ज्ञान में ज्ञानान्तरजनकत्व का स्फुरण केवल अपनी सन्तति में ही होता है परसंतति में ऐसा स्फुरण नहीं होता । इस प्रकार अजनकत्व से भिन्न यानी स्वसंतति में स्फुरित जनकत्व स्वरूप उपादानकारणता का निमित्त-सम्भवित होने से, इस प्रकार के निमित्त पर अवलंबित हेतु-फल भाव से उपादान ज्ञान की व्यवस्था हो सकती है ।”-

* लिबर्टी की प्रति में ‘चेतित ज्ञानान्तरजनकत्व’ ऐसा पाठ है, पाठशुद्धि के लिये विशेष शुद्ध प्रति की यहा आवश्यकता है ।

येऽप्यत्राहुः—“सदृश-सादृशमेवेन भावानां विजातीयोत्पत्त्यसम्भवादेतद्वृषणम्”—तेषामपि सदृश-सादृशविवेको भावगृह्यप्रमातृगोचरः, कार्यनिरूपणायामपि तथोविवेको दुर्लभस्तस्माद्वयमपरिहारः । यैः पुनश्च्यते—“सर्वस्य समानजातीयादुपादानादुत्पत्तिः, आद्यस्यापि धूमसंज्ञस्थोपादानत्वेन व्यवस्थापिताः काष्ठान्तर्गता अणवः”—तत्रापि सजातीयत्व न विराः । रूपादीनां हि रूपादिपूर्वकत्वेन वा सजातीयत्वम्, धूमत्वोपलक्षिताद्यवपूर्वकत्वेन वा ? प्राच्ये विकल्पे नैदानां विजातीयोत्पत्तिर्गौरव्य-भ्रातृपञ्चायमानस्य । उत्तरविकल्पेऽपि काष्ठान्तर्गतानामवयवानां धूमत्वं लौकिकं पारिभाषिकं वा ? परिभाषायास्तावदयमविषयः । लोकेऽपि तदाकारव्यवस्थितानामवयवानां नैव धूमत्वव्यवहारः । तानि-केषांऽपि लोकप्रसिद्धव्यवहारानुसरणं युक्तं कर्तुं श् । तस्मान्न सजातीयोत्पत्तिः ।

व्याख्याकार कहते हैं कि स्फुरित ज्ञानान्तरजनकत्वरूप व्यवस्था का निमित्त युक्तिसंगत नहीं है, क्योंकि कोई भी ज्ञान असेवित होने पर उसकी व्यवस्था का संभव नहीं है । अतः ज्ञान का संवेदन तो मानना होगा, वह भी आप को स्वतः ही मान्य है, परतः नहीं, तो अब देखिये कि स्वसत्ति में जैसे ज्ञान स्वयस्फुरित होगा वैसे परसत्ति में भी वह स्वयस्फुरित ही होगा, तो ज्ञानान्तरजनकत्व का स्वयस्फुरण वहाँ भी समान है अतः उपादानत्व की वहाँ भी अतिप्रसक्ति होगी, उसका वारण नहीं हो सकेगा, क्योंकि परसत्ति में ज्ञान को स्वयस्फुरित न मान कर ज्ञानान्तर-वेद्य माना जाय तभी वहाँ अतिप्रसंग का वारण शक्य है किन्तु बौद्ध मत में ज्ञान नियमतः स्वप्रकाश ही होने का सिद्धान्त है—उसका त्याग कैसे किया जा सकेगा अतः अतिप्रसंग अनिवारित ही रहेगा ।

[ज्ञान में ज्ञानपूर्वकता का नियम नहीं—नास्तिक]

यहाँ नास्तिक यह पूर्वपक्ष करता है कि स्वसत्ति के ज्ञान में ज्ञानान्तर जनकता तो ‘ज्ञान में स्वसंवित्तज्ञानपूर्वकता’ का नियम माना जाय तभी हो सकती है किन्तु वह नियम ही सिद्ध नहीं है क्योंकि मूर्च्छा या सुषुप्ति दशा समाप्त होने के बाद जो आद्यविज्ञान होता है उसमें स्वसंवित्त ज्ञानपूर्वकता सिद्ध नहीं है । अरे ! वादीबुद्ध में तो वहाँ ज्ञानपूर्वकता में भी विवाद है तो स्वसंवित्त ज्ञानपूर्वकता की तो बात ही कहाँ ?

प्रश्नाः—ज्ञान में ज्ञानपूर्वकता का निश्चय तो अनुमान से सुलभ है फिर विवाद क्यों ? और अनुमान तो पहले भी [पृ. ३१६ प. ४] दिखाया है कि जिस जाति का कारण हो उसी जाति का कार्य उत्पन्न होता है अर्थात् कारण-कार्य का साबात्य ही ज्ञान में ज्ञानजन्यता का साधक है ।

समाधानः—आपकी सका असर है क्योंकि भिन्नजातीय कारण से भी पदार्थों की उत्पत्ति देखी जाती है, उदा० अग्नि और धूम में साबात्य न होने पर भी कारण-कार्यसाव सिद्ध है ।

[सदृश-सादृश विवेक अल्पज्ञ नहीं कर सकता—नास्तिक]

जिन लोगो का कहना है कि—“जिस पदार्थ से अपर पदार्थ की उत्पत्ति होती है वह कारणभूत पदार्थ या तो कार्य से सदृश होता है जैसे कि वीज से वीज की उत्पत्ति, अथवा वह कार्य से तादृश होता है जैसे वीज से अकूर की उत्पत्ति । इस प्रकार कोई भी पदार्थ सदृश अथवा तादृश कारण से ही उत्पन्न होता है, विसदृश अथवा विजातीय से उत्पन्न नहीं होता । अतः पूर्वोक्त किसी भी दूषण को अवकाश नहीं । तात्पर्य, धूम की उत्पत्ति में कारणभूत अग्नि धूम का ‘तादृश’ कारण होने से यहाँ

यन्मात्रोच्यते—'तस्यामवस्थायां विज्ञानाभावे तदवस्थातः प्रच्युतस्योत्तरकालमीदृशी संवित्तिर्न भवेत् 'न मया किंचिदपि चेतितम्' स्मृतिर्हीनमुभवपूर्विका, अतो येनानुभवेन सता न किंचिच्चेत्यते तस्यामवस्थायां तस्यावश्यं सद्भावोऽभ्युपगन्तव्यः"—एतत् सुग्राह्यम्, 'न किंचिच्चेतितं मया' इति वृत्ता a वस्तुवेदनं बोधयेत्, b स्वरूपावेदनं वा ? a वस्तुवेदने सकलप्रतिषेधो न युक्तः । b स्वरूपावेदनं तु स्वसवेदनाभ्युपगमे दूरोत्सारितम् । तस्माद्विदानीमेव मनोव्यापारात् तदवस्थाभावी सर्वानवगमः संवेद्यते ।

विजातीय से उत्पत्ति जैसा कुछ भी नहीं है ।"—इसके सामने नास्तिक कहता है कि उनके मत में प्रथम बात तो यह है कि किस पदार्थ का कौन 'सद्यः' भाव है और कौन 'तादृश' भाव है यह विवेक सामान्यदर्शी पुत्रो की ज्ञानशक्ति का अंगोचर है । कदाचित् कार्य को देख कर कारण के सद्यः-तादृश भेद का विवेक होने का कहा जाय तो यह भी सुलभ नहीं है क्योंकि सद्यः-तादृश भाव की कोई स्पष्ट व्याख्या ही नहीं है । अतः 'विजातीय से उत्पत्ति का कोई दोष नहीं है' यह परिहार असार है ।

[समानजातीय से उत्पत्ति का नियम नहीं-नास्तिक]

किसी का जो यह कहना है कि 'प्रत्येक पदार्थ सजातीय उपादानकारण से ही उत्पन्न होता है, धूम का भी उपादान कारण अग्नि नहीं है किन्तु काष्ठ में छिपे हुए सूक्ष्म धूमाणुसमुदाय ही है ।'—किन्तु इस कथन में सजातीयता का स्पष्टीकरण नहीं होता । अतः यह प्रश्न होगा कि a समानरूपादि वाले पदार्थ से रूपादि की उत्पत्ति को सजातीयोत्पत्ति कहते हैं ? या b धूमत्व जिसमें विद्यमान है ऐसे अवयवों से धूम की उत्पत्ति को सजातीयोत्पत्ति कहते हैं ? a पूर्वं विकल्प में यह आपत्ति होगी कि अथ से धेनु की उत्पत्ति कदाचित् हो जाय तो उसे विजातीयोत्पत्ति नहीं कह सकेंगे क्योंकि धेनु की उत्पत्ति समानरूपादिवाले अथ से ही हो रही है । b दूसरे विकल्प में पुनः दो प्रश्न हैं—धूमत्व जो लोक प्रसिद्ध है उससे सजातीयता मानते हैं या आप जो कुछ धूमत्व की पारिभाषिक व्याख्या करें तदनुसार सजातीयता मानते हैं ? धूमत्व यह पारिभाषिकव्याख्या का तो विषय नहीं है क्योंकि वह सर्वजन प्रसिद्ध वस्तु है, केवल शास्त्रप्रसिद्ध नहीं है । लोक में जिसका धूमत्वरूप से व्यवहार होता है वंसा धूमत्व काष्ठादि अन्तर्गत धूमाणु समुदाय में तो कभी व्यवहृत नहीं होता अतः लौकिक धूमत्व से भी सजातीयोत्पत्ति की बात असंगत है । जो कोई सर्वलोक प्रसिद्ध व्यवहार होता है उसका अनुसरण तो तार्किकों को भी करना ही चाहिये । निष्कर्ष—'सजातीय से ही उत्पत्ति' का सिद्धान्त असार है ।

[उत्तरकालीन स्मृति से सुषुप्ति में विज्ञानसिद्ध अशक्य-नास्तिक]

यह जो कहा जाता है कि—यदि सुषुप्ति अवस्था में विज्ञान का सर्वथा अभाव होगा तो सुषुप्तिदशा पूर्ण हो जाने के बाद यह जो सवेदन होता है 'मुझे कुछ पता ही नहीं चला' यह नहीं हो सकेगा । तात्पर्य यह है कि यह जो सवेदन होता है वह स्मरणरत्मक है, अनुभवरूप नहीं है [क्योंकि सुषुप्तिकालीन विषय का वर्तमान सवेदनरूप है ।] अतः यह स्मृति अवश्य सुषुप्ति अन्तर्गत अनुभव पूर्वक ही होनी चाहिये । इस लिये, जिस अनुभव की विद्यमानता में बाह्य किसी भी पदार्थ का पता ही नहीं चलता उस अनुभव का [जिसको सौमत्तमत में आलस्यविज्ञान कहा जाता है—] सद्भाव सुषुप्ति अवस्था में अवश्य ही मानना चाहिये ।—इस कथन के ऊपर कटाक्ष करता हुआ नास्तिक

अस्तु वा तस्यामवस्थायां विज्ञानं, तथापि जनकत्वातिरिक्तव्यापारविशेषाभावः । समनन्तर-प्रत्ययत्वे जनकत्वातिरिक्तेऽभ्युपगम्यमाने तयोस्तात्त्विकभेदप्रसंगः, तथा च 'यदेवंकस्यां ज्ञानसन्तती समनन्तरप्रत्ययत्वं तदेव परसन्ततावबलम्बनत्वेन जनकत्वम्' इत्येतन्न स्यात् । अथ जनकत्वसमनन्तर-त्वादयो धर्माः काल्पनिकाः, अकल्पितं तु यत् स्वरूपं तत्तात्त्विकं, तच्च बोधरूपम् । किमिदानीं सावृताद् रूपाद् भावानामुत्पत्तिः ? नेत्युच्यते, कथं वा काल्पनिकत्वम् ? अथ जनकत्वातिरिक्तस्य समनन्तरप्रत्ययत्वस्यैवमुच्यते, कथं तन्निबन्धना व्यवस्था ? तथाहि-एकस्यां सन्तती परसन्ततिगतेन विज्ञानेन तुल्येऽपि जनकत्वे समनन्तरप्रत्ययत्वेन जननविशेषमयीकृत्यैकसन्तानव्यवस्था क्रियते, यदा तु व्यवस्थानिबन्धनस्यापि सावृतत्वं ततस्तत्कृताया व्यवस्थायाः परमार्थसत्त्वं दुर्भणमिति ।

प्रथमपि सौगतानां दोषो न जनानाम्, यतो 'ज्ञानपूर्वकत्वं ज्ञानस्य, स्वसवेदनं च ज्ञानस्य स्वरूपम्' इत्येतत् प्राक् प्रसाधितम् ।

कहता है-आपने यह बहुत ही अच्छा कहा, अर्थात् बिना सोचे ही कह दिया है । अब यह सोचिये कि 'मुझे कुछ पता ही नहीं चला' ऐसा बोलने वाला क्या अ सुषुप्ति अवस्था में वस्तु (बाह्यवस्तु) का असवेदन ही बता रहा है या b विज्ञान के स्वरूप का असवेदन ही बता रहा है ? a केवल वस्तु का असवेदन कहेगे तो इससे सकल पदार्थ का निषेध नहीं हो सकता क्योंकि ज्ञान का तो सवेदन होगा ही । b अगर कहे-ज्ञान के स्वरूप का भी सवेदन नहीं होता है-तो यह बात विसवाद के कारण दूर भाग जायेगी, क्योंकि आप तो ज्ञान को स्वसविदित मानते हैं और यहाँ सुषुप्ति में ज्ञान होने पर भी उसका सवेदन नहीं होता, ऐसा प्रतिपादन कर रहे हैं, अतः स्पष्ट विसवाद है । इस चर्चा से यही सार निकलता है कि सुषुप्तिकाल में जो सर्वथा ज्ञानाभाव होता है उसका सुषुप्ति उत्तरकाल में मन के व्यापार से अनुभव होता है, स्मरण नहीं ।

[सुषुप्ति में विज्ञान मान लेने पर भी व्यापारविशेषाभाव]

[नास्तिकः-] अथवा सुषुप्ति अवस्था में विज्ञान को मान लिय जाय तो भी उसमें उत्तर-क्षण के प्रति जनकत्व से अधिक कोई भी विशिष्ट व्यापार नहीं मानना चाहिये । [तात्पर्य-उपादान-त्वादिरूप कोई विशेष व्यापार न होने से सजातीयोत्पत्ति पक्ष असिद्ध है] । यदि उपादानत्व सिद्ध करने के लिये समनन्तरप्रत्ययत्व को जनकत्व से भिन्न मानेंगे तब तो जनकत्व और समनन्तरप्रत्ययत्व का वास्तविक भेद प्रसक्त होगा । इस स्थिति में यह कहना व्यर्थ होगा कि-'स्वकीय एक सन्तान में उत्पन्न होने वाले उत्तरक्षण के प्रति पूर्वक्षण में जो समनन्तरप्रत्ययत्व है वही परसन्ततिगतोत्तरक्षण के प्रति जनकत्व है'-क्योंकि आप दोनों को भिन्न मानते हैं ।

[जनकत्वादिधर्मों की काल्पनिकता कैसे ?-नास्तिक]

यदि यहाँ बौद्ध ऐसा कहे कि-'जनकत्व-समनन्तरप्रत्ययत्व आदि धर्म तो काल्पनिक हैं-उनमें भेद माने तो कोई हानि नहीं है । वस्तु का जो अकाल्पनिक स्वरूप होता है वही तात्त्विक होता है, और वह तो ज्ञानरूपता ही है ।'-तो इसके उपर प्रश्न है कि क्या आप कल्पित जनकत्वादि रूप से भी भाव की उत्पत्ति मानने का साहस करते हैं ? यदि नहीं, तो फिर जनकत्वादि काल्पनिक कैसे माना जाय ? अगर कहे कि-'हम जनकत्व को वास्तविक मानते हैं किन्तु समनन्तरप्रत्ययत्वादिको को ही काल्पनिक मानते हैं' तो फिर से यह प्रश्न होगा कि काल्पनिक समनन्तरप्रत्ययत्व से स्वसन्तति में उपादानत्व की तात्त्विक व्यवस्था कैसे की जा सकेगी ? जैसे देखिये-एक सन्तति में उत्तरक्षण के प्रति

यच्चोक्तम् 'अतज्जातीयादपि भावानामुत्पत्तिदर्शनात्, यथा धूमादेः' इत्यपि न सगतम्, यतो नास्माभिरतज्जातीयोत्पत्तिर्भ्युपगम्यते—विलक्षणादपि पावकात् धूमोत्पत्तिदर्शनाद्—किन्तु कारणगत-धर्मानुविधान कार्यत्वाम्युपगमनिबन्धनम्, तच्च ज्ञानस्य प्रदर्शितं प्राक् । न च काय-विज्ञानयोर्निबन्धन-धूमयोः सर्वथा विलक्षण्यम्, पुद्गलविकारत्वेन द्वयोरपि सादृश्यात् । सर्वथा सादृश्ये च कार्यकारण-भावाभावप्रसंगः एकत्वप्राप्ते । यत्तु 'सदृशतादृशविवेकः कार्यनिरूपणायामपि दुर्लभः' तत्र य. कार्य-दर्शनादपि विवेकं नावधारयितुं अमस्तस्थानुमानव्यवहारेऽनधिकार एव । तदुक्तम्—'युविवेक्षितं कार्यं कारणं न व्यभिचरति, अतस्तदवधारणे यत्नो विधेयः ।' [] अत एव 'रूपादीनां हि रूपादि-पूर्वकत्वेन वा' इत्यादि अनभिमतोपालम्भमात्रम्, कथञ्चित् सादृश्यस्य कार्यकारणयोर्दर्शितत्वात्, तस्य च प्रकृते प्रमाणसिद्धत्वात् ।

जैसे जनकता होती है वैसे परसत्ति में भी विज्ञान की जनकता समान ही है, अतः उपादान-उपादेय-क्षणी में एक सतान की व्यवस्था करने के लिये आप पूर्वक्षण के विज्ञान में 'समनन्तरपत्ययत्वं' इस विशेषरूप से कारणता का अंगीकार करते हैं, किंतु यदि वह व्यवस्था का निमित्तभूत धर्म ही काल्पनिक है तो उससे की गयी व्यवस्था को पारभाषिक सत् कहना दुष्कर है ।

[नास्तिक प्रयुक्त दूषण जैन मत में नहीं है—उत्तरपक्ष]

उपरोक्त नास्तिक के पूर्वपक्ष के प्रत्युत्तर में व्याख्याकार कहते हैं कि आपका यह सब दोषारो-पण है वह बौद्ध मत के ऊपर लागू हो सकता है किन्तु जैन मत में वह निरवकाश है, क्योंकि हमने जैन प्रक्रियानुसार 'ज्ञानमात्र ज्ञानपूर्वक ही होता है' और 'ज्ञान का स्वरूप स्वसंविहित है' यह पहले सिद्ध किया हुआ है । [पृ ३२८ प. ८]

[कार्यत्वाम्युपगम कारणधर्मानुविधानमूलक है]

यह जो पूर्वपक्षी उपालम्भ देता था—असमानजातीय कारण से भी कार्य की उत्पत्ति दिखती है, उदा० अग्नि से धूम की उत्पत्ति ।—यह उपालम्भ असंगत है, क्योंकि असमानजातीय कारण से कार्यो-त्पत्ति का हम इनकार नहीं करते हैं, यत विलक्षण अग्नि से विलक्षण धूम की उत्पत्ति हम भी देखते हैं । किन्तु यह तो मानना ही होगा कि कार्यत्व की उपलब्धि कारणगतधर्मों के अनुसरणमूलक है । ज्ञान शरीरधर्मों का नहीं किन्तु आत्मधर्मों का अनुसरण करता है यह तो पहले सिद्धा दिया है [पृ ३१५/६] देह और विज्ञान में तो कुछ भी सादृश्य नहीं है अपितु अत्यन्त विलक्षण ही है जब कि अग्नि और धूम में उतना विलक्षण्य नहीं है, क्योंकि दोनों ही पुद्गल के विकार (=परिणाम) ही हैं, अत इतना सादृश्य भी है । सम्पूर्णतया सादृश्य की अपेक्षा रखना बेकार है, क्योंकि तब कार्य और कारण दोनों एक-अभिन्न हो जाने से कारण-कार्यभाव का ही विलोप हो जायेगा ।

[विवेककौशल का अभाव अधिकारामात्र का दूषक]

यह जो पूर्वपक्षी ने कहा है कि—कारणों में सादृश्य और तादृश्य का विवेक करना दुष्कर है—यहाँ कहना पड़ेगा कि जो कार्य देख कर भी वैसे विवेक के अवधारण में असमर्थ है उस महाशय को अनुमानव्यवहार में अधिकार ही प्राप्त नहीं है, क्योंकि यह सुना जाता है कि—'अच्छी तरह निरीक्षित (परीक्षित) कारण, कार्य का व्यभिचारी नहीं होता, इसलिये कारण की यथार्थ परीक्षा में यत्न करना

यच्च सुप्त-सूक्ष्मताद्यवस्थासु विज्ञानाभावेन तत्पूर्वकत्वमुत्तरज्ञानस्य न सम्भवति' इत्यभ्य-
धापि, तदसत्; तदवस्थायां विज्ञानाभावप्राहकप्रमाणाऽसंभावात् । तथाहि-न तावत् सुप्त एव तद-
वस्थायां विज्ञानाभाव वेत्ति, तदा विज्ञानानभ्युपगमात्, तदवगमे च तस्यैव ज्ञानत्वाद् न तदवस्थायां
तदभावः । नापि पार्श्वस्थितोऽन्यस्तदभावं वेत्ति, कारण-व्यापक स्वभावानुपलब्धीनां विशदविधेर्वाऽत्र
विषयेऽव्यापारात्, अन्यस्य तदभावावभासकत्वायोगात् । न चाभाववत्तद्भावस्यापि तस्यामवस्था-
यामप्रतिपत्तिः, स्वात्मनि स्वसंविदितविज्ञानाऽविनाभूतत्वेन निश्चितस्य प्राणाऽपानशरीरोष्णताकार-
विरोधादेस्तदवस्थायामुपलभ्यमानांलिंगस्य सद्भावेनानुमानप्रतीत्युत्पत्तिः । आप्रदवस्थायामपि परसति-
पतितवेतोवृत्तेरस्मदादिभिर्यथोक्तलिंगदर्शनोद्भूतानुमानमन्तरेणाऽप्रतिपत्तेः ।

“...“न किंचित् चेतितं मया” इति स्मरणादुत्तरकालमाविनस्तदवस्थायामनुभवानुमाने कि
वस्तुसंवेदनम्, स्वरूपाऽसंवेदनं वा” ..इत्यादि यद् ब्रूषणमभिहितं; तदप्यसारात्, आप्रदवस्थाभावि-
त्वसंविदितगच्छतुणस्पर्शज्ञानाभ्यविकल्पसमयगोदर्शनादिषूत्तरकालभावि ‘न मया किंचिदुपलक्षितम्’

चाहिये” । कारण का विवेक प्रयत्नसाध्य है इसीलिये, पूर्वपक्षी का यह उपालम्भ भी अस्वीकारपरा-
कृत हो जाता है कि ‘रूपादि मे रूपादिपूर्वकता यह साक्षात् है या धूमत्वोपलक्षितावयवपूर्वकत्व’..
इत्यादि । कारण यह है कि हमने कारण आत्मा और कार्य ज्ञान का साध्य प्रदर्शित किया है और
प्रस्तुत में उन दोनों का कारणकार्यभाव प्रमाणसिद्ध भी है ।

[सुषुप्ति में विज्ञानाभाव साधक प्रमाण नहीं है]

पूर्वपक्षी का यह कहना भी ठीक नहीं है कि-“सुषुप्ति और सूक्ष्मि दशा में विज्ञान न होने
से सुषुप्तिआदि के उत्तरकाल मे होने वाले विज्ञान में ज्ञानपूर्वकता का सम्भव नहीं है” । ठीक न होने
का कारण यह है कि सूक्ष्मि दशा मे विज्ञान के अभाव का साधक किसी भी प्रमाण का सम्भव नहीं है ।
देखिये, सोये हुए पुरुष को निद्रावस्था मे ऐसा तो अनुभव मान्य नहीं है कि ‘अब मेरे मे विज्ञान नहीं
है’, यदि ऐसा अनुभव मान्य होया तब तो उसी विज्ञान की सत्ता मान लेनी होगी, फलत निद्रा-
वस्था मे ज्ञानाभाव नहीं सिद्ध होगा । निकटवर्ती अन्य किसी व्यक्ति को भी सोये हुये पुरुष मे विज्ञान
के अभाव का पता नहीं चल सकता, क्योंकि विज्ञान के कारण की अनुपलब्धि, व्यापक की अनुपमन्धि
या स्वभावानुपलब्धि अथवा विज्ञान के विरोधी की विधि यानी उपलब्धि इन मे से किसी का भी
विज्ञानाभावग्रहणरूप विषय मे कोई व्यापार उपलब्ध नहीं है और इन से अतिरिक्त भी विज्ञानाभाव-
साधक कोई प्रमाण नहीं है ।

[सुषुप्ति में विज्ञानसाधक प्रमाण]

यदि कहे कि-‘जैसे उस दशा में विज्ञानाभावसाधक कोई नहीं है वैसे ही विज्ञान के सद्भाव
की उपलब्धि भी नहीं है’-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि उस दशा मे विज्ञानमत्ता की साधक अनुमान
प्रतीति की उत्पत्ति सुलभ है और उस अनुमान का प्रयोजक लिंग भी है । वह इन प्रकार-गन्मा
मे निद्रावस्था मे स्वसंविदित विज्ञान के अविनाभाविरूप मे सुनिश्चित प्राण अपान वायु पा मंचार,
तथा शरीरगत उष्णतादि ही विज्ञान के लिंगभूत है जो उस अवस्था मे स्पष्ट उपलब्ध होने हैं ।
आप्त अवस्था मे भी उपरोक्त लिंग के दर्शन से जग्य अनुमानप्रतीति के बिना परन्तानग्न चिनमृति
(विज्ञानादि) का उपलम्भ शक्य नहीं है ।

इति स्मरणलिंगबलोद्भूतानुमानविषयेष्वप्यस्य समानत्वात् । न च स्वसंविदितविज्ञानवादिनोऽत्रापि समानो दोष इति वस्तु युक्तम्, “यस्य यावती मात्रा” [] इति स्वसंविदितज्ञानस्याभ्युपगमात् । यच्च ‘समनन्तरसहकारित्वाद्यनेकधर्मयुक्तत्वमेकक्षणे ज्ञानस्यासम्भ्यते’ इति प्रतिपादितम् तदभ्युपगम्यमानत्वेनाऽद्वेषणम् । अतः पौर्वापर्यव्यवस्थित-हर्षविषादाद्यनेकपर्यायव्याप्येकात्मव्यतिरेकेण ज्ञानयोः स्वसन्तानेऽभ्यनुसन्धाननिमित्तोपादानोपादेयभावाऽसम्भवाद् न परसन्तानवदनुसन्धानप्रत्ययः स्यात् । दृश्यते च, प्रसोऽनेकत्वव्यावृत्तादनुसन्धानप्रत्ययादपि लिंगादात्मसिद्धिः ।

अथापि स्याद्, गमकत्वं हि हेतोः स्वसाध्याऽविनाभावग्रहणपूर्वकं, तदग्रहणं च धर्म्यन्तरे, न चात्रैककर्तृत्वेन साध्यधर्मव्यतिरिक्ते धर्म्यन्तरे प्रतिसन्धानस्य व्याप्तिः येन प्रतिसंधानादेकः कर्ताऽनुमीयेत । अथ ब्रूये क्षणिकतासाधकस्य सत्ताख्यस्य हेतोर्यथा धर्म्यन्तरे व्याप्त्यग्रहणेऽपि गमकता

[‘भुक्ते कुछ पता नहीं चला’ यह स्मरण अनुभवसाधक है]

पूर्वपक्षी ने जो यह दूषणोल्लेख किया था—‘भुक्ते कुछ भी पता नहीं चला’ इस प्रकार के उत्तर-कालभावि स्मरण से निद्रावस्था में जो अनुभव का अनुमान किया जाता है वहाँ क्या वस्तुमात्र का असवेदन है या अपने स्वरूप का असवेदन है ? इत्यादि.... [पृ. ३६६/३]—वह तो असार ही है क्योंकि ऐसा दूषण तो अन्यत्र भी लगा सकते हैं, जैसे कि, जाग्रत अवस्था में चलते चलते होने वाला स्वसंविदित तृणस्पर्शज्ञान, तथा अश्व के विकल्पज्ञान के समय ही होने वाला गोदर्शन, इन दोनों का उत्तरकालभावि ‘भुक्ते कुछ पता ही नहीं चला’ इस प्रकार के स्मरणात्मक लिंग के दल से जो अनुमान किया जाता है उस अनुमान का विषय वह तृणस्पर्शानुभव और गोदर्शानुभव भी पूर्वोक्त रीति से ही विवाद का विषय बनाया जा सकता है कि उक्त अनुभव में क्या वस्तु का ही असवेदन है या अपने स्वरूप का असवेदन ? इत्यादि । अतः निद्रावस्था के अनुभव में आपादित दूषण यहाँ समान होने से अकिञ्चित्कर हो जाता है ।

यदि कहे कि—‘आप तो स्वसंविदितज्ञानवादी हैं अतः तृणस्पर्शज्ञान और गोदर्शन स्वसंविदित ही होगा, तो आपने जो समान दोष यहाँ दिखाया वह तो आपके ही मत में एक ओर दूषण प्रकट हुआ—तो उससे हमारा क्या बिगडा ?’—तो यह कहना युक्तिपूर्ण नहीं है क्योंकि ‘यस्य यावती मात्रा’ अर्थात् जिसकी जितनी मात्रा सवेदनयोग्य हो उतने का ही सवेदन होता है, इस न्याय से स्वसंविदित-ज्ञान को भी हम उतनी ही मात्रा में स्वसंविदित मानते हैं जिससे ‘भुक्ते कुछ पता ही नहीं चला’ ऐसा स्मरण उपपन्न हो सके ।

ऐसा जो आपने कहा था कि—‘एक ही क्षण में ज्ञान में समनन्तरत्व-सहकारित्वादि अनेक धर्मों का मिश्रण प्रसक्त होता है’ वह तो हम स्वीकारते ही हैं अतः वह कोई दूषण नहीं है ।

उपरोक्त रीति से यदि पूर्वापरभावव्यवस्थित हर्ष-शोक आदि पर्यायो में व्यापक एक आत्मा को नहीं माना जायेगा तो स्वसत्ता के दो ज्ञान में भी अनुसंधान प्रतीतिनिमित्तभूत उपादानोपादेय-भाव न घट सकने से अनुसन्धानप्रतीति नहीं होगी, जैसे कि उपादानोपादेयभाव के विरह में पर-सन्तानगतज्ञान के अनुसंधान की प्रतीति नहीं होती है । किन्तु, स्वसन्तानगतज्ञान की तो अनुसंधान प्रतीति होती है और यह अनुसंधान प्रतीतिअनुसंधाना के ऐक्यमूलक ही है अतः अनैक्यमूलकप्रतीति से भिन्न ऐसे अनुसंधानप्रत्यय से आत्मसिद्धि निर्बाध है ।

तद्वत्स्यापि । एतदच्चारु, तस्य हि क्षणिकतायां प्राक् प्रत्यक्षेण निश्चयात् निश्चयविषयेण च व्याप्ते-
दर्शनाद् विपक्षात् प्रचयावितस्य बाधकप्रमाणेन साध्यधर्मिणि यदवस्थानं तदेव स्वसाध्येन व्याप्ति-
ग्रहणम् । अत एवाऽस्य हेतोः साध्यधर्मिण्येव व्याप्तिनिश्चयमिच्छन्ति ।

ननु व्याप्ति-साध्यनिश्चययोर्निधनेन पौर्वापर्यमभ्युपगन्तव्यम्, व्याप्तिनिश्चयस्य साध्यप्रतिप-
त्यगत्वात्, अत्र तु साध्यधर्मिणि व्याप्तिनिश्चयान्मुपगमे साध्यप्रतिपत्तिकालोऽन्योऽभ्युपगन्तव्यः, न
चासादन्योऽनुभूयते, अस्त्येतत्कार्यहेतोः, कस्यचित् स्वभावहेतोरपि, अस्य तु बाधकात् प्रमाणाद्विपक्षात्
प्रच्युतस्य यदेव साध्यधर्मिणि स्वसाध्यव्याप्ततया ग्रहणम् तदेव साध्यग्रहणम् । न चात्येवं द्विरुच्यम्,
यतो विपक्षाद्व्यावृत्तिरेवान्वयमाक्षिपति ।

[अन्यधर्मी में प्रतिसंधान की व्याप्ति के अग्रहण की शंका]

बौद्धवादी.—प्रतिसंधान हेतु से आप एककर्तृकत्व सिद्ध करना चाहते हैं । हेतु ने साध्यबोध-
कता अपने साध्य के साथ अविनाभाव यानी व्याप्ति गृहीत होने पर ही हो सकती है । व्याप्तिग्रह
तो प्रसिद्ध किसी अन्य धर्मी ने ही होता है, नहीं कि साध्यधर्मी में । जब प्रतिसंधान हेतु की एकसन्ता-
नीयप्रतिभासरूप साध्यधर्मी से अन्य धर्मी में एककर्तृकत्व के साथ व्याप्ति ही छूट नहीं है तो प्रति-
संधान हेतु से एकसन्तानीयप्रतिभासद्वय में एक कर्ता की अनुमिति कैसे हो सकेगी ?

यदि नका करे कि—'जैसे आपके मत में प्रत्येक वस्तु में क्षणिकत्व साध्य के साधक हेतु सत्त्व
की व्याप्ति साध्यधर्मी से इतरधर्मी में अगृहीत होने पर भी सत्त्व हेतु से क्षणिकत्व सिद्ध किया जाता
है वैसे प्रस्तुत में एकसन्तानीयप्रतिभासरूप साध्यधर्मी से अन्यत्र व्याप्ति गृहीत नहीं है तो भी साध्य
सिद्ध हो सकता है ।'—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि हमारे मत में, व्याप्तिग्रहण के पूर्वकाल में ही
निर्विकल्पक प्रत्यक्ष से क्षणिकत्व का निश्चय हुआ रहता है और व्याप्ति तो निश्चयविषयभूत पदार्थ
के साथ ही देखी जाती है तो यहा निश्चयविषयभूतपदार्थ क्षणिकत्व का जो विपक्ष है असंक्षिप्तपदार्थ
उसमें सत्त्व के रहने में बाधक प्रमाण विद्यमान होने से विपक्ष से निवर्तमान सत्त्वरूप हेतु केवल
साध्यधर्मी क्षणिक में ही रह सकता है यह निर्णय जो होता है यही अपने साध्य के साथ व्याप्तिग्रहण-
रूप है । यहाँ व्याप्तिग्रह अन्यधर्मी में होना आवश्यक न होने से हमारे आचार्य सत्त्व हेतु की व्याप्ति
का निश्चय साध्यधर्मी में ही होने का मान्य करते हैं ।

[क्षणिकत्व व्याप्ति निश्चय की भी असिद्धि-समाधान]

जैनवादीः—व्याप्ति का निश्चय और साध्य की अनुमिति अवश्यमेव पूर्वापर भाव से होते हैं ।
यह तो किसी भी व्यक्ति को मानना पड़ेगा क्योंकि साध्य निश्चय में व्याप्ति का निश्चय अगभूत
यानी कारणभूत है । क्षणिकत्व सिद्धि स्थल में भी यदि आप साध्यधर्मी में ही व्याप्ति का निश्चय
मानेंगे तो साध्य के निश्चय का काल उससे अन्य ही मानना होगा, किन्तु वह 'साध्यनिश्चयकाल
व्याप्ति के निश्चयकाल से अन्य है' ऐसा तो अनुभव होता नहीं है । हाँ, कार्यहेतुस्थल में
और कोई कोई स्वभावहेतुस्थल में स्पष्टतया भिन्नकाल का अनुभव होता है इस लिये ऐसा
नहीं कह सकते कि 'यहा भी व्याप्ति निश्चय है और साध्यनिश्चय भिन्नकाल में ही होता है
केवल शीघ्रता के कारण ही अनुभव नहीं होता ।' यहाँ तो बाधक प्रमाण के द्वारा विपक्ष से व्यावृत्त

इयांस्तु विशेषः कस्यचिद्धेतोव्याप्तिविषयदर्शनाय धर्मविशेषः प्रदर्श्यते, अस्य तु 'यत् सत् तत् क्षणिकं' इति धर्मविशेषाऽप्रदर्शनेऽपि धर्ममात्राक्षेपेण व्याप्तिप्रदर्शनम् । तत्त्वं सत्त्वं क्वचिद् व्यवस्थितमुपलभ्यमानं क्षणिकताप्रतिपत्त्यगम्, अतः पक्षधर्मताऽप्यत्रास्ति, न चात्रैवम् ।

अत्राप्येनमेव न्यायं केचिदाहुः । कथम् ? तत्र हि व्यापकस्य क्रमयोगपक्षस्य निवृत्त्या विपक्षात् तन्निवृत्तिः अत्रापि प्रमातृनियतताया व्यापिकाया अभावाद् विपक्षात् प्रतिसंधानलक्षणस्य हेतोर्निवृत्तिः । अथ तत्र बाधकप्रमाणस्य व्याप्तिः प्रत्यक्षेण निश्चीयते क्रमयोगपक्षान्यामर्थक्रियाकरणस्य प्रत्यक्षेण निश्चयात्, अत्र तु कथम् ? अत्रापि प्रमातृनियमपूर्वकत्वेन स्वसन्तान एव प्रतिसंधानस्य व्याप्तिनिश्चयात् कथं न तुल्यता ?

किये गये सत्त्व हेतु का जो साध्यधर्मी मे साध्यधर्म क्षणिकत्व के साथ व्याप्तत्वरूप से ग्रहण होता है उसीको आप साध्य क्षणिकत्व का ग्रहण दिखाते हैं । ऐसा कोई द्वैविध्य सिद्ध नहीं है कि कोई एक साध्य का निश्चय व्याप्तिनिश्चय से भिन्नकालीन हो और दूसरा समानकालीन हो जिससे कि आप सत्त्वहेतु की विपक्ष से निवृत्ति को ही क्षणिकत्व अन्य का आक्षेप कह सकें ।

[सत्त्व और प्रतिसंधान हेतुद्वय में विशेषता]

सत्त्व हेतु और अनुसंधान हेतु, इन में इतना अन्तर जरूर है कि, किसी हेतु की व्याप्ति का विषय दिखाने के लिये धर्मीविशेष का प्रदर्शन किया जाता है, 'जो सत् है वह क्षणिक है' इस व्याप्ति का प्रदर्शन धर्मीविशेष का प्रदर्शन किये बिना भी केवल धर्मसामान्य के निर्देश मात्र से किया जाता है । इस स्थल मे सत्त्वहेतु किसी धर्म में उपलब्ध होकर क्षणिकत्व के अनुमान का अग वनता है, इसीलिये यहाँ पक्षधर्मता का सद्भाव भी है । अनुसंधान हेतु स्थल मे ऐसा नहीं है क्योंकि अनुसंधान के आधारभूत एक धर्मी आत्मा की ही यहा सिद्धि की जा रही है अतः धर्मविशेष में या सामान्यतः किसी धर्मी में हेतु का निर्देश किये बिना ही अर्थात् पक्षधर्मता के बिना भी अनुसंधान हेतु से आत्मा की सिद्धि की जाती है । किन्तु यह कोई ऐसा अन्तर नहीं है जो आत्मसिद्धि मे बाधक बने ।

[सत्त्वहेतु और अनुसंधानहेतु में समानता-अन्यमत]

कुल विद्वान् तो ऐसा कोई अन्तर माने बिना ही सत्त्व हेतु में जैसा न्याय है उसका यहा भी साम्य दिखाते हुये यह कहते हैं कि जैसे विपक्षभूत अक्षणिक वस्तु मे से क्रम से या युगपद् अर्थक्रियाकारित्वरूप व्यापक की निवृत्ति से सत्त्व की निवृत्ति मानी जाती है, तो यहाँ भी विपक्षभूत भिन्न सन्तानीय प्रतिभास मे से प्रमातृनियतत्वरूप व्यापक की निवृत्ति से अनुसंधानात्मक हेतु की निवृत्ति सिद्ध होती है । यदि शका हो कि- 'स्थिर वस्तु में क्रम-योगपक्ष के बाधक प्रमाण की व्याप्ति (यानी सावकाशता) प्रत्यक्षसिद्ध है क्योंकि क्षणिक मे ही क्रमयोगपक्ष से अर्थक्रियाकरण का प्रत्यक्ष से निश्चय होता है । अनुसंधान स्थल मे ऐसा कैसे कहोगे ? '—तो इसका उत्तर यह है कि स्वसन्तान में ही प्रमातृ नियम पूर्वक ही प्रतिसंधान होता है इस व्याप्ति का निश्चय भी स्वसन्तान में प्रत्यक्ष से सिद्ध है तो भिन्नकर्तृक सन्तान मे प्रमातृनियतत्व के बाधक प्रमाण की व्याप्ति प्रत्यक्षसिद्ध क्यों नहीं होगी ? अर्थात् उभय स्थान मे तुल्यता है ।

अथ ब्रूयात् 'प्रमातृनियता' इत्यस्य भावित्तस्य कोऽर्थः ? यदि परं भंग्यन्तरैककर्तृकत्वं साध्यं व्यपदिश्यते तस्य प्रत्यक्षेण निश्चयाभ्युपगमे कथं बाधकप्रमाणावसेयता व्याप्तेः ? नैतत् । प्रमातृनियतताग्रहणं नैककर्तृकत्वग्रहणं, सर्वे एव हि भावाः देशाविनियततयाऽवसीयमाना व्यवहारगोचरतामुपयान्ति, प्रमातुरप्यवसाय एवमेव दृश्यते- 'इदानीमत्राहन्' । एवं देशाद्यसंसर्गवत् प्रमात्रन्तराऽसंसर्गोऽपि निश्चीयते । तथाहि-देशकालनिबन्धननियमवत् व्यतिरिक्तपदार्थाऽसंसर्गस्वभावनियतप्रतिभासोऽपि घटादेरिव अत्रैकत्वाऽनेकत्वनिश्रयाऽभावः । पूर्वपाक्षिकमते तस्य नानाकर्तृकेषु सन्तानान्तरेषु व्यापक-स्याभावाद् विपक्षात् प्रच्युतस्य प्रतिसिद्धान्तस्य क्वचिदुपलभ्यमानस्यैककर्तृत्वेन व्याप्तिः । यथा क्रम-योगपद्याभ्यासर्थक्रियाकरणदर्शने नैव निश्चयः- 'किं क्षणिकं, क्रम-योगपद्याभ्यासं सा क्रियते आहोस्विद-न्यथा' इति, अथ च प्रत्यक्षेण बाधकस्य व्याप्यवसाये पश्चाद् व्यापकानुपलब्ध्या मूलहेतोर्व्याप्तिरिति सिद्धिः; एवमेककर्तृकत्वानवसायेऽपि प्रमातृनियततया प्रतिसिद्धान्तस्य स्वसन्ततौ व्याप्तिनिश्चये सत्युत्तरकालं विपक्षे व्यापकस्य प्रमातृनियतत्वस्याभावादेककर्तृकत्वेन प्रतिसिद्धान्तस्य व्याप्तिसिद्धिः । एवमनभ्युपगमे 'अहम् अग्नौ वा' इति प्रमात्रनिश्चये प्रमेयाऽनिश्चयावन्धमूकं जगत् स्यात् । जीव-चारिकस्य प्रमातृनियततया प्रतिभासविषयत्वेऽनात्मप्रत्यक्षत्वं बोधः ।

[प्रमातृनियतत्व और एककर्तृकत्व एक नहीं है]

शंकाः- 'प्रमातृनियतत्व' इस शब्द का क्या अर्थ अभिप्रेत है ? प्रकारान्तर से यदि एककर्तृकत्व-रूप साध्य का ही निर्देश करना है तो उसका निश्चय तो आप प्रत्यक्ष से ही दिखा रहे हैं फिर एक-कर्तृकत्व की व्याप्ति का ज्ञान बाधक प्रमाण से दिखाना कैसे सगत होगा ?

समाधानः-शंका ठीक नहीं है, प्रमातृनियतत्व का ज्ञान और एककर्तृकत्व का ज्ञान अमिश्र नहीं है । प्रमातृनियतत्व का अर्थ यह है कि-जैसे सभी वस्तु देश-कालनियतरूप से ज्ञात होकर व्यव-हारपन्न होती है उसी प्रकार प्रमाता भी देश-काल नियतरूप से ही ज्ञात हो कर व्यवहारपथ में देखा जाता है, उदा०- "मैं अब यहाँ हूँ" । जैसे सभी भाव में नियतदेशकाल से अन्य देश-काल का असंसर्ग निश्चयगोचर होता है उसी तरह प्रतिसिद्धान्त में अन्य प्रमाता का भी असंसर्ग निश्चयगोचर होता है । जैसे देखिये-घटादि में देश-कालमूलक नैयत्य की तरह भिन्न पदार्थासंसर्गस्वभावनैयत्य का जैसे प्रतिभास होता है वैसे प्रतिसिद्धान्त में भी अन्यप्रमातृ-असंसर्गस्वभावनैयत्य का प्रत्यक्ष से ही प्रति-भास होता है । इस तरह प्रमातृनियतत्व यही एककर्तृकत्वरूप नहीं है, क्योंकि यहाँ कर्त्ता के एकत्व या अनेकत्व के प्रत्यक्षनिश्चय की कोई बात नहीं है । अब हम कह सकते हैं कि पूर्वपक्षी के मत में भिन्नकर्तृक अन्य सत्तान में प्रमातृनियतत्वरूप व्यापक का अभाव होने से विपक्षभूत भिन्नकर्तृक अन्य सत्तान से निवर्त्तमान प्रमातृनियतत्व का व्याप्य प्रतिसिद्धान्त भी विपक्षनिवृत्त हो जाने से एक-कर्तृकत्व के साथ क्वचिदुपलब्ध प्रतिसिद्धान्त की व्याप्ति निर्विघ्न सिद्ध होती है ।

[एककर्तृकत्व की प्रतिसिद्धान्त में व्याप्ति की सिद्धि]

तात्पर्य यह है कि (यथा क्रम-)-जैसे क्रम-योगपक्ष से अर्थक्रियाकरण का दर्शन होता है उस वक्त यह निश्चय नहीं होता है कि यह क्रम-योगपक्ष से की जाने वाली अर्थक्रिया क्षणिकभावों से की जाती है या अक्षणिक भावों से ? ऐसा निश्चय न होने पर भी प्रत्यक्ष से विपक्ष में बाधक की व्याप्ति (प्रवृत्ति) ज्ञात होने पर पीछे व्यापकनिवृत्तिमूलक मूलहेतु की व्याप्ति सिद्ध की जाती है-ठीक उसी

तत्रैतं स्यात्-अस्त्यर्थं प्रमातृनियमनिश्चयः, स तु स्वसंततो किमेककर्तृकत्वकृतः उतस्विसि-
मित्तान्तरकृतो युक्तः ? तच्चैकस्यां सन्ततो हेतुफलभावलक्षणं प्राक् प्रदर्शितम् । सत्यम्, प्रदर्शितं न
तु साधितम् । तथाहि-तत्कृत प्रमातृनियमो नान्यकृत इति नैतावत्प्रत्यक्षस्य विषयः, न च प्रमाणान्तर-
स्यापि । तद्धि अस्मिन् विषये उच्यमानम् अनुमानमुच्येत, तदपि प्रत्यक्षनिषेधाभिषिद्धम् । न च
क्षणिकत्वव्यवस्थापने हेतु-फलभावकृतो नियम इत्यभ्युपगतं युक्तम्, तस्योपरिष्ठात् निवेत्त्यमान-
त्वात् । न चात एव दोषादेककर्तृकत्वकृतोऽपि न नियम इति वस्तु वन्यम्, स्वसवेदनप्रत्यक्षासिद्ध-
त्वस्य तत्पूर्वकानुमानसिद्धत्वस्य चात्मानं प्राग्व्यवस्थितत्वात् । अभ्युपगमवादेन तु क्षणिकत्वव्यवस्था-
पकसत्यहेतुतुल्यत्वभनुसन्धानप्रत्ययहेतोः प्रदर्शितम्, न तु क्षणिकत्ववदात्मैकत्वस्य प्रत्यक्षाऽसिद्धत्वम्
यैनानुमानात् तत्प्रसिद्धयभ्युपगमे इतरेतराध्यदोषप्रसंगः प्रेयते । अतोऽध्यक्षानुमानप्रमाणसिद्धत्वात्
परलोकिनः 'परलोकिनोऽनावात् परलोकाभाव' इति सूत्रं निःसारतया व्यवस्थितम् ।

प्रकार, पहले एककर्तृकत्व का निश्चय न होने पर भी स्वसंतान मे प्रमातृनियतत्व के साथ प्रतिसंधान
की व्याप्ति का उक्त रीति से निश्चय हो जाने पर बाद मे विपक्ष भूत भिन्नकर्तृक अन्यसन्तान से
प्रमातृनियतत्वरूप व्यापक की निवृत्ति से व्याप्य प्रतिसन्धान की निवृत्ति को देखकर एककर्तृकत्व के
साथ प्रतिसन्धान की व्याप्ति निष्कटक सिद्ध होती है ।

यदि उक्त प्रकार से व्याप्तिनिश्चय नहीं मानेगे तो 'वही मैं हूँ या दूसरा कोई' इस प्रकार
प्रमातृ का निर्णय न होने से किसी प्रमेय का भी निर्णय नहीं हो सकेगा, फलतः सारा जगत् अन्ध
और मूक हो जायेगा । प्रमेय का निर्णय होने से सभी मे अन्धता सिद्ध होगी और निर्णयमूलक प्रति-
पादन भी न हो सकने से मूकत्व प्रसक्त होगा । यदि कहे कि-'प्रमातृनियतत्वरूप से प्रतिभासमान-
विषय औपचारिक होता है, सत्य नहीं, अतः उससे किसी भी प्रकार की व्याप्ति का निश्चय फलित
नहीं हो सकता'-तो यहाँ आत्मा के प्रत्यक्ष का ही उच्छेद हो जाने का दोष आयेगा क्योंकि उस प्रत्यक्ष
का विषय आप औपचारिक कहते है वास्तविक नहीं ।

[प्रमातृनियम एककर्तृकत्वमूलक ही सिद्ध होता है]

पूर्वपक्षी:-प्रमातृनियमपूर्वकत्व के निश्चय का हम इनकार नहीं करते है, किन्तु यह सोचना
जरूरी है कि वह प्रमातृनियम स्वसंतान मे एककर्तृकत्व के प्रभाव से है या अन्य किसी निमित्त के
प्रभाव से ? पहले हम इस विषय मे दिखा चुके है कि एकसति मे जो प्रमातृ का नियम है वह
कारणकार्यभावप्रयुक्त है ।

उत्तरपक्षी:-ठीक बात है कि आप दिखा चुके है, किन्तु उसकी सयुक्तिक सिद्धि तो नहीं की
है । देखिये, प्रमातृनियम कारण-कार्यभावमूलक है अन्यमूलक नहीं है यह प्रत्यक्षप्रमाण का विषय तो
है नहीं । अन्य प्रमाण का भी विषय नहीं हो सकता, क्योंकि इस विषय मे अन्य प्रमाण यदि अनुमान-
रूप हो तो प्रत्यक्ष के निषेध से ही उसका भी निषेध हो जाता है, कारण, अनुमान प्रत्यक्ष के ऊपर
आधारित है । यह नहीं कह सकते कि-'क्षणिकत्व की सिद्धि हो जाने से यह अर्थात् सिद्ध होता है कि
प्रमातृनियम कारण-कार्यभावमूलक ही है'-क्योंकि अग्निसमर्थ मे क्षणिकत्व का ही विस्तार से खण्डन
किया जाने वाला है ।

यदप्युच्यते-‘शरीरान्तर्गतं संवेदनं कथं शरीरान्तरसंचारि, जीवतस्तावन्न शरीरान्तरसंचारी दृष्टः, परस्मिन् शरणसमये भविष्यतीति दूरव्ययेनेत्’-तदपि न युक्तम्, यतः कुमारशरीरान्तर्गताः पाण्डित्यादिविकल्पाः वृद्धावस्थाशरीरसंचारिणो दृश्यन्ते जीवत एव, चपलतादिशरीरावस्थाविशेषाः बाग्विकाराश्च तत् कथं न जीवतः शरीरान्तरसंचारः ? अयं कमेवेदं शरीरं बाल-कुमारादिभेदभिन्नं, जन्मान्तरशरीरं तु मातापित्रन्तरशुक्रशोणितप्रभवम् शरीरान्तरप्रभवम्-एतदप्युक्तम्, बाल-कुमार-शरीरस्यापि भेदात्, यथा च बालकुमारशरीरचपलताभेदस्तरुणादिशरीरसंचारी उपलभ्यते तथा निजजन्मान्तरशरीरप्रभवश्चपलतादिभेदः परभवभाविजन्मशरीरसंचारी भविष्यतीति न मातापितृ-शुक्रशोणितान्वयि जन्मादिशरीरम् अपि तु स्वसन्तानशरीरान्वयमेव वृद्धादिशरीरवत्, अन्यथा मातापितृशरीरचपलतादिविलक्षणशरीरचेष्टावन्न स्यात् ।

यह भी नहीं कह सकते कि-“प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों प्रमाणों का अधिष्य होने से-प्रमातृ-नियम एककर्तृकत्वमूलक है-यह सिद्ध नहीं हो सकता”-क्योंकि आत्मा स्वसंवेदनप्रत्यक्षसिद्ध है और प्रत्यक्षमूलकअनुमान से भी आत्मा सिद्ध है यह व्यवस्था पूर्व में प्रस्थापित की गयी है । अनुसंधानप्रतीति-हेतु मे जो हमने क्षणिकत्वसाधक सत्त्व हेतु की समानता दिखायी है वह तो ‘कदाचित् मान लिया जाय’ इस अभ्युपगमवाद से दिखायी है अतः क्षणिकत्व हमारे मत से भी सिद्ध है ऐसा मान लेने की जरूर नहीं है । क्षणिकत्व तो प्रत्यक्षप्रमाण से सिद्ध नहीं है जब कि प्रतिभासद्वयान्वयी एक आत्मा तो प्रत्यक्ष सिद्ध है, अतः कोई भी व्यक्ति ऐसा दोषारोपण कि-आत्म-एकत्व के अनुमान से प्रत्यक्ष की व्यवस्था होगी और आत्म-एकत्व का अनुमान प्रत्यक्षावलम्बी है अतः अन्योन्याश्रय दोष होगा-” नहीं कर सकता ।

उपरोक्त चर्चा का सार यही है कि परलोकगामी चैतन्य प्रत्यक्ष और अनुमान दोनों प्रमाण से सिद्ध होने पर चार्वाक के इस सूत्र की-‘परलोकगामी के अभाव से परलोक का भी अभाव है’ असा-रता=पुच्छता सिद्ध होती है ।

[परलोक के शरीर में विज्ञानसंचार की उपपत्ति]

यह जो पूर्वपक्षी चार्वाक ने कहा था कि [१० २९१/२]-“एकशरीरान्तर्गत विज्ञान का पर-लोक मे अन्यशरीर मे संचार कैसे घटेगा ? जब कि इस जीवन मे ही एकशरीर से अन्यशरीर मे चैतन्य का संचार नहीं देखा जाता और मृत्युकाल मे दूसरे शरीर मे चैतन्य का संचार होगा यह बात अन्व-यशून्य यानी असम्बद्ध है ।”-इत्यादि, यह भी युक्तिशून्य है । कारण, इस जीवन मे चैतन्य का अन्य शरीर मे संचार असिद्ध नहीं है, देखते तो है कि इसी जीवन मे कुमारावस्था के देह मे जो पांडित्य, आदि विकल्प थे उनका वृद्धावस्था के देह मे भी संचार हो जाता है, कुमार शरीर की जो चपलतादि अवस्थाएँ थी और जिसप्रकार वाक्प्रयोग होता था वे सब वृद्धावस्था के देह मे भी दिखाई देते हैं । तो ‘इस जीवन मे देहान्तर मे संचार नहीं होता’-ऐसा कैसे कहा जाय या मान लिया जाय ? !

बांका.-इस जन्म में बाल-कुमारादिव्यवस्थाभेद से, भिन्न रूप मे कल्पित जो देह है वह एक ही है, वास्तव में अवास्थाभेद होने पर भी देह भेद नहीं है । आप जो जन्मान्तर मानते हैं वहाँ तो दूसरे माता-पिता के शुक्र और शोणित से उत्पन्न शरीर अन्य ही है और वह अन्य शरीर से यानी माता के शरीर से अय है । अतः शरीरान्तर मे चैतन्य का संचार कौन से छटान्त से माना जाय ?

अथेहजन्मबालकुमाराद्यवस्थामेदेऽपि प्रत्यभिज्ञानादेकत्वं सिद्धम् शरीरस्य तदवस्थाव्यापकस्य, तेन न तद्वृष्टान्तबलादत्यन्तमिन्ने जन्मान्तरशरीरादौ ज्ञानसंचारो युक्तः । तदसत्, पूर्वोत्तरजन्म-शरीरज्ञानसंचारकारिणं कामंशरीरस्यात एव कथंचिदेकत्वम् (?स्य) सिद्धेः । तथाहि ज्ञानं तावद्विह-जन्मादावन्त्यनिजजन्मज्ञानप्रभवं प्रसावितम्, तस्य चेहजन्मबालकुमाराद्यवस्थामेदेषु 'तदेवेदं शरीरम्' इत्यबाधितप्रत्यभिज्ञाप्रत्ययावगतैकरूपान्वयिषु संचारदर्शनात् पूर्वोत्तरजन्मावस्थास्वपि तथाभूतानु-गामिरूपसमन्वितासु तस्य संचारोऽनुमीयते । न चाऽस्मदादीन्द्रियसवेद्यरूपाद्याभ्यस्त्यौदारिकशरीरस्य जन्मान्तरशरीराद्यवस्थानुगमः सम्भवति, तस्य तदेव च दाहादिना ध्वसोपलब्धेः । अतो जन्मद्वयाव-स्थाव्यापकस्योष्मादिधर्मानुगतस्य कामंशरीरस्य विज्ञानान्तरसंचारकारिणः सद्भावः सिद्धः । पूर्वोत्तरजन्मावस्थाव्यापकस्यावस्थानुगतस्तदवस्थाभ्यः कथंचिदेवेदाद् मातापितृशरीरविलक्षणनिजशरीरा-वस्थाचपलताद्यनुविधाने उत्तरावस्थायाः कथं नावस्थातृधर्मानुविधानम् ? ।

तस्माद्यस्यैव संस्कारं नियमोऽनुवर्तते । शरीरं पूर्वदेहस्य तत्तदवस्थं युक्तिमत् ॥ []

उत्तरः—यह प्रश्न भी अयुक्त है, बाल-कुमारादि अवस्थाभेद से शरीर का भी भेद सिद्ध ही है 'अब मेरा शरीर पूर्व का नहीं रहा' ऐसी प्रतीति सभी को होती है । बाल-कुमारादि अवस्थावाले शरीर के चपलतादि विशेष जैसे तरुणादिअवस्थावाले देह में अनुगामी दिखाई देते हैं वैसे ही अपने एक जन्म के शरीर से उत्पन्न चपलतादिविशेष अन्यभव में होने वाले जन्म के शरीर में संचरण कर सकेगा, अतः इस जन्म के आद्य शरीर को माता-पिता के शुक्र-शोणित का अन्वयी मानना अनावश्यक है, मानना तो यही चाहिये कि वह एक सन्तानान्तर्गत पूर्वजन्म के चरम शरीर का ही अन्वयी है, जैसे इस जन्म में ब्रूढावस्था का देह एक सन्तानान्तर्गत पूर्वकालीन युवाशरीर का अन्वयी होता है । यदि ऐसा न मान कर इस जन्म के शरीर को माता-पिता के शरीर का अन्वयी मानेंगे तो इस जन्म के शरीर में माता-पिता के शरीर से जो विलक्षण चपलतादि देहचेष्टा देखी जाती है वह नहीं घट सकेगी ।

[पूर्वोत्तरजन्म में एक अनुगत कामंशरीर की सिद्धि]

शंकाः—इस जन्म में बाल-तरुणादि अवस्था भिन्न भिन्न होने पर भी उन अवस्थाओं में व्यापक एक शरीर की सिद्धि, 'यह वही शरीर है' इस प्रकार की प्रत्यभिज्ञा से होती है । अतः इस जन्म के शरीरभेद के वृष्टान्त से, अत्यन्त भिन्न ऐसे जन्मान्तर के शरीर में ज्ञानादि का संचार बताना युक्तिसंगत नहीं है ।

उत्तरः—आपका कहना ठीक है कि प्रत्यभिज्ञा से इस जन्म का एक ही शरीर सिद्ध होता है, अतः अत्यन्त भिन्न जन्मान्तर के शरीर में ज्ञानादि संचार नहीं घट सकता । किन्तु, अब तो इसी अनुपपत्ति से पूर्वजन्म-उत्तरजन्म के शरीरों में ज्ञान का संचरण करने वाले, उन दोनों शरीरों से कथंचिद् अभिन्न, ऐसे 'कामंश' नामक शरीर की सिद्धि होती है ।

जैसे देखिये, इस जन्म के प्रारम्भ में उत्पन्न ज्ञान वह अपने ही पूर्वजन्म के ज्ञान से उत्पन्न होता है इस तथ्य को हम पहले ही सिद्ध कर आये हैं अतः ज्ञान का शरीरान्तर संचार तो मानना ही पड़ेगा, और उसकी उपपत्ति के लिये माध्यम के रूप में जैन प्रक्रिया के अनुसार माने गये कामंश शरीर की अनायास सिद्धि होगी । [अन्य दार्शनिकों ने इस स्थान में सूक्ष्मशरीर या लिंग शरीर माना है ।] वह इस प्रकार—'यह वही शरीर है' इस प्रत्यभिज्ञा प्रतीति से सिद्ध एक ही अनुगत रूप से यानी एक

अथ 'पूर्वापरयोः प्रत्यक्षस्याऽप्रवृत्तेर्न कार्यकारणभावः अनुमानसिद्धावितरेश्चयदोषः' इति, तदपि प्रतिबिहितम् । एव हि सर्वज्ञान्यत्वमायातमिति कस्य दूषण साधनं वा केन प्रमाणेन ? इहलोक-स्याप्यभावप्रसक्तेरिति प्रतिपादितत्वाद् ।

अथ कार्यविशेषस्य विशिष्टकारणपूर्वकत्वसिद्धौ यथोक्तप्रकारेण भवतु पूर्वजन्मसिद्धिः, भावि-परलोकसिद्धिः कथं, भाविनि प्रमाणाभावात् ?-तत्रापि कार्यविशेषादेवेति ब्रूमः । तथाहि-कार्यविशेषो विशिष्टं सत्त्वमेव । तच्च न सत्तासम्बन्धलक्षणम्, तस्य निषेत्स्यमानत्वात् । नाप्यर्थक्रियाकारित्व-लक्षणम्, सन्ततिव्यवच्छेदे तस्याभावप्रसगात् । तथाहि—

ही देह से अन्वयी अर्थात् परस्पर सम्बद्ध ऐसी बाल-कुमारादि भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में ज्ञान का संचार देखा जाता है, तो इसी रीति से एक शरीर से ही अनुगत यानी परस्पर सम्बद्ध पूर्वजन्मावस्था और वर्तमानजन्मावस्था में भी ज्ञानसंचार का अनुमान हो सकता है । अब वह कौनसा एक शरीर माना जाय यह सोचना होगा, इसमें हमारी नेत्रादि इन्द्रिय से अनुभूयमान और रूपरसादि का आशय-भूत, वर्तमानजन्म का जो शरीर है [जिसको जैन परिभाषा में 'औदारिक' शरीर कहते हैं—] उसका जन्मान्तर के देहादि अवस्थाओं में अनुगम तो माना नहीं जा सकता, क्योंकि मृत्यु के बाद उस शरीर का तो अग्नि आदि के दाह से ध्वस हो जाता है । अतः अनुमान से यह सिद्ध होगा कि पूर्वोत्तरजन्म-द्वयावस्थाओं में व्यापक तथा विज्ञान का संचरण करने वाला (यानी विज्ञानवाहक) कोई एक शरीर है जो उष्णतादि धर्म वाला है और जिसे जैन परिभाषा में 'कर्मणशरीर' कहा जाता है ।

जैसे आप (चार्वाक) पूर्वोत्तरावस्थाओं को एक अवस्थाता शरीर से अभिन्न मानकर ज्ञान का संचार मानते हैं तो उसी प्रकार पूर्वजन्मावस्था और उत्तरजन्मावस्थाओं को एक व्यापक अवस्थारूप कर्मणशरीर से हम भी कथञ्चिद् अभिन्न मानेंगे, अतः माता-पिता के शरीर से विलक्षण ऐसे, अपण्डे एक जन्म के शरीररूप अवस्था में अन्तर्गत, अपलतादि धर्मों का अनुविधान जब उत्तरावस्था में देखते हैं तो पूर्वजन्म और वर्तमान जन्म की अवस्थाओं में एक ही अवस्थाता के धर्मों का अनुगमन क्यों सिद्ध नहीं होगा ? एक प्राचीन श्लोक में भी कहा गया है कि—

'उक्त हेतु से, वेह जिसके संस्कार का अवश्यमेव अनुसरण करता है उस पूर्वदेह का ही वह अन्वयी है यह मानना युक्तियुक्त है ।'

[पूर्वापर भावों में कार्यकारणता न होने पर शून्यापत्ति]

पूर्वपक्षीः—पूर्वापर वस्तु में कार्य कारणभाव के ग्रहण में प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति नहीं होती है । अनुमान प्रत्यक्षमूलक होने से, प्रत्यक्ष के अभाव में अनुमान से भी कार्यकारणभाव सिद्ध नहीं हो सकता, यदि अनुमान से यह सिद्ध किया जाय कि कार्य-कारणभाव का प्रत्यक्ष ग्रहण होता है, तो यहाँ अन्योन्याश्रय दोष होगा, अर्थात् प्रत्यक्ष से कार्यकारणभाव का ग्रहण होने पर तन्मूलक अनुमानप्रवृत्ति होगी और अनुमानप्रवृत्ति होने पर प्रत्यक्ष से कार्यकारणभाव का ग्रहण सिद्ध होगा ।

उत्तरपक्षीः—आपके इस कथन का प्रतिकार हो चुका है [दे० पृ० ३०१-९] । वह इस प्रकार कि कार्यकारणभाव को प्रत्यक्षसिद्ध न मानने पर बाह्यार्थ के साथ ज्ञान का सम्बन्ध सिद्ध न होने से सकल बाह्यार्थ की असिद्धि होगी, विचार करने पर तब ज्ञान भी असिद्ध हो जायेगा इस प्रकार 'सर्व-

शब्द-बुद्धि-प्रदीपादिसन्तानानां यद्युच्छेदोऽभ्युपगम्यते तदा तत्सन्ततिचरमक्षणस्यापरक्षणाऽननादसत्त्वम्, तदसत्त्वे च पूर्वक्षणानामर्थक्रियाऽजननादसत्त्वमिति सत्त्वसन्तत्यभावः । अथ सन्तन्तक्षणः सजातीयक्षणान्तराऽजननेऽपि सर्वज्ञसन्ताने स्वग्राहिज्ञानजनकत्वेन सन्निति नार्थदोषः । तसत्, स्वसन्ततिपतितोपादेयक्षणाऽजनकत्वे परसन्तानवर्तिसत्त्वग्राहिज्ञानजनकत्वस्यात्यसम्भवात् । ह्युपादानकारणत्वाभावे सहकारिकारणत्वं क्वचिदप्युपलब्धम्, तत्सद्भावे वा एकसामर्थ्यधीनरूपादे रसतस्तत्समानकालभाविनोऽव्यभिचारिणी प्रतिपत्तिर्न स्यात् । रूपक्षणस्य स्वोपादेयक्षणान्तराऽजननेऽपि रससन्ततो सहकारिकारणत्वेन रसक्षणजनकत्वाभ्युपगमात्, तत्सद्भावेऽपि तत्समानकालभाविनो रूपादेरभावात् । तन्नोपादानकारणत्वाभावे सहकारित्वस्यापि सम्भव इति स्वसन्तत्युच्छेदभ्युपगमेऽर्थक्रियालक्षणस्य सत्त्वस्याऽसम्भवः इति 'उत्पादव्ययग्राह्य'लक्षणमेव सत्त्वसन्तत्युच्छेदकार्यविशेषलक्षणाद्धेतोर्यथोक्तप्रकारेणातोतकालवदनागतकालसम्बन्धिरवमप्यात्मनः सिद्धम् ।

भूय' की प्रसक्ति होगी तो फिर किसके ऊपर दूषण लगायेंगे और किस की सिद्धि करेंगे ? इहलो भी तब तो सिद्ध न होने से उसका भी अभाव प्रसक्त होगा । यह पहले भी कह चुके हैं ।

[भविष्यकालीन जन्मान्तर में प्रमाण]

शंकाः-पूर्वोक्त रीति से कार्यविशेष मे कारणविशेषपूर्वकत्व सिद्ध होता है तो इहलौकिक जन्म पूर्वजन्ममूलक सिद्ध हो सकता है, अर्थात् पूर्वजन्म का सिद्धान्त तो ठीक है । किन्तु भविष्यकालीन परलोक की यानी उत्तरजन्म की सिद्धि कैसे होगी ? भावि भाव का ज्ञापक कोई प्रमाण तो है नहीं ।

उत्तर-हम तो कार्यविशेष हेतु से ही भावि परलोक की भी सिद्धि होने का कहते हैं । वा इस प्रकार-कार्य-विशेष का अर्थ है विशिष्ट सत्त्व । विशिष्ट सत्त्व यानी क्या ? जैन मत मे विशिष्ट सत्त्व उत्पाद-व्यय-ग्राह्यस्वरूप ही है और वही ठीक है । नैयायिकादि दार्शनिक सत्ताजाति सम्बन्ध को ही विशिष्ट सत्त्व कहते हैं वह युक्त नहीं है क्योंकि उसका प्रतिषेध अग्रिम ग्रन्थ मे किया जाने वाला है । बौद्ध दार्शनिक कहते हैं-अर्थक्रिया का कारित्व यही विशिष्ट सत्त्व है, किन्तु यह उस के मत से ही असंगत है क्योंकि सन्तान का अत्यन्त उच्छेद जब हो जाता है तब चरम सन्तानी वह नहीं घटता है । वह इस प्रकार-.

[सत्त्व अर्थक्रियाकारित्वरूप नहीं है]

शब्द, ज्ञान और प्रदीपादि का सन्तान उत्तरोत्तर चलता रहता है । बौद्ध दार्शनिक यदि इस का अत्यन्त उच्छेद मानते हैं तो उन सत्तानो मे जो अन्तिमक्षण हैं उन मे उत्तरक्षणजनकरूप अर्थक्रियाकारित्व न होने से उन अन्तिमक्षणो मे सत्त्व ही असिद्ध हो जायेगा । अन्तिम क्षण असत् बन जाने पर उसी न्याय से पूर्व पूर्व क्षण मे भी अर्थक्रियाकारित्व के अभाव से सत्त्व का अभाव ही प्रसक्त होगा । फलतः सपूर्ण सन्तान का उच्छेद प्रसक्त होगा ।

पूर्वपक्षीः-सत्तानवर्त्ती अन्तिम क्षण सजातीय उत्तर क्षण का जनक भले न हो किन्तु सर्वज्ञ-सन्तान मे जो तद्विषयक (अन्तिमक्षणविषयक) ज्ञान उत्पन्न होगा उसमे वह अन्तिम क्षण विषय-विषया जनक बनेगा ही, अतः अर्थक्रियाकारित्व घट जाने से सन्तानोच्छेद की कोई आपत्ति नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-यह बात असत् है, क्योंकि जो स्वसन्तानवर्त्ती उत्तरकालीन उपादेय क्षण का जनक नहीं होता वह परसन्तानगत स्वविषयकज्ञान का जनक बने यह सम्भव नहीं है । कही भी

यदप्युक्तम्-‘यद्भागमसिद्धत्वमात्मनः, तस्य वा प्रतिनियतकर्मफलसम्बन्धस्तत्सिद्धोऽभ्युपगम्यते तद्वाऽनुमानवैयर्थ्यम्’ इति तदपि मूर्खेश्वरचेष्टितम्, न हि व्यर्थमिति निजकारणसामग्रीदलायात् वस्तु प्रतिलेपेत् युक्तम्, न हि आगमसिद्धा. पदार्था इति प्रत्यक्षस्यापि प्रतिलेपो युक्तः । यदपि प्रत्यक्षानुमान-विषये चाऽर्थ आगमप्राप्ताप्यवादमिस्तस्य प्राप्ताप्यमभ्युपगम्यते-“आत्मायस्य क्रियार्थात्त्वादानर्थक्यमतद-र्थानाम्” [जैमि० १-२-१] इति, तदप्युक्तम्-यतो यथा प्रत्यक्षप्रतीतेऽप्यर्थे विप्रतिपत्तिविषयेऽनु-मानमपि प्रवृत्तिमासादयतीति प्रतिपादितं तथा प्रत्यक्षानुमानप्रतिपन्नेऽप्यात्मलक्षणेऽर्थे तस्य वा प्रति-नियतकर्मफलसम्बन्धलक्षणे किमित्यागमस्य प्रवृत्तिर्नाभ्युपगम्य विषयः ? न चाऽऽगमस्य तत्राऽप्रा-प्ताप्यमिति वस्तु युक्तम्, सर्वज्ञप्रणीतत्वेन तत्प्राप्ताप्यस्य व्यवस्थापितत्वात् ।

उपादानकारणता के बिना सहकारिकारणता उपलब्ध नहीं है । यदि ऐसा न मानेंगे तो जहाँ रूप और रस एकसामग्रीजन्य हैं वहाँ तथाविधरस से समानकालीन तथाविध रूपादि की जो व्यभिचार-दोष रहित शुद्ध बुद्धि (अनुमिति) होती है वह नहीं हो सकेगी । तात्पर्य यह है कि किसी एक आत्मादि फल में जो रूप-रसादिकण सन्तति चली आती है उनकी सामग्री समान ही होने से रूपक्षण रूपक्षणीत्पत्ति में उपादान कारण बनता है और रसक्षण के प्रति सहकारी कारण । अतएव रस से समानकालीन तथाविध रूप की अनुमिति होती है, किन्तु वह अब न हो सकेगी क्योंकि रूपक्षण से सहकारिकारण विषया रसक्षण की उत्पत्ति होने पर भी स्वसतति में उपादानकारण विषया उपादेय भूत रूपक्षण की उत्पत्ति होने का नियम तो नहीं है, अतः यह संभव है कि रूप से केवल रस उत्पन्न होगा, रूपोत्पत्ति नहीं होगी । इस स्थिति में कोई व्यक्ति रसक्षण हेतु से समानकालीन रूपक्षण की अनुमिति करने जायेगा तो व्यभिचार दोष प्रसक्त होगा, अतः उस अनुमिति का उच्छेद हो जायेगा । अतः उपादान कारणता के बिना अन्तिमक्षण में सहकारिकारणता भी घट नहीं सकती । तब यदि बौद्धवादी सत्तानो का अत्यन्त उच्छेद मानते हैं तो सत्त्व का अर्थाकारित्वरूप लक्षण नहीं घट सकेगा । फलतः जैनमत के अनुसार उत्पत्ति-व्यय-ध्रौव्य तीन धर्मों का विशिष्ट समुदाय यही सत्त्व का लक्षण मानना होगा । इस विशिष्ट सत्त्व रूप कार्यविक्षेप से ही अर्थात् तदन्तर्गत ध्रौव्य के कारण ही आत्मा की मृत्यु के उत्तरकाल में ही सत्ता सिद्ध होने से उसकी उत्तरावस्था के रूप में भाविजन्म की सिद्धि भी हो जायेगी । इस प्रकार यह सिद्ध हुआ, आत्मा अतीतकाल का जैसे सम्बन्धी है वैसे भविष्यकाल का भी सम्बन्धी है ।

[आगमसिद्धता होने पर अनुमान व्यर्थ नहीं होता]

पूर्वपक्षी ने जो कहा था [पृ० २९२]-“आत्मा यदि आगम से ही सिद्ध है, अथवा सुकृत का शुभफल, दुष्कृत का अशुभफल इस प्रकार के प्रतिनियतकर्म-फल का आत्मा के साथ सम्बन्ध भी यदि आगमसिद्ध है तो आत्मा और कर्म-फल सम्बन्ध का अनुमान करना व्यर्थ है”-इत्यादि....वह तो मूर्खेश्वरोपमिणी की चेष्टा है । किसी वस्तु की उत्पत्ति अगर व्यर्थ=निष्प्रयोजन है इतने मात्र से ही उसकी संपूर्ण कारण सामग्री के बल से उत्पन्न होने वाली उस वस्तु का प्रतिक्षेप करना युक्तियुक्त नहीं है । संपूर्ण कारण सामग्री सम्पन्न होने पर कार्य की उत्पत्ति अवश्यंभावि है, वह कार्य चाहे किसी का कोई प्रयोजन सिद्ध करे या न करे-इसका कोई महत्त्व नहीं है । यदि आगम सिद्ध वस्तु के अनुमान को व्यर्थ कहेंगे तो आगमसिद्ध पदार्थों में प्रवृत्त होने वाले प्रत्यक्ष का भी ‘व्यर्थ’ कह कर प्रतिक्षेप किया जाना अयुक्त न होगा । प्रत्यक्ष और अनुमान का गोचर न हो ऐसे ही पदार्थों में आगम (वेद)

प्रतिनियतकर्मफलसम्बन्धप्रतिपादकआगमः-“बह्मरश्मपरिग्रहत्वं च नारकस्य” [त० सू०-६-१६] इत्यादिना वाचकमुख्येन सूत्रीकृतोऽस्यैवानुमानविषयत्व प्रतिपादयितुमात्रेण । यथा च कर्म-फलसंबन्धोऽप्यात्मनोऽनुमानादवसीयते तथा यथास्थानमिहैव प्रतिपादयिष्यामः । आत्मस्वरूपप्रतिपादकः प्रतिनियतकर्मफलसम्बन्धप्रतिपादकश्रवागमः “एगे आया” [स्थाना० १-१] “पुण्वि दुच्चि-ष्णाण दुप्पडिक्ताण कडाण कम्माण” [५] इत्यादिकः सुप्रसिद्ध एव । तदेवं प्रत्यक्षानुमानागम-प्रमाणप्रसिद्धत्वाद् नारक-निर्यग्-नरामरपर्यायानुसृतिस्वभावस्यात्मन, न भवशब्दव्युत्पत्तिरर्थाभावात् द्वित्यादिशब्दव्युत्पत्तितुल्या इति स्थितम् ॥

को प्रमाण मानने वाले मीमांसको ने जो आगम के प्रामाण्य को मान कर यह कहा है कि “वेदशास्त्र का प्रयोजन क्रिया में प्रवृत्ति है अतः क्रियाप्रवर्तक न हो ऐसे अर्थवाद और मन्त्रविभाग का वेद उनके प्रतिपाद्यविषय में प्रमाणभूत नहीं है”....इत्यादि, वह भी युक्त नहीं है । कारण यह है कि प्रत्यक्षप्रतीतिगोचर पदार्थ जब विवादास्पद बन जाता है तब उस विषय में अनुमान प्रवृत्त होता है यह पहले [पृ० ३०५/४] कह दिया है । तो ठीक उसी प्रकार प्रत्यक्ष और अनुमान से आत्मपदार्थ सिद्ध होने पर अथवा उसके साथ प्रतिनियत कर्म-फल सम्बन्ध की सिद्धि होने पर भी उस विषय में आगम की प्रवृत्ति स्वीकृत क्यों न की जाय ? । ‘वहाँ आगम प्रमाण ही नहीं है’ यह तो नहीं कहा जा सकता क्योंकि उस विषय का प्रतिपादक आगम सर्वज्ञप्रणीत होने से प्रमाणभूत है यह पहले सिद्ध किया जा चुका है ।

[आत्मा और कर्मफलसम्बन्ध में आगम प्रमाण]

‘प्रतिनियतकर्मफल सम्बन्ध अनुमान का विषय है’ यह दिखाने की इच्छा वाले वाचकशिरोमणि आचार्य श्री उमास्वाति महाराज ने, प्रतिनियतकर्मफल सम्बन्ध का प्रतिपादन करने वाले-‘बह्मरश्मपरिग्रहत्वं च नारकस्य’ [तत्त्वार्थ ६-१६] अर्थ-बहुत आरम्भ (हिंसादि) और परिग्रह नरक-आयुष का आश्रय है-इस आगम का सूत्रण-प्रणयन किया ही है । तदुपरात आत्मा के साथ कर्मफल का सम्बन्ध किस प्रकार अनुमान गोचर है वह इसी ग्रन्थ में यथावसर कहेंगे । आत्म-स्वरूप का प्रतिपादक सुप्रसिद्ध आगम वाक्य स्थानांग सूत्र में इस प्रकार है “एगे आया” । आया=आत्मा । तथा प्रतिनियत कर्म-फल सम्बन्ध का प्रतिपादक आगम सुप्रसिद्ध है-“पुण्वि दुच्चिष्णाण दुप्पडिक्ताण कम्माण” इत्यादि... अर्थात्-“भूतकाल में प्रतिक्रमण किये बिना रह गये कुसंचित कृत कर्मों का भोग के बिना अथवा तप से निर्जीण किये बिना मोक्ष नहीं है”....इत्यादि ।

पूर्वोक्त चर्चा से, आत्मा प्रत्यक्ष-अनुमान और आगम प्रमाण से प्रसिद्ध है, अतः आत्मा का यह स्वभाव भी ‘नारक-तिर्यच-देव-मनुष्यादि अवस्थाओं को अनुभव करना’-प्रमाण से सिद्ध होता है । भव शब्द का यह अर्थ भी प्रमाण से सिद्ध है अतः पूर्वपक्षी ने जो कहा था-‘भवशब्द का कोई प्रमाण सिद्ध अर्थ न होने से भवशब्द की व्युत्पत्ति द्वित्यादि अर्थशून्य शब्दों की व्युत्पत्ति से तुल्य है’-यह निःसार सिद्ध होता है ।

[परलोकवाद समाप्त]

* द्रष्टव्य ज्ञातार्थकथासूत्र-पृ० २०४/१ पं० १, तथा विपाकसूत्र पृ० ३८/२-पं० १ में “पुरा पोषणाण दुच्चिष्णाण दुप्पडिक्ताण कडाण पावाण कम्माण”-इत्यादि ।

[ईश्वरकर्तृत्ववादिपूर्वपक्षः]

अत्राहुर्नैयायिका - क्लेश-कर्म विपाकाशयाऽपरामृष्टपुरुषाभ्युपगमे नित्यं सत्त्वमसत्त्वं वा' इति दूषणमन्यथापि तत्र तन्नित्यसत्त्वप्रतिपादने नास्माकं काचित् क्षति प्रमाणतो नित्यज्ञानादिधर्म-कलापान्वितस्य तस्याऽभ्युपगमात् ।

ननु युक्तमेतच्च तदा भूतपुरुषसद्भावप्रतिपादकं किञ्चित् प्रमाणं स्यात्, तच्च नास्ति । तथाहि- न प्रत्यक्षं तथाविधपुरुषसद्भाववेदकमस्मदादीनाम् । 'अस्मद्विलक्षणयोगिमिस्तस्यावसाय' इत्यत्रापि न किञ्चित् प्रमाणमस्ति । यदा न तत्स्वरूपग्रहणे प्रत्यक्षप्रमाणप्रवृत्तिस्तदा तद्गतधर्माणां नित्यज्ञानादीनां सद्भाववाच्यं न सम्भवति ।

नामुमानमपि युक्तमेतत्स्वरूपावेदकम्, प्रत्यक्षनिषेधे तत्पूर्वकस्य तस्यापि निषेधात् । सामान्यतोद्भूतस्यापि नात्र विषये प्रवृत्तिः, लिंगस्य कस्यचित् तत्प्रतिपादकस्याभावात्, कार्यत्वस्य पृथिव्या-द्याधितस्य केषांचिन्मतेनाऽसिद्धेः । न च संस्थानवत्त्वस्य तत्सावकत्वम्, प्रासादादिसंस्थानेभ्यः पृथिव्यादिव-संस्थानस्यात्यन्तबलक्षण्यात् संस्थानशब्दवाच्यत्वेन चातिप्रसक्तिर्देशिता- 'वस्तुमेवप्रसिद्धस्य शब्दसाध्या-वमेवेतिः' [] इत्यादिना । तस्मान्नानुमानं तत्साधनायालम् ।

नाप्यागमः, नित्यस्यात्र धर्मेऽनभ्युपगमात्, अभ्युपगमे वा कार्यार्थप्रतिपादकस्य सिद्धे वस्तु-न्यव्यापृतेः । नापीश्वरपूर्वकस्य प्रामाण्यम्, इतरेतराश्रयबोधप्रसंगात् । अनौश्वरपूर्वकस्यापि संभाव्यमान-बोधत्वेन प्रमाण्याताऽनुपपत्तेः । तस्याग्येश्वरपूर्वकत्वे, तस्यापि सिद्धिः कुत इति वक्तव्यम् । तदसिद्धौ न

[ईश्वर जगत् का कर्त्ता है-पूर्वपक्ष]

ईश्वर ने रागादिक्लेश का अभाव सहज नहीं है, इस प्रकार के ग्रन्थकारकृत प्रतिपादन के ऊपर जगत्कर्तृत्वादी नैयायिक लोग यहाँ 'ईश्वर ही जगत्कर्त्ता है' इस सिद्धान्त को स्थापित करने का रहे है-

वे कहते हैं-परमपुरुष को क्लेश, कर्म, विपाक और आशय से अस्पृष्ट ही मानना चाहिये । जैने ने जो उसके ऊपर यह दूषण लगाया था [पृ० २८२] कि 'रागादि का अभाव यदि निर्हेतुक होगा तो उसका या तो नित्य सत्त्व होगा या असत्त्व ही होगा किन्तु कदाचित् सत्त्व नहीं हो सकेगा'- इस में से नित्यसत्त्व के आपादन में हमारी कोई क्षति नहीं है । कारण, अनुमानादि प्रमाण से हम मानते है कि ईश्वर स्वयं नित्य है और नित्यज्ञान-नित्यइच्छा आदि धर्मकलाप से आलित ही है ।

[नैयायिक के सामने कर्तृत्व प्रतिपक्षी युक्तियाँ]

अब यहाँ नैयायिक के सामने कोई दीर्घ आशंका करता है-

शंका.-'ईश्वर नित्य है' इत्यादि कथन, यदि ऐसे किसी पुरुषविशेष के सद्भाव का साधक कोई प्रमाण हो तब तो युक्त हो सकता है-किन्तु ऐसा प्रमाण ही नहीं है । देखिये-नित्यज्ञानादि-समन्वित पुरुष के सद्भाव का आवेदक, अपने लोगो में से किसी का भी प्रत्यक्ष नहीं है । अपने लोगो से विलक्षण कोई योगिपुरुष के अतीन्द्रिय ज्ञान से उसका पता चले-इस बात में भी कोई प्रमाण नहीं है । जब प्रत्यक्ष प्रमाण की ईश्वर रूप धर्मी के प्रतिपादन में भी प्रवृत्ति नहीं है तो उसके नित्यत्वादि धर्मों के सद्भाव की वार्त्ता का भी सम्भव नहीं है ।

तस्य प्रामाण्यम्, अनेकेश्वरप्रसंगदोषश्च । 'भवतु, को दोषः ! यत् एकस्यापि साधने वयमतो बोद्धुमाः किं पुनर्वह्नामि'ति चेत् ? न कश्चित् प्रमाणाभाव मुक्त्वा । तन्नागमतोऽपि तत्प्रतिपत्तः । एवं स्वरूपासिद्धौ कथं तस्य कारणता ?

अत्राहुः-यदुक्तम्- न तत्र प्रत्यक्षं प्रमाणं तदेवमेव । यदपि 'सर्वप्रकारस्यागमस्य न तत्स्वरूपावेदने व्यापृतिः' तत्रोच्यते-आगमाऽव्यापारेऽपि तत्स्वरूपसाधकमनुमानं विद्यते । आगमस्यापि सिद्धेऽर्थे लिंगदर्शनन्यायेन यथा व्यापृति तथा प्रतिपादयिष्यामः । प्रत्यक्षपूर्वकानुमाननिषेधे सिद्ध-

[अनुमान से ईश्वरसिद्धि अशक्य]

ईश्वररूप धर्मी का आवेदक अनुमान भी नहीं हो सकता क्योंकि अनुमान की प्रवृत्ति प्रत्यक्ष-पूर्वक ही हो सकती है, ईश्वरब्राह्मण कोई प्रत्यक्ष प्रमाण न होने पर अनुमान की उसमें प्रवृत्ति अशक्य है । यदि कहे कि-'विशेषतः ईश्वररूप व्यक्ति का साधक अनुमान न होने पर भी सामान्यतोऽष्ट अनुमान की इस विषय में प्रवृत्ति शक्य है'-तो यह भी अशक्य है क्योंकि ईश्वर का प्रतिपादक कोई भी लिंग ही नहीं है । कार्यत्व हेतु से यदि उसकी सिद्धि करेगे तो पृथ्वी आदि में कितने वादी के मत से कार्यत्व ही असिद्ध होने से वह लिंग नहीं बन सकेगा । सस्थान (आकार) वत्ता के आधार पर भी वही पृथ्वी आदि में कार्यत्वसिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि कार्यभूत विज्ञान भवनादि में जैसा सस्थान दृष्ट है वैसा ही सस्थान पृथ्वी आदि में नहीं है । किन्तु ऐसा अत्यन्त विलक्षण है कि उसके लिये संस्थान शब्द का प्रयोग ही अनुचित है । अत एव पृथ्वी के सस्थान में वादीयों ने संस्थानशब्दवाच्यता की अतिप्रसक्ति यह कहकर दिखायी है कि-जिन वस्तुओं में प्रसिद्ध भेद है उनमें भी केवल शब्द के साम्य से ही अभेद रहता है ।-तात्पर्य, राजभवनादि का सस्थान और पृथ्वी आदि का सस्थान अतिविलक्षण है, केवल सस्थानशब्द का ही साम्य है । अतः सस्थानवत्ता के आधार पर पृथ्वी आदि में कार्यत्व लिंग की सत्ता सिद्ध न हो सकने से कार्यत्वलिंगक अनुमान ईश्वरसिद्धि के लिये समर्थ नहीं है ।

[आगम से ईश्वर सिद्धि अशक्य]

आगम से भी ईश्वर सिद्धि अशक्य है । कारण, न्यायदर्शन में आगम को नित्य नहीं माना जाता । यदि आगम को नित्य मान लिया जाय तो भी मीमांसक मतानुसार जो साध्यभूत अर्थ का प्रतिपादक है वही प्रमाण होने से ईश्वरादि सिद्ध वस्तु की सिद्धि में उसका कोई व्यापार नहीं हो सकता । यदि आगम को ईश्वरप्रोक्त होने से प्रमाण मानेंगे तो ईश्वर से आगम के प्रामाण्य की सिद्धि और सिद्धप्रामाण्यवाले आगम से ईश्वरसिद्धि-इस प्रकार अन्योन्य आश्रय दोष लगेगा । यदि आगम को ईश्वरप्रणीत नहीं मानते हैं तब तो उसमें दोष की सम्भावना होने से वह प्रमाणभूत नहीं हो सकता । यदि कहे कि-ईश्वरप्रतिपादक आगम वह अन्य ईश्वर से रचित होने से अन्योन्याश्रय दोष नहीं है-तो वह अन्य ईश्वर से भी कौन से प्रमाण से सिद्ध है यह दिखाना पड़ेगा । उसकी सिद्धि न होने पर आगम प्रमाणभूत नहीं रहेगा, तदुपरांत उस ईश्वर की सिद्धि के लिये अन्य ईश्वर से रचित आगम को प्रमाण कहेगे तो ऐसे अनेक ईश्वर की कल्पना का दोष प्रसंग होगा । यदि ऐसा कहे-'अनेक ईश्वर को मानेंगे, क्या दोष है ? हम तो एक ईश्वर की सिद्धि में भी अतीव उत्सुक हैं, यदि एक की सिद्धि करते हुये अनेक ईश्वरों की सिद्धि हो जाय तब तो कहना ही क्या ?'-तो यहाँ दोष प्रमाण-शून्यता को छोड़ कर और कोई नहीं है । एक ईश्वर में भी प्रमाण नहीं दे सकते वे अनेक ईश्वर में क्या

साधनम्, सामान्यतोद्दष्टानुमानस्य तत्र व्यापाराभ्युपगमात् । नन्वनुमानप्रमाणतायामर्थं विचारो युक्ता-
रम्भः, तस्यैव तु प्रामाण्यं नानुमन्यन्ते चार्वाका इति । एतच्चानुद्घोष्यम्, अनुमानप्रामाण्यस्य व्यव-
स्थापितत्वात् ।

यत्तुक्तम् - पृथिव्यादिगतस्य कार्यत्वस्याऽप्रतिपत्तेर्न तस्मादीश्वरावगमः-तत्र पृथिव्यादीनामौद्वे-
कार्यत्वमभ्युपगतं ते कथमेवं ज्ञेयम् ? येऽपि चार्वाकाद्याः पृथिव्यादीनां कार्यत्वं नैच्छन्ति तेषामपि
विशिष्टसंस्थानयुक्तानां कथमकार्यता ? सर्वं संस्थानवत् कार्यम्, तच्च पुरुषपूर्वकं दृष्टम् । येऽप्याहु-
संस्थानशब्दवाच्यत्वं केवलं घटादिभिः समानं पृथिव्यादीनाम्, न तत्त्वतोऽर्थः कश्चिद् द्वयोरनुगतः
समानो विद्यते-तेषामपि न केवलमत्रानुगतार्थाभावः किन्तु वृथादावपि पूर्वापरव्यक्तिगतो नैव कश्चि-
दनुगतोऽर्थः समानोऽस्ति ।

अथ तत्र वस्तुदर्शनायातकल्पनानिमित्तमुक्तम्, अत्र तथाभूतस्य प्रतिभासस्याभावात्तानुगतार्थ-
कल्पना । तथाहि-कस्यचिद् घटादेः क्रियमाणस्य विशिष्टां रचनां कर्तुं पूर्विकां दृष्ट्वाऽदृष्टकर्तृ कस्यापि

प्रमाणं दिश्यायेगे ? फलितं यद्वा हुआ कि आगम से ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती । जब प्रत्यक्ष-अनु-
मान और आगम से ईश्वर स्वरूप ही असिद्ध है तो वह सारे जगत् का कारण कैसे माना जाय ?
(शका समाप्त)

[पूर्वपक्षी की युक्तियों का आलोचन]

इस शका के उत्तर में नैयायिक कहते हैं-ईश्वर का साधक प्रत्यक्षप्रमाण नहीं है यह जो कहा
है वह ठीक ही है । यह जो कहा कि नित्य या अनित्य (=ईश्वरकृत) किसी भी प्रकार के आगम का
ईश्वरस्वरूपावेदन करने में कोई व्यापार नहीं है-इस का उत्तर यह है कि आगम का व्यापार न होने
पर भी उसके स्वरूप को सिद्ध करने वाला अनुमान मौजूद है । उपरांत, सिद्ध अर्थों में भी लिंगदर्शन-
न्याय से आगम का व्यापार सावकाश है इस बात को हम आगे दिखायेंगे । 'ईश्वरसिद्धि के लिये कोई
प्रत्यक्षमूलक अनुमान नहीं है'-यह तो हमारे मत से जो सिद्ध है उसका ही अनुवाद हुआ । क्योंकि, हम
तो सामान्यतोद्दष्ट अनुमान का ही ईश्वर सिद्धि में व्यापार मानते हैं । यदि शका की जाय कि-सामा-
न्यतोद्दष्ट अनुमान की विचारणा का प्रारम्भ तो अनुमान प्रमाण होने पर करना ठीक है, चार्वाक
(नास्तिक) लोग तो उसको प्रमाण ही नहीं मानते हैं-तो ऐसी शका उद्घोषणा करने योग्य नहीं है
क्योंकि आपने ही तो अनुमान को प्रमाणरूप से सिद्ध किया है । [३० पृ० २९३]

[पृथ्वी आदि में कार्यत्व असिद्ध नहीं]

शकाकार ने जो यह कहा-पृथ्वी आदि में रहा हुआ कार्यत्व सिद्ध न होने से, उससे ईश्वर की
अनुमान बुद्धि नहीं की जा सकती-यहाँ बौद्ध तो ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि वे लोग तो पृथ्वी आदि
में कार्यत्व को मानते ही हैं (चूँकि सब पृथ्वी आदि क्षण क्षण नये उत्पन्न होते हैं) । जो नास्तिक
लोग पृथ्वी आदि में कार्यत्व का स्वीकार नहीं करते हैं, उनके सामने प्रश्न है कि जब पृथ्वी आदि में
विशिष्टप्रकार का संस्थान विद्यमान है तो कार्यत्व कैसे नहीं है ? जो कुछ भी संस्थानवाली वस्तुएँ हैं
वे सभी कार्य ही हैं यह नियम है और कोई भी कार्य पुरुषजनित ही होता है यह तो सुप्रसिद्ध है । जो
लोग कहते हैं कि-“पृथ्वी आदि में घटादि के साथ केवल संस्थानशब्दवाच्यत्वरूप ही समानता है,
वास्तव में उन दोनों में संस्थान जैसा कोई अनुगत समान धर्म नहीं है । घटादि में संस्थान अवश्य है,

घट-प्रासादादेस्तस्य रचनाविशेषस्य कर्तृपूर्वकत्वप्रतिपत्तिः । पृथिव्यादेस्तु संस्थानं कदाचिदपि कर्तृ-पूर्वकं नावगतम्, नापि तादृशं धर्म्यन्तरे दृष्टकर्तृकं इव पटादौ, तत् पृथिव्यादिवगतस्य संस्थानस्य बलक्षण्यात् ततो न तत् कर्तृपूर्वकत्वप्रतिपत्तिः, एव हेतोरसिद्धत्वेन नतस्साधनम् । अयुक्तमेतत्, यतो यद्यनवगतसम्बन्धान् प्रतिपत्तुनधिकृत्य हेतोरसिद्धत्वमुच्यते तदा धूमादिष्वपि तुल्यम् । अथ गृहीता-ऽविनाभावानामपि कार्यत्वदर्शनात् तन्वादिषु ईश्वरादिकृतत्वप्रतिभासानुत्पत्तेरेवमुच्यते । तदसत्, ये हि कार्यत्वादेर्बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वेन गृहीताविनाभावास्ते तस्मादोश्वरादिपूर्वकत्वं तेषामवगच्छन्त्येव । तस्माद् व्युत्पन्नानामस्त्येव पृथिव्यादिसंस्थानवत्त्व-कार्यत्वादेर्हेतोर्धर्मिधर्मताऽवगमः, अन्व्युत्पन्नानां तु प्रसिद्धानुमाने धूमादावपि नास्ति ।

अपि च, भवतु प्रासादादिसंस्थानेभ्यः पृथिव्यादिसंस्थानस्य बलक्षयः, तथापि कार्यत्वं शान्त्यादिभिः पृथिव्यादीनामिष्यते, कार्यं च कर्तृ-करणादिपूर्वकं दृष्टम्, अतः कार्यत्वाद् बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वानुमानम् । अथ कर्तृपूर्वकस्य कार्यत्वस्य संस्थानवत्त्वस्य च तद्वलक्षणात् ततः साध्या-वगमः । अत एवाधिष्ठातृमात्राभावाभावानुवृत्तिमद् यत् संस्थानं तद्वशात् कर्त्रदर्शिनोऽपि तत्प्रतिपत्तिर्युक्ते-

पृथ्वी आदि मे नहीं है ।”-उन लोगो के मत मे केवल संस्थानरूप अनुगत अर्थ का ही अभाव है, इतना ही नहीं, अपितु धूमादि मे भी पूर्वापरव्यक्ति अनुगत कोई भी समान धर्म नहीं होना चाहिये । तात्पर्य, संस्थान को अनुगत न मानने पर धूमत्वादि को भी अनुगतरूप से नहीं मानने की आपत्ति होगी ।

[हेतु में असिद्धि दोष की शंका का समाधान]

शंका-धूमादि मे तो पूर्वापरव्यक्ति मे समानता के दर्शन बल से उत्थित कल्पना के निमित्त रूप मे धूमत्वादि अनुगत धर्म को कहा जाता है । यहाँ घटादि और पृथ्वी आदि मे ऐसी कोई समानता की प्रतीति नहीं होती जिसके बल से अनुगत अर्थ की कल्पना की जा सके । देखिये-वर्तमान मे उत्पन्न होने वाले किसी एक घट मे विशिष्ट रचना (यानी संस्थान) को साक्षात् कर्तृप्रेरित देख कर, जिस पूर्वोत्पन्न घट-भवन आदि मे पूर्वदृष्ट घटादितुल्य रचनाविशेष को देखते हैं किन्तु उसके कर्ता को नहीं देखते हैं वहाँ कर्तृप्रेरण का अनुमिति की जाती है । कारण, पूर्वदृष्ट घट मे कर्तृपूर्वकत्व को साक्षात् देखा है । पृथ्वी आदि के संस्थान मे किसी ने भी कर्तृप्रेरण को नहीं देखा है । दूसरी ओर, अन्य पटादि धर्मों, जिस का कर्ता दृष्ट है, उसमे पृथ्वी आदि के समान संस्थान नहीं है । फलतः, पृथ्वी आदि का संस्थान सर्वथा विलक्षण होने से संस्थान के द्वारा कार्यत्व को सिद्ध कर के उससे कर्तृपूर्वकता की सिद्धि को अवकाश नहीं है । हेतु ही जब उत्तरीति से असिद्ध है तो ईश्वर का साधन नहीं हो सकता ।

समाधान.-यह शंका अयुक्त है । जिन लोगो को हेतु-साध्य का सम्बन्ध अज्ञात है वैसे लोगो को लक्ष्य मे रख कर यदि हेतु को असिद्ध कहा जाय तब तो धूमादि मे भी यह बात समान है । जिन लोगो को धूम-अग्नि का सम्बन्ध अज्ञात है उन लोगो को धूम मे हेतुता भी अज्ञात होने से हेतु की असिद्धि ही भासेगी । यदि ऐसा कहे कि-जिन लोगो को कर्मयत्न और कर्तृपूर्वकत्व का सम्बन्ध ज्ञात है उन लोगो को भी शरीरादि मे ईश्वरकृतत्व का प्रतिपाद नहीं होता है अतः हेतु व्याप्यत्वासिद्ध होना चाहिये-तो यह बात ठीक नहीं है, क्योंकि जिन लोगो को कार्यत्व का बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व के साथ अविनाभाव ज्ञात है वे कार्यत्व हेतु से शरीरादि मे ईश्वरादिकृतत्व को जानते ही हैं । अतः यह

त्यस्य वृषणस्य कार्यत्वेऽपि समानत्वात् कथं गमकता ? यद्येवमनुमानोच्छेदप्रसंगः, धूमादिकमपि यथा-विषमग्न्यादिसामग्रीभावाभावानुवृत्तिमत् तथाविधमेव यदि पर्वतोपरि भवेत्, स्यात्ततो बह्वृषाद्य-वगमः । अथाऽधूमव्यावृत्तं तथाविधमेव धूमादि, तर्हि कं यत्वाद्यपि तथाविधं पृथिव्यादिगतं किं नेष्यते ? यथ पृथिव्यादिगतकार्यत्वाददर्शनात् कर्त्रर्वाशिनां तदप्रतिपत्तिः, एवं शिखर्यादिगतबह्वृषाद्यदर्शनां धूमादिभ्योऽपि तदप्रतिपत्तिरस्तु । न चाऽत्र शब्दसामान्यं, वस्त्वनुगमो नास्तीति वक्तुं युक्तम्, धूमा-दावपि शब्दसामान्यस्य वक्तुं शक्यत्वात् । तन्न आकथदृष्ट्या कार्यत्वादेरसिद्धता ।

मानना ही होगा कि प्रबुद्ध लोगो को पृथ्वी आदि और सस्थानवत्त्व हेतु के बीच एव पृथ्वी आदि और कार्यत्व हेतु के बीच धर्माधर्मभाव का उपलम्भ होता ही है । जो लोग प्रबुद्ध नहीं हैं उन को तो प्रसिद्ध अग्नि अनुमानस्थल मे भी हेतुता आदि का अवबोध नहीं होता ।

[चौदों के मत से भी कार्यत्व हेतु असिद्ध नहीं]

दूसरी बात यह है कि, पृथिवी आदि का सस्थान प्रासावादि के सस्थान से विलक्षण भवे हो, फिर भी बौद्धादि के मत मे पृथिवी आदि प्रत्येक वस्तु अणिक और सहेतुक होने से उसमे कार्यत्व तो माना ही जाता है । जब उसमे कार्यत्व सिद्ध है तो कार्यत्व हेतु से बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व का अनुमान भी हो सकेगा, क्योंकि जो भी कार्य होता है वह कर्तृपूर्वक और करणादिपूर्वक ही होता है यह सर्वत्र देखा जाता है ।

शकाः-जैसा जैसा कार्यत्व और सस्थान कर्तृजन्यवस्तु मे देखा जाता है उन से नितान्त विलक्षण ही कार्य और सस्थानवत्ता पृथ्वी आदि मे दिखते हैं, अतः विलक्षण कार्यत्व और सस्थान को हेतु बना कर सर्वत्र कर्तृपूर्वकत्व-साध्य की सिद्धि कैसे शक्य होगी ? [तात्पर्यं, यज्जातीय हेतु घटान्त मे है तज्जातीय हेतु पृथ्वी आदि पक्ष मे न होने से हेतु असिद्ध है] पृथ्वी आदिगत कार्यत्व और सस्थान विलक्षण होने से ही, जैसे सस्थान के अन्य-व्यतिरेक, अधिष्ठाता यानी कर्त्ता के अन्य-व्यतिरेक को अनुसरते हैं, वैसे सस्थान को देखने पर, कर्त्ता न दिखायी देने पर भी उसकी आनुमानिक प्रतीति का होना युक्तियुक्त है । (यानी अन्य प्रकार के सस्थान से कर्त्ता की अनुमिति युक्तियुक्त नहीं है) । यही वृषण कार्यत्वस्थल मे भी समान है तो फिर कार्यत्व और सस्थानवत्त्व हेतु सर्वत्र कर्तृपूर्वकत्व का बोधक कैसे होगा ?

सामाधानः-अगर सस्थानादि मे ऐसी विलक्षणता को प्रस्तुत करेगे तब तो अनुमान मात्र के उच्छेद का दोष प्रसंग होगा । कारण, धूमहेतुक अनुमान स्थल मे भी ऐसा कहा जा सकेगा कि जैसा धूम अग्निआदिरूप सामग्री के अन्य-व्यतिरेक का अनुविधायी है वैसा ही धूम अगर पर्वत की चोटी पर दिखायी देगा तब तो अग्नि का अनुमान बोध होना युक्तियुक्त है, अन्यथा नहीं । यदि कहे कि 'पाकशाला मे दृष्ट धूम और पर्वतगत धूम, दोनों मे अधूमव्यावृत्ति समान होने से उनमे कोई विलक्षणता नहीं है'-तो फिर पृथ्वी आदि और प्रदादि मे रहे हुए कार्यत्वादि भी अकार्यव्यावृत्तिरूप से समान ही होने से कोई विलक्षणता नहीं है ऐसा क्यों नहीं मानते है ? यदि ऐसा कहे कि-'पृथ्वी आदि मे कार्यत्व को देखने पर भी वहाँ कर्त्ता के बोध का उदय नहीं होता है अतः वहाँ कार्यत्व विलक्षण है'-तो ऐसे तो जिन लोगो को पर्वत मे अग्नि का दर्शन नहीं होता है, उनको धूम देखने पर भी अग्नि का बोध मत मानीये । यदि यह कहा जाय कि-'पृथ्वीआदिगत कार्यत्वादि और घटादि-

नापि चार्वाक-मीमांसकदृष्ट्या, तेषामपि संस्थानवदवश्यं कार्यं घटादिवत् । 'पृथिव्यादि स्वा-
वयवसंयोगैरारब्धमवश्यंतया विश्लेषाद् विनाशमनुभविष्यति' एवं विनाशाद् वा सभावितान् कार्य-
त्वानुमानम्, रचनास्वभावत्वाद् वा । यथोक्तं भाष्यकृता-“शेषमप्यनवगतोत्पत्तीनां भावानां रूपमु-
पलभ्यते तेषां तन्तुव्यातिर्षंगजनितं रूपं दृष्ट्वा तद्व्यतिर्षंगविमोचनात् तद्विनाशाद्वा विनश्यतोत्पत्त्यनु-
मीयते” [] ।

अनेन संस्थानवतोऽनुपलभ्यमानोत्पत्तेः समवाय्यसमवायिकारणविनाशाद् विनाशमाह । तथा
पृथिव्यादेः संस्थानवतोऽदृष्टजन्मनो रूपदर्शनाद् नाशसम्भावना भविष्यति, संभावितान् वा नाशान्
कार्यत्वाज्जुमितौ कर्तृ प्रतिपत्तिः । यथोक्तं न्यायविद्भिः-“तत्त्वदर्शनं प्रत्यक्षतोऽनुमानतो वा” [] ।
कार्यत्व-विनाशित्वयोश्च समव्याप्तिकत्वादेकेनापरस्यानुमानमिष्टम् “तेन यन्नाप्युभौ धर्मौ” [श्लो०
वा० अनु०-६] इत्यत्र । अतो जैमिनीयानां न कार्यत्वादेरसिद्धता ।

गत कार्यत्वादि, इनमे केवल शब्द की ही समानता है, वस्तुतः दोनों एकजातीय यानी समान नहीं हैं-
तो यह कहना ठीक नहीं है, नयो धूमादिसंस्थल मे भी ऐसा कहा जा सकता है कि पाकशालागत धूम
और पर्वतगतधूम दोनों मे शब्द साम्य ही है, वस्तुसाम्य कतई नहीं है । साराश, बौद्ध मतानुसार
पृथ्वी आदि मे कार्यत्वादि हेतु की असिद्धि नहीं है ।

[मीमांसक के मत से भी हेतु असिद्ध नहीं]

चार्वाक और मीमांसा दर्शन मे भी कार्यत्व हेतु की असिद्धि नहीं है । उनके मत मे भी जो
संस्थान (आकारविशेष) वाला हो उसे अवश्य कार्य ही कहना होगा, जैसे घटादि कार्य । अथवा,
सम्भावित विनाश से भी पृथ्वी आदि मे कार्यत्व का अनुमान हो सकता है, विनाश की सम्भावना
इस प्रकार की जा सकती है कि जो पृथ्वी आदि अपने अवयवो के संयोग से आरब्ध है उनका विनाश
अवश्यभावि है जैसे घटादि का । यद्वा रचनाविशेषरूप स्वभाव से यानी अवयवसंनिवेश से भी कार्यत्व
का अनुमान हो सकता है । जैसे कि भाष्यकार ने कहा है-उत्पत्ति अज्ञात होने पर भी जिन भावो
का (वस्त्रादि का) रूप (यानी सत्ता) उपलब्ध है, उनके तन्तु व्यतिषम (यानी तन्तुओ के
ग्रथन) से उत्पन्न स्वरूप (सत्ता) को देखकर यह अनुमान किया जाता है कि या तो वह तन्तुओ
का व्यतिषम छूट जाने से (यानी ग्रथन शून्य हो जाने से) नष्ट होगा अथवा तो तन्तुओ का नाश
हो जाने पर नष्ट होगा । ” इस भाष्यकार वचन का तात्पर्य यह है कि उत्पत्ति अज्ञात होने पर भी
संस्थानवाली वस्तु या तो समवायिकारण के नाश से अथवा असमवायिकारण के नाश से अवश्य नष्ट
होगी । साराश, उत्पत्ति छुट न होने पर भी संस्थान वाले पृथ्वी आदि 'के स्वरूप को देखकर उनके
नाश की सम्भावना की जा सकेगी, उस सम्भावित विनाश से उसमे कार्यत्व का अनुमान होगा और
कार्यत्व हेतु से कर्त्ता का बोध भी फलित होगा । जैसे कि न्यायवेत्ताओ ने कहा है-‘वस्तुस्वभाव का
बोध प्रत्यक्ष से अथवा अनुमान से होता है’ ।

कार्यत्व और विनाशित्व दोनों समव्यापक है, अर्थात् दोनों एक-दूसरे के व्याप्य और व्यापक
है अतः जहाँ एक दृष्ट होगा वहाँ दूसरे का अनुमानबोधित होना इष्ट ही है, यह बात श्लोक वार्तिक
के ‘तेन यन्वा०’ श्लोक इस [श्लो० वा० अनु०-९] मे कही गयी है—

“तेन यन्नाप्युभौ धर्मौ व्याप्य-व्यापकसम्मतौ । तत्रापि व्याप्यतैव स्यादग्नौ न व्यापिता पुनः ॥”

नापि चार्वाकमतेऽसिद्धत्वम्, तेषां रचनावत्त्वेनावश्यभावनी कार्यताप्रतिपत्तिरदृष्टोत्पत्ती-
नामपि क्षित्यादीनाम्, अन्वयात् वेदरचनाया अपि कर्तृदर्शनाभावाद् न कार्यता । यतस्तन्नाप्येतावच्छक्यं
वक्तुम् न रचनात्वेन वेदरचनायाः कार्यत्वानुमानम् । कर्तृभावभावानुविधायिनी तद्दर्शनाल्लौकिक्येव
रचना तत्पूर्विकाऽस्तु, मा भूद् वैदिकी । अथ तयोर्विशेषानुपलम्भाद् लौकिकीव वैदिक्यपि कर्तृपूर्विका
तर्हि प्रासादादिसंस्थानवत् पृथिव्यादिसंस्थानवत्त्वस्यापि तद्रूपताऽस्तु विशेषानुपलक्षणात् । तन्न
हेतोरसिद्धता ।

सा भूदसिद्धत्व तथाप्यस्मात् साध्यसिद्धिर्न युक्ता, नहि केवलात् पक्षघनत्वाद् व्याप्तिशून्यात्
साध्यावगमः । 'ननु किं घटादौ कर्तृ-कर्म-करणपूर्वकत्वेन कार्यत्वादेव्याप्तिनवगमः ?' अस्त्येवं घटगते
कार्यत्वे प्रतिपत्तिस्तथापि न व्याप्तिः, सा हि सकलाक्षेपेण गृह्यते, अत्र तु व्याप्तिग्रहणकाल एव

अर्थः-व्याप्यत्व ही साध्यबोध मे प्रयोजक होने से जहाँ दोनों धर्म (एक दूसरे के) व्याप्य
और व्यापक रूप मे अभिमत है वहाँ भी व्याप्यता ही (साध्य के ज्ञान का) अंग (प्रयोजिका) है,
भले ही उसमे (साध्य को) व्यापकता हो किन्तु वह साध्य बोध की प्रयोजिका नहीं है ।

इससे यह सिद्ध होता है कि जैमिनी के भीमासादर्शन मे, पृथ्वी आदि मे कार्यत्व की असिद्धि
नहीं है ।

[चार्वाक मत से भी हेतु असिद्ध नहीं]

चार्वाक दर्शन मे भी कार्यत्व हेतु असिद्ध नहीं है । उनको भी अज्ञात-उत्पत्तिवाले पृथ्वी आदि
मे 'रचनावत्त्व' (रचना का तात्पर्य है पूर्वापरभाव से विन्यास) हेतु से अवश्यमेव कार्यता का स्वीकार
करना होगा । जहाँ भी विनिष्ट प्रकार की रचना दिखायी देती है वहाँ कार्यत्व भी दिखता है । यदि
इस बात को नहीं मानेगे तो वेदशास्त्रो मे रचनावत्त्व को देखने पर भी कर्त्ता न दिखायी देने से ब्रह्मा
कार्यत्व नहीं मान सकते । कारण, वहाँ भी ऐसा बता सकते हैं कि वेदो मे रचनात्व हेतु से कार्यत्व
का अनुमान नहीं हो सकता । कारण, कर्त्ता के अन्वय-व्यतिरेक की अनुविधायी जो लौकिक (शास्त्रों
की) रचना है उसी मे कर्तृपूर्वकत्व के देखे जाने से लौकिक रचना मे भले ही कर्तृपूर्वकत्व माना जाय,
किन्तु वैदिक रचना मे कर्तृपूर्वकत्व मानने की जरूर नहीं है । यदि कहे कि-'लौकिक और वैदिक
रचना (आनुपूर्वीविशेष का विन्यास) समान ही है, उन दोनों मे कोई विशेषता उपलब्ध नहीं होती
अतः वैदिक रचना को भी कर्तृपूर्वक ही मानी जाय'-तो यहाँ भी कहा जा सकता है कि प्रासादादि
का जैसा संस्थान है वैसा ही पृथ्वी आदि मे भी है, दोनों मे कोई विशेषता उपलब्ध न होने से पृथ्वी
आदि का संस्थान भी कार्यत्वबोधक स्वीकार लो । इस प्रकार पृथ्वी आदि मे चार्वाकमत से भी
कार्यत्वहेतु की असिद्धि नहीं है ।

[नैयायिक के सामने विस्तृत पूर्वपक्ष]

पूर्वपक्षी-कार्यत्व हेतु की असिद्धि मत हो, फिर भी उससे आपके इष्ट साध्य की सिद्धि
युक्तिसंगत नहीं है । पक्ष मे हेतु का सद्भाव सिद्ध हो जाय तो भी व्याप्तिशून्य हेतु से कभी साध्य की
सिद्धि नहीं हो सकती ।

नैयायिकः-अरे ! क्या घटादि मे कर्तृ-कर्म करणपूर्वकत्व के साथ कार्यत्व की व्याप्ति आपको
अज्ञात है ?

केषांचित् कार्याणामकर्तृपूर्वकाणां कार्यत्वदर्शनात् सर्वे कार्ये कर्तृपूर्वकं यथा वनेषु वनस्पतीनाम् । 'अथ तत्र न कर्त्रभावनिश्चयः किन्तु कर्त्रग्रहणम् तच्च विद्यमानेऽपि कर्तरि भवतीति कथं साध्याभावे हेतोदर्शनम् ?' इव पुनर्विद्यमानकर्तृकाणां तदप्रतिपत्तिः ? 'यथा घटादीनामनवगतोत्पत्तीनाम्' । 'युक्ता तत्र कर्तृरतिपत्तिः, उत्पादकालानवगमात्, तत्काले च तस्य तत्र संनिधानम्' अन्यदाऽस्य संनिधानाभावादग्रहणम्, वनगतेषु च स्थावरैषूपलम्ब्यमानजन्मसु कर्तृसद्भावे तदवगमोऽवश्यभावी, यथोपलम्ब्यमानजन्मनि घटादौ, अतः उपलब्धिलक्षणं प्राप्तस्य कर्तुस्तेष्वभावनिश्चयात् तत्र व्याप्ति-ग्रहणकाल एव कार्यत्वादेर्हेतोदर्शनाद् न कर्तृपूर्वकत्वेन व्याप्तिः ।

इतश्च, दृष्टहान्यदृष्टपरिकल्पनासम्भवात्-दृष्टानां क्षित्यादीनां कारणत्वत्यागोऽदृष्टस्य च कर्तुः कारणत्वकल्पना न युक्तिमती । अथ न क्षित्यादेः कारणत्वनिराकरणं कर्तृकल्पनायामपि, तत्सद्भावेऽपि सत्यापरकारणत्वकल्पतेः । तदसत्, यतो यद् यस्यान्वय-व्यतिरेकानुविधायी तत्तस्य कारणम्, इतरत् कार्यम् । क्षित्यादीनां त्वन्वय-व्यतिरेकानुविधत्ते तत्राकृष्टजातं वनस्पत्यादि नापरस्य, कथमतो

पूर्वपक्षीः-घटनिष्ठ कार्यत्व मे कर्तृपूर्वकत्वं दृष्टं होने पर भी उतने मात्र से व्याप्ति सिद्ध नहीं हो जाती । व्याप्ति का ग्रहण सभी देश-काल के अन्तर्भाव से किया जाता है । यहा तो आप जिस काल मे कर्तृपूर्वकत्व के साथ कार्यत्व की व्याप्ति को ग्रहण कर रहे हैं उसी काल मे पृथ्वी, अकूरादि कितने ही अन्य भावो मे कर्तृपूर्वकत्व के बिना भी कार्यत्व दिखाई देता है, अतः 'कार्यमात्र कर्तृपूर्वक ही होता है, यह नियम नहीं बन सकता । जैसे, जंगलो मे बहुत सी वनस्पतियाँ कर्त्ता के बिना ही उग निकलती हैं ।

नैयायिकः-ऐसे स्थलो मे उनके कर्त्ता का ग्रहण नहीं होता यह बात ठीक है, किन्तु इतने मात्र से 'कर्त्ता ही नहीं है' ऐसा निश्चय फलित नहीं हो जाता, क्योंकि कर्त्ता के होने पर भी उसके अग्रहण का पूरा सम्भव है । तो फिर साध्य के अभाव मे भी वहाँ हेतु कार्यत्व दिखाई देता है'-ऐसा कैसे कहा जा सकता है ?

पूर्वपक्षीः-कर्त्ता होता है किन्तु उसका ग्रहण नहीं होता है' ऐसा कहाँ देखा ?

नैयायिकः-घटादि मे ही । पुरोवर्त्ती घटादि की उत्पत्ति किस कर्त्ता से कब हुयी यह हम नहीं जान सकते किन्तु उसका कर्त्ता होता तो जरूर है ।

पूर्वपक्षीः-कर्त्ता होने पर उसकी उपलब्धि न हो ऐसा घटादि मे तो मान सकते हैं, क्योंकि उसकी उत्पत्ति का काल हम नहीं जानते हैं । जिस काल मे उत्पत्ति हुई उस काल मे वहाँ कर्त्ता सन्निहित था, किन्तु उस काल की अपने को माहिती नहीं थी, और अन्य काल मे कर्त्ता का सन्निधान नहीं है अतः घटादि के कर्त्ता की अनुपलब्धि का सम्भव है । किन्तु अरण्यगत वनस्पति के लिये ऐसा नहीं है । जंगल की स्थावर वनस्पतियो का जन्मकाल तो उपलब्ध होता है, अतः यदि वहाँ कर्त्ता विद्यमान हो तो उसका उपलम्भ अवश्य हो सकता है । जैसे कि जिस घटादि की उत्पत्ति को हम देखते हैं उसके कर्त्ता को भी अवश्य देखते हैं । तात्पर्य, वनस्थ वनस्पति का कर्त्ता भी यदि सम्भवित हो तो अवश्यमेव उपलब्धिलक्षण प्राप्त यानी उपलम्भयोग्य ही हो सकता है, अत एव ऐसे कर्त्ता का वहाँ अभाव सुनिश्चित होने से, व्याप्तिग्रहण काल मे ही साध्यशून्य वनस्पति आदि स्थल मे कार्यत्व हेतु के दर्शन होने से कर्तृपूर्वकत्व के साथ उसकी व्याप्ति सिद्ध नहीं हो सकती ।

व्यतिरिक्त कारणं भवेत् ? एवमपि कारणत्वकल्पनार्था दोष उक्तः 'चैत्रस्य ज्ञणरोहणे' [] इत्यादिना । तस्मात् पक्षधर्मत्वेऽपि व्याप्त्यभावादगमकत्व हेतोः ।

अथ तेषां पक्षेऽन्तर्भावान् न तर्क्यभिचारः, तदसत्, तात्त्विकं विपक्षत्वं कथमिच्छाकल्पितेन पक्षत्वेनाऽप्योद्यते ? व्याप्ती सिद्धायां साध्य-तदभावयोरग्रहणे बादीच्छापरिकल्पितं पक्षत्वं कथ्यते । सपक्ष-विपक्षयोर्हेतो सदसत्त्वनिश्चयाद् व्याप्तिसिद्धिः । एवमपि साध्याभावे दृष्टस्य हेतोर्व्याप्तिग्रहण-काले व्यभिचाराऽज्ञाकार्या निश्चये वा व्यभिचारविषयस्य पक्षेऽन्तर्भावेन गमकत्वकल्पने न कश्चिद्वेतु-व्यभिचारी भवेत् । तस्मान्नेश्वरसिद्धौ कश्चिद् हेतुरव्यभिचार्यस्ति ।

[नैयायिक मत में दृष्टहानि-अदृष्टकल्पना]

कर्तृपूर्वकत्व की कल्पना में यह भी एक दोष, दृष्ट की हानि और अदृष्ट की कल्पना यह दोष, सम्भव होने से पूर्वोक्त व्याप्ति अप्रसिद्ध हो जाती है । अरण्यजात वनस्पति आदि के पृथ्वी-जलादि की कारणता दृष्ट है उसका परिहार करके जो कर्ता अप्रसिद्ध है उसकी कल्पना करने से युक्तिसंगत नहीं है ।

नैयायिक-कर्ता की कल्पना करने पर भी हम पृथ्वी आदि की कारणता का अपसाप नहीं करते हैं, पृथ्वी आदि को कारण मानते ही हैं और अरण्यगत वनस्पति के पृथ्वी आदि से अतिरिक्त एक कर्ता की कल्पना करते हैं, तो इस में दृष्ट हानि नहीं है ।

पूर्वपक्षी:-यह ठीक नहीं, जो (क) जिस (ख) के अन्वय-व्यतिरेक का अनुविधायि हो वह (ख) उसका कारण कहा जायेगा और दूसरा (क) उसका कार्य होगा, यह सिद्धान्त है । तदनुसार अरण्य में बिना खेद किये ही उत्पन्न हो जाने वाले वनस्पति आदि पृथ्वी आदि के ही अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण करता है, और किसी के भी नहीं, तब पृथ्वी आदि से अधिक कर्तादि कारण कैसे हो सकता है ? ऐसा होने पर भी यदि कर्तादि कारण की कल्पना की जायेगी तो अदृष्ट कल्पना का दोष 'चैत्र के बाव का सरोहण.' इत्यादि श्लोक से कहा ही है । इस कारण से, हेतु कार्यत्व में पक्षधर्मता होने पर भी व्याप्ति न होने से वह कर्ता का बोधक नहीं बन सकता ।

[पक्ष में अन्तर्भाव करके व्यभिचारनिवारण अशक्य]

नैयायिक:-वनस्पति आदि में कार्यत्वहेतु का व्यभिचार दिखा कर हेतु को व्याप्तिशून्य दिखाना अच्छा नहीं है, क्योंकि जहाँ जहाँ कर्ता नहीं दिखता उन सभी वनस्पति आदि का हम पक्ष में अन्तर्भाव कर लेते हैं, और पक्ष में तो साध्य को सिद्ध किया जाता है अतः पक्ष को ही व्यभिचारस्थलरूप में नहीं दिखाया जा सकता, अन्यथा धूम हेतु को भी पर्वतादि पक्ष में अग्निव्यभिचारी दिखा कर व्याप्ति शून्य कह देने पर प्रसिद्ध अनुमान का ही उच्छेद होगा ।

पूर्वपक्षी:-यह बात मिय्या है, क्योंकि वनस्पति आदि स्थल में कभी किसी को कर्ता उपलब्ध न होने से वह तो तत्त्वभूत विपक्ष है, उसको आप अपनी इच्छानुसार कल्पना करके पक्षान्तर्भूत दिखा कर विपक्षत्व से रहित नहीं कर सकते । बादी की इच्छा से की गयी कल्पना के अनुसार पक्षता तब ही कही जा सकती है जब एक ओर हेतु में साध्य की व्याप्ति प्रसिद्ध हो, दूसरी ओर पक्षत्वेन अभिप्रेत स्थल में साध्य और उसका अभाव दोनों में से कोई भी पूर्वगुहीत न हो । व्याप्ति की सिद्धि तो

अत्राहुः नाऽकृष्टजातैः स्थावरदिभिर्व्यभिचारः, व्याप्यभावो वा, साध्याभावे वर्तमानो हेतु-
व्यभिचारो उच्यते तेषु तु कर्मग्रहणम्, न सकर्तृकत्वाभावनिरवयवः । ननु सप्तम् 'उपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वे
कर्तु रभावनिश्चयस्तत्र युक्त' - नेतद् युक्तम्, उपलब्धिलक्षणप्राप्तताया कर्तु र्हेतुत्वेन न्युपगमात् युक्तम्-
क्षित्याद्यन्वय-व्यतिरेकानुविधानदर्शनात् तेषां तद्व्यतिरिक्तस्य कारणत्वकल्पनेऽतिऽसंगदोष' इति,
एतस्या कल्पनायां धर्माधर्मयोरपि न कारणता भवेत् । न च तयोरकारणतैव, तयोः कारणत्वप्रसा-
धनात्-नहि किञ्चिजगत्यस्ति यत् कस्यचिन्न सुखसाधनम् दुःखसाधन वा । न च तत्साधनस्यादृष्ट-
निरपेक्षस्योत्पत्तिः । इयांस्तु विशेषः शरोरादेः । प्रतिनियतादृष्टक्षिप्तत्वं प्रायेण, सर्वोपभोग्यानां तु
साधारणादृष्टक्षिप्तत्वम् । एतत् सर्ववादिभिरन्युपगमाद् अप्रत्याख्येयम्, युक्तश्च प्रदर्शितः । चार्वा-
कैरप्येतदनुपगमन्तव्यं, तान् प्रति पूर्वमेतत्सिद्धौ प्रमाणस्योक्तत्वात् । प्रमाणसिद्ध तु न कस्यचिन्न सिद्धम् ।

तभी हो सकती है जब सपक्ष में हेतु का सत्त्व और विपक्ष में हेतु का असत्त्व दोनों ही निश्चित रहे ।
यदि इस बात को न माने, और जहाँ साध्य न होने पर भी हेतु दृष्ट है ऐसे हेतु में जिस काल में
व्याप्तिग्रह किया जाता है उस वक्त किसी स्थल में व्यभिचार की शका या निश्चय प्रस्तुत
किया जाय, उस वक्त यदि उस व्यभिचारस्थल का भी पक्ष में ही अन्तर्भाव करके हेतु को साध्यसाधक
बताया जाय, तब तो व्यभिचारदोष का ही उच्छेद हो जाने से कोई भी हेतु व्यभिचारो नहीं कहा
जा सकेगा । कारण, तत्तलोहगोलक में अग्नि धूम का व्यभिचारो है यह दिखाने पर गोलक का भी
पक्ष में ही अन्तर्भाव कर लेने से अग्नि भी धूम का साधक बन जायेगा ।

निष्कर्षः—ईश्वर की सिद्धि में कोई भी व्यभिचारो हेतु प्रसिद्ध नहीं है । [नैयायिक के सामने
पूर्वपक्ष समाप्त]

[पूर्वपक्षो को नैयायिक का प्रत्युत्तर]

ईश्वरवादी यहाँ कहते हैं—विना खेड़े ही उत्पन्न स्थावरकाय वनस्पति आदि में कोई व्यभिचार
दोष नहीं है, एव व्याप्ति भी असिद्ध नहीं है । जहाँ साध्य का अभाव रहता हो वहाँ हेतु रहे तो
व्यभिचारो कहा जाता है । वनस्पति आदि में यद्यपि कर्ता का ग्रहण नहीं होता फिर भी वहाँ
सकतृकत्व के अभाव का निश्चय भी नहीं है ।

पूर्वपक्षोः—कर्ता उपलब्धिलक्षण प्राप्त होने पर भी उसका वहाँ ग्रहण न होने से वहाँ कर्ता
के अभाव का निश्चय सिद्ध ही है—यह हमने पहले कह तो दिया है ।

नैयायिकः—यह बात युक्त नहीं है, वनस्पति आदि के कर्ता को हम उपलब्धिलक्षणप्राप्त मानते
ही नहीं । यह भी जो कहा था—'वनस्पति आदि में पृथ्वी आदि के अन्वय-व्यतिरेक का अनुविधान
दिखता है अतः पृथ्वी आदि से अधिक ईश्वरादि में कारणता की कल्पना करने पर अतिप्रसंग
दोष होगा'—यह भी ठीक नहीं क्योंकि ऐसी दोषकल्पना करने पर तो धर्म-अधर्म (अर्थात् पुण्य-पाप)
में भी कारणता सिद्ध नहीं हो सकेगी । 'वे कारण ही नहीं' यह नहीं कह सकते, क्योंकि उनमें सकल
कार्यों के प्रति कारणता सिद्ध है । जैसे-जगत् में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो किसी के सुख का या
दुःख का कारण न हो । जो भी सुख-दुःख के कारण है उनकी उत्पत्ति ही अदृष्ट (पुण्य-पाप)
के विना शक्य नहीं है । हाँ, इतनी विशेषता जरूर है, देह-इन्द्रियादि की उत्पत्ति उसके किसी
एक उपभोक्ता के अदृष्ट से ही होती है किन्तु जो सर्वसाधारण उपभोग की वस्तु है—चन्द्रप्रकाश,

अथ जगद्वैचित्र्यमदृष्टस्य कारणत्वं विना नोपपद्यते इति तत् कल्प्यते, सर्वान् उत्पत्तिमतः प्रति भूम्यादेः साधारणत्वादतोऽदृष्टाख्यवैचित्र्यकारणकृतं कार्यवैचित्र्यम् । एवमदृष्टस्य कारणत्व-कल्पनायाभीश्वरस्यापि कारणत्वप्रतिक्षेपो न युक्तः, यथा कारणगतं वैचित्र्यं विना कार्यगतं वैचित्र्यं नोपपद्यते इति तत् परिकल्प्यते तथा चेतनं कर्त्तारं विना कार्यस्वरूपानुपपत्तिरिति किमिति तस्य नाम्नुपगमः ? न चादृष्टजातेषु स्थावरविषु तस्याऽग्रहणेन प्रतिक्षेपः, अनुपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वाददृष्टवत् । न च सर्वा कारणसामग्र्युपलब्धिलक्षणप्राप्ता । अत एव स्वयमानेध्वमि कारणेषु कारणत्वमप्रत्यक्षम्, कार्यणैव तस्योपलम्भात् । सहकारिसत्ता दृश्यमानस्य कारणता, केवाचित् सहकारिणां दृश्यत्वेऽप्यदृष्टादेः सहकारिणः कार्यणैव प्रतिपत्तिः, एवमीश्वरस्य कारणत्वेऽपि न तत्स्वरूपग्रहणं प्रत्यक्षेणेति स्थितम् । ततोऽनुपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वात् कर्तृरूपलम्बमानजन्मसु स्थावरेषु हेतुवृत्तिवर्जानां न व्याप्यभावः यतो निश्चितविषयवृत्तिहेतुव्यभिचारी ।

सूर्यप्रकाशादि, उसकी उत्पत्ति सर्वसाधारण अदृष्ट से होती है । सभी आस्तिकवादीयो को अदृष्ट की कारणता मान्य ही है अतः उसका प्रतिक्षेप दुःश्रव्य है । अदृष्ट की साधक युक्तियाँ तो बता दी गयी हैं । इसीलिये चार्वाक (नास्तिक)वादीयो को भी यह मानना ही चाहिये, क्योंकि उनके सामने पहले ही अदृष्ट की सिद्धि में प्रमाण कह दिया है [पृ. २४६-१३] । जो वस्तु प्रमाणसिद्ध हो वह किसी के लिये असिद्ध नहीं हो सकती ।

[अदृष्ट और ईश्वर की कल्पना में]

पूर्वपक्षीः-अदृष्ट की कारणता के विना जगत् का वैचित्र्य नहीं घट सकता, इस हेतु से अदृष्ट की कल्पना की जाती है । भूमि-जल इत्यादि कारण तो तभी उत्पन्न वस्तु के प्रति समान होने से कार्य का वैचित्र्य भिन्न भिन्न अदृष्टात्मक कारण से ही घट सकता है ।

नैयायिकः-उक्त रीति से अदृष्ट में कारणत्व की कल्पना करने पर ईश्वर में भी कारणता की कल्पना का प्रतिकार युक्त नहीं है । कार्यों का वैचित्र्य कारण के वैचित्र्य के विना नहीं घटता, इस हेतु से अदृष्ट की जैसे कल्पना की जाती है, उसी प्रकार, चेतन कर्त्ता के विना भी किसी कार्य का स्वरूप न घट सकने से ईश्वर का स्वीकार क्यों न किया जाय ? विना कृषि के ही उत्पन्न स्थावरकाय आदि में कर्त्ता का उपलम्भ न होने मात्र से उसका अस्वीकार करना ठीक नहीं, जैसे अदृष्ट उपलब्धिलक्षणप्राप्त (उपलब्धियोग्य) न होने से उसका उपलम्भ नहीं होता उसी प्रकार ईश्वर कर्त्ता भी उपलब्ध-अयोग्य होने से उसका अनुपलम्भ बुद्धिगम्य है । जो भी कारणसामग्री हो वह उपलब्धिलक्षणप्राप्त ही होनी चाहिये ऐसा नहीं कहा जा सकता, क्योंकि तब अदृष्ट की मान्यता ही समाप्त हो जाती है । केवल कारण ही नहीं, कारणता भी उपलब्धिलक्षणप्राप्त नहीं है, इसी लिये तो कारणों को देखने पर भी तद्गत कारणता का प्रत्यक्ष नहीं होता है, घूमादि कार्य को देख कर ही अग्नि आदि में कारणता का उपलम्भ होता है । कारणता क्या है, इतर सहकारियों की सत्ता यानी सानिध्य-यही कारणता है, जैसे, दह में घट की कारणता है-इसका यही अर्थ है कि दण्ड को घटोत्पादक सभी सहकारीयो का सानिध्य प्राप्त है । (इसी को सहकारिवैकल्पप्रयुक्तकार्याभाववत्त्व भी कहते हैं ।) जब कारणता सहकारी-सानिध्यस्वरूप है तो कुछ सहकारी दृश्य रूपवासे होने पर भी अदृष्टादि सहकारी दृश्य नहीं है, उनकी सत्ता तो कार्य से ही अनुमित होती है । तात्पर्य, अदृश्य सहकारिणत कारणता भी अदृश्य ही होती है ।

ननु निश्चितविपक्षवृत्तियंया व्यभिचारी तथा सदिग्धव्यतिरेकोऽपि, उक्तेषु स्थावरेषु कर्त्रग्रहण किं कर्त्रमावात्, आहोस्विद् विद्यमानत्वेऽपि तस्याऽग्रहणमनुपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वेन ? एव सदिग्धव्यतिरेकत्वे न कश्चिद्धेतुर्गमकः, धूमादेरपि सकलव्यक्त्याक्षेपेण व्याप्युपलम्भकाले न सर्वा बल्लिव्यक्तयो दृश्याः, तासु चादृश्यासु धूमव्यक्तीनां व्यत्यत्वे सदिग्धव्यतिरेकाशका न निवर्तन्ते-यत्र बल्लेरदर्शने धूमदर्शनं तत्र किं बल्लेरदर्शनमभावात्, आहोस्विदनुपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वाविति न निश्चयः । अतो धूमोऽपि सदिग्धव्यतिरेकत्वात्त गमकः ।

अथ धूमः कार्यं हुतमुजः, तस्य तदभावे स्वरूपानुपपत्तेरदृष्टत्वेऽप्यनलस्य सद्भावकल्पना । ननु तत् कार्यमत्रोपलभ्यमान किमितिकारणमन्तरेण कल्प्यते ? 'अथ दृष्टशक्तेः कारणस्य कल्पनाऽस्तु, माभूद् बुद्धिमत्ः' । बल्ल्यादेर्धूमादीन् प्रति कथं दृष्टशक्तता ? 'प्रत्यक्षानुपलम्भम्यामि'ति चेद् ?

इसी प्रकार ईश्वर की कारणता भी फलबोध्य होने से प्रत्यक्ष से ईश्वरनिष्ठ कारणतास्वरूप का ग्रहण शक्य नहीं है यह सिद्ध हुआ । जब यह सिद्ध हुआ कि ईश्वर उपलब्धिलक्षण प्राप्त नहीं है, तब, जिन की उत्पत्ति को हम देख सकते हैं उन स्थावरो में हेतु का अवस्थान देखने पर, कर्तारूप साध्य को न देखने मात्र से व्याप्ति का भग नहीं हो सकता जिससे कि स्थावरो को निश्चित विपक्षरूप मान कर उनमें रहने वाला कायत्व हेतु व्यभिचारी कहा जा सके ।

[कार्यत्व हेतु में व्यतिरेकसंदेह से व्यभिचार शंका का उत्तर]

शंकाः-विपक्ष का स्वरूपनिश्चय हो जाने पर उसमें रहने वाला हेतु जैसे व्यभिचारी होता है, उसी तरह विपक्षरूप से जो सदिग्ध हो, उसमें हेतु के रहने पर विपक्षव्यावृत्ति का सदेह हो जाने से सदिग्धव्यतिरेकवाला हेतु भी व्यभिचारी ही बन जायेगा । सदेह इस प्रकार होगा-उन स्थावरो में कर्त्ता का ग्रहण कर्त्ता न होने से नहीं होता है ? या कर्त्ता होने पर भी वह उपलब्धिलक्षण प्राप्त न होने से उसका ग्रहण नहीं होता ?

समाधानः-यदि इस प्रकार सदिग्धव्यतिरेक से व्यभिचार का आपादन किया जाय तो वह सर्वत्र सम्मवारुद्ध होने से कोई भी हेतु साध्यबोधक न हो सकेगा । देखिये-धूमादि में सकल-देश-कालगत व्यक्ति के अन्तर्भाव से अग्नि की व्याप्ति के उपलम्भ काल में भी सर्व अग्नि का साक्षाद् उपलम्भ तो शक्य ही नहीं है, अतः जहाँ भी अग्नि का अदर्शन और घूसव्यक्ति का दर्शन होगा वहाँ भी सदिग्धव्यतिरेक की शका निवृत्त नहीं होगी । शका इस प्रकार होगी, अग्नि न देखने पर भी जहाँ धूम दिखता है वहाँ क्या अग्नि नहीं होने से नहीं दिखता है ? या वह भी उपलब्धिलक्षणप्राप्त न होने से नहीं दिखता है ? कुछ भी निश्चय नहीं हो सकेगा । फलतः धूम हेतु भी सदिग्धव्यतिरेकवाला हो जाने से अग्निबोधक न हो सकेगा ।

[अग्निवत् ईश्वर की कल्पना आवश्यक]

शंकाः-धूम से अग्नि का बोध शक्य है क्योंकि वह अग्नि का कार्य है, अतः अग्नि के बिना जीव इस शरीर का प्रवर्तन-निवर्तन कार्य अन्य किसी शरीर से नहीं करता, अतः कार्य शरीर का द्रोही है यह फलित होता है । यदि ऐसा कहे कि-अपने शरीर का प्रवचन-निवर्तन अन्य शरीर के बिना भी प्रत्यक्षतः दृष्ट होने से मान लिया जाय, किन्तु शरीरभिन्न स्थावरदि की उत्पत्ति शरीर के बिना कैसे मानी जा सकेगी ?-तो यह ठीक नहीं है-हमारा लक्ष्य यही सिद्ध करने में है कि अशरीरी

बुद्धिमत्तोऽपि ताभ्यां कारणत्ववत्कृतौ बह्व्यादिभिस्तुल्यता । यथा बह्व्यादिसामग्र्या धूमादिजन्यमानो दृष्टः स तामन्तरेण कदाचिदपि न भवति, स्वरूपहानिप्रसंगात्, तद्वत् सर्वमुत्पत्तिम् कर्तृ-करण-कर्म-पूर्वकं दृष्टम्, तस्य सकृदपि तथादर्शनात् तच्चजन्यतास्वभाव, तस्यैवस्वभावादिनिश्चितावन्यतमाभावेऽपि कथं भावः ?

किं च, अनुपलभ्यमानकर्तृकेषु स्थावरेषु कर्तृरनुपलम्भः शरीराद्यभावात्, न त्वत्तत्वात् । यत्र शरीरस्य कर्तृता तत्र कुलालादेः प्रत्यक्षेणैवोपलम्भः, अत्र तु चैतन्यमात्रेणोपादानाद्यधिष्ठानात् कथं प्रत्यक्षव्यापृतिः ? । नाप्येतत् वक्तव्यम्-‘शरीराद्यभावात्तर्हि कर्तृताऽपि न युक्ता’-कार्यस्य शरीरेण सह व्यभिचारदर्शनात्-यथा स्वशरीरस्य प्रवृत्ति-निवृत्ति सर्वश्चेतनः करोति, ते च कार्यभूते, न च शरीरान्तरेण शरीरप्रवृत्ति-निवृत्तिलक्षणं कार्यं चेतन करोति तेन तस्य व्यभिचारः । अथ शरीरे एव दृष्टत्वात् नान्यत्र । तन्न, यतः कार्यं शरीरेण विना करोतीति नः साध्यम्, तत् स्वशरीरगतमन्यशरीरगतं वेति नानेन किञ्चित् ।

धूमात्मक कार्य को स्वरूपलभ ही अवश्य होने से, अग्नि न दिखाई देने पर भी धूम हेतु से उसके सञ्जाव की कल्पना (अनुमान) कर सकते हैं । ईश्वरस्थल में ऐसा नहीं है ।

उत्तर-जब धूम की तरह पृथ्वी आदि में भी कार्यत्व का स्पष्ट उपलम्भ होता है तो विना कारण (कर्त्ता) ही आप उसके सञ्जाव को कैसे मान लेते हैं ?

शंका:-जिस का प्रभाव अन्यत्र दृष्ट है ऐसे कारण की कल्पना करना सगत है, पृथ्वी आदि के पीछे किसी बुद्धिमान् कर्त्ता का प्रभाव कही भी दृष्ट नहीं है तो उसकी कल्पना क्यों करे ?

उत्तर:-धूमादि के पीछे अग्नि का प्रभाव है यह कैसे जाना ? यदि प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ (यानी अन्वय-व्यतिरेक) से, यह कहा जाय तो बुद्धिमान् कर्त्ता का प्रभाव भी अन्वय-व्यतिरेक से प्रासादादि कार्य के पीछे दृष्ट ही है, अतः अग्नि आदि और पृथ्वी आदि कार्यों में कोई अन्तर नहीं है । जैसे अग्नि आदि सामग्री से धूमादि की उत्पत्ति दिखाई देती है तो धूमादि अग्नि आदि के विना कभी उत्पन्न नहीं होता यह निश्चय किया जाता है, क्यों कि अग्नि के विना धूम को स्वरूपभ्रष्ट होने को आपत्ति है, ठीक उसी प्रकार, उत्पन्न होने वाली तमाम वस्तु कर्त्ता-कर्म-करणादिपूर्वक ही देखी जाती है । अतः एक बार भी किसी कार्य की कर्त्ता-कर्म-करणादिपूर्वक उत्पत्ति को देखने पर कार्य में कर्त्ता-दिजन्यतास्वभाव निश्चित होता है । जब यह कर्त्तादिजन्यतास्वभाव कार्य में सुनिश्चित हुआ तो फिर कर्त्तादि में से एक की भी अनुपस्थिति में कैसे कार्यात्पत्ति होगी ?

[कर्त्ता का अनुपलम्भ शरीराभावकृत]

यह भी जानना जरूरी है कि अनुपलब्धकर्त्तावाले स्थावरो में कर्त्ता की अनुपलब्धि शरीरादि के अभावप्रयुक्त है, किन्तु कर्त्ता के अभाव से नहीं है । जहाँ शरीरी कर्त्ता होता है वहाँ घटादिकार्य के कुम्भार आदि कर्त्ता की उपलब्धि प्रत्यक्ष से ही होती है । स्थावरादि स्थल में जो कर्त्ता है वह केवल अपने चैतन्य से ही स्थावरादि के उपादान कारणों को अधिष्ठित कर लेता है, अतः वहाँ प्रत्यक्ष का क्या चल सकता है ? ‘यदि स्थावरादि का कोई शरीरी कर्त्ता नहीं है तो कर्त्ता भी मानना कैसे युक्त होगा’ ? ऐसा प्रश्न नहीं करना चाहिये, क्योंकि कार्य शरीरद्वोही भी देखा जाता है । जैसे कि-सभी जीवात्मा अपने शरीर का प्रवर्त्तन-निवर्त्तन करते हैं और प्रवर्त्तन-निवर्त्तन कार्यभूत ही हैं । किन्तु यह

एतेनैतदपि पराकृतं यदाहुरेके-“अचेतन कथं भावस्तद्विच्छाननुवर्त्तति ?” [] । अचेतनस्य शरीरादेरात्मेच्छानुवर्त्तित्वदर्शनात् । न चाऽचेतनस्य तद्विच्छाननुवर्त्तित्वोऽपि प्रयत्नप्रेर्यत्वं परिहार इति वक्तव्यम्, यत ईश्वरस्यापि प्रयत्नसद्भावे न काचित् क्षतिः । न च ‘शरीराभावात् कथं प्रयत्नः’ इति वक्तुं युक्तम्, शरीरान्तराभावेऽपि शरीरस्य प्रयत्नप्रेर्यत्वदर्शनात् । तत् कर्तुं शरीराभावादकृष्टोत्पत्तिषु स्थावरैवग्रहणम्, न तत्राऽवशनेन हेतोर्व्यभिचारः । येऽपि प्रत्यक्षानुपलम्भसाधनं कार्य-कारणभावम् आहुः तेषामपि कस्यचित् कार्यकारणभावस्य तत्साधनत्वे यथेन्द्रियाणामदृष्टस्य च तौ विना कारणत्वसिद्धिस्तथेश्वरस्यापि । अतो न व्याप्यभावः ।

अत एव न सत्प्रतिपक्षताऽपि, नैकस्मिन् साध्यान्विते हेतौ स्थिते द्वितीयस्य तथाविधस्य तत्रावकाशः, वस्तुनो द्वैरूप्याऽसम्भवात् । नापि बाधः, प्रबुद्धिभक्तकारणपूर्वकत्वस्य प्रमाणेनाऽग्रहणात्, साध्याभावे हेतोरभावः स्वसाध्यव्याप्तत्वादेव सिद्धः । नापि धर्म्यसिद्धता, कार्य-कारणसंघातस्य पृथिव्यादेर्भूतप्राप्तस्य च प्रमाणेन सिद्धत्वात् । तदाभ्यत्वेन हेतोर्यथा प्रमाणेनोपलम्भस्तथा पूर्वं प्रदर्शितम् । अतोऽस्मादौश्वरावगमे न तत्सिद्धौ प्रमाणाभावः ।

भी आत्मा कार्य कर सकता है, वह कार्य चाहे स्वशरीरवर्त्ती हो या परशरीरवर्त्ती, इससे कोई मतलब नहीं ।

[जडवस्तु में इच्छानुवर्त्तित्व की प्रसिद्धि]

अशरीरी कर्त्ता सम्भव है इस उक्ति से इस प्रश्न का भी निराकरण हो जाता है जो किसी ने कहा है-पाषाणादि जड वस्तु अशरीरी ईश्वर की इच्छा का अनुवर्त्तन कैसे कर सकता है ?-इसका निराकरण यह है कि शरीरादि भी जड ही है, फिर भी वह जीव की इच्छा का अनुवर्त्तन करता हुआ दिखाई देता है । यदि कहे कि-“शरीर जड होने पर भी वह जीव प्रयत्न से प्रेरित होकर जीव की इच्छा का अनुवर्त्तन कर सकता है”-तो यह कहने की कोई जरूर ही नहीं है क्योंकि ईश्वरात्मा मे भी प्रयत्न का सद्भाव मान लेने मे हमारी कोई क्षति नहीं है । ‘शरीर के विना ईश्वरात्मा मे प्रयत्न कैसे होगा ?’ यह भी कहने जैसा नहीं है, क्योंकि जीवात्मा का शरीर भी अन्य शरीर के विना ही जीव प्रयत्न से प्रेरित होता है यह देखा जाता है । निष्कर्ष-विना कृपि से ही उत्पन्न होने वाले स्थावरों का कर्त्ता शरीराभाव के कारण ही नहीं दिखता है, अतः उसका वहाँ दर्शन नहीं होता इतने मात्र से वहाँ कर्त्ता का अभाव नहीं सिद्ध होता जिससे कि कार्यत्व हेतु को साध्यद्रोही कहा जा सके । जो लोग यह कहते है कि ‘कार्य-कारण भाव की सिद्धि प्रत्यक्ष और अनुपलम्भ से ही हो सकती है । ईश्वर मे यह सम्भव नहीं है अतः उससे कारणता कैसे सिद्ध होगी ?’ उनसे यह प्रश्न है कि-यद्यपि कही कही प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ से कारणाभाव की सिद्धि होती है फिर भी इन्द्रिय और अदृष्ट ये दोनों अतीन्द्रिय है, अतः वहाँ प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ का सबब नहीं है तो उन दोनों मे ज्ञानादि की कारणता कैसे सिद्ध होगी ? जैसे इन दोनों मे प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ के विना कारणता सिद्ध होगी वैसे ईश्वर मे भी हो सकेगी ? निष्कर्ष-कार्यत्व और कर्त्ता की व्याप्ति असिद्ध नहीं है ।

[कार्यत्व हेतु में सत्प्रतिपक्षतादि का निराकरण]

जब हेतु मे व्याप्ति सिद्ध है तब प्रतिहेतु से यहाँ सत्प्रतिपक्षिता दोष होने की सम्भावना ही नहीं है । जब एक पक्ष में अपने साध्य के साथ व्याप्ति वाला हेतु सिद्ध हुआ तब उसी पक्ष मे साध्यविरोधी

नापि हेतोर्विशेषविरुद्धता, तद्विरुद्धत्वे हेतोर्विशे (? ह) षणेऽभ्युपगम्यमाने न कश्चिद्वेतुरविरुद्धो भवेत्, प्रसिद्धानुमानेऽपि विशेषविरुद्धानां सुलभत्वात् । यथाऽयं धूमो दहनं साधयति तथैतद्देशावच्छिन्न-वृत्तभावमपि साधयति । नहि पूर्वधूमस्येतद्देशावच्छिन्नेन वृत्तना व्याप्तिः । एवं कालाखवच्छेदेन हेतोर्विरुद्धता वक्तव्या । अथ देश-कालादीन् विहाय वृत्तिभात्रेण हेतोर्व्याप्तेर्न विरुद्धता, तर्हि तद्वत् कार्यमात्रस्य बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वेन व्याप्तेर्यद्यपि वृद्धान्तेऽनीश्वरोऽसर्वज्ञः कृत्रिमज्ञानसम्बन्धी सशरीरः क्षित्याद्युपविष्टः कर्त्ता तथापि पूर्वोक्तविशेषणानां धर्मविशेषरूपाणां व्यभिचारात् तद्विपर्ययसाधकत्वेऽपि न विरुद्धता । विरुद्धो हि हेतुः साध्यविपर्ययकारित्वाद् भवति । न चैतेषां साध्यता, बुद्धिमत्कारणपूर्व-कत्वमात्रस्यास्माद् हेतोः साध्यत्वेनेष्टत्वात् । यथा च विशेषविरुद्धादीनामदूषणत्वं तथा 'सिद्धान्तमभ्यु-पेत्य तद्विरोधी विरुद्धः' [न्यायव० १-२-६] इत्यत्र सूत्रे निर्णीतम् ।

दूसरे किसी हेतु की सत्ता सम्भव ही नहीं है । क्योंकि एक ही पक्षभूत भाव साध्यवान् और साध्या-भाववान् उभयात्मक नहीं हो सकता । कार्यत्व हेतु बाधित भी नहीं हो सकता, क्योंकि पक्ष में साध्य का अभाव प्रमाणसिद्ध होने पर हेतु बाधित होगा, यहाँ पृथ्वी आदि में बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व का अभाव किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं है और अहाँ साध्य का अभाव रहेगा वहाँ हेतु का अभाव तो अनायास सिद्ध होगा ही, क्योंकि कार्यत्व हेतु बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वरूप स्वसाध्य का व्याप्य है यह सिद्ध हो चुका है । अतः यदि पक्ष में साध्य का बाध होगा तो हेतु का भी अभाव होने से हेतु बाधित होने की सम्भावना ही नहीं है । कर्तृत्वसाधक अनुमान में पक्षाऽसिद्धि भी नहीं है, क्योंकि कार्यत्व हेतु का अधिकरण पृथ्वी आदि प्रमाणप्रसिद्ध ही है और उसके कारणभूत जीवसमूह भी प्रमाणसिद्ध है । पृथ्वी आदि आश्रय में हेतुभूत कार्यत्व का सद्भाव जिन प्रमाणों से उपलब्ध है वह सब पहले ही सिद्धा दिया है । जब इस रीति से कार्यत्व हेतु से ईश्वर का पता लगाया जा सकता है तो ईश्वरसिद्धि में प्रमाण नहीं होने की बात में तथ्य नहीं ।

[विशेषविरुद्धता सदेतु का दूषण नहीं है]

कार्यत्वहेतु में विशेषविरुद्धता दोष भी नहीं है । विशेषविरुद्धता को हेतु का दूषण मानने पर कोई भी हेतु निविरोध सिद्ध नहीं होगा, क्योंकि प्रसिद्ध धूमहेतुका अग्नि अनुमानस्थल में भी विशेष-विरुद्धादि दूषण सुलभ है । जैसे देखिये-धूम से अग्नि की सिद्धि जैसे हो सकेगी वैसे एतद्देश (पर्वत) से अवच्छिन्न अग्नि का अभाव भी सिद्ध होगा । कारण, पूर्वदृष्ट पाकशालादिगत धूम में जैसे अग्नि की व्याप्ति है वैसे पर्वतीय अग्नि के अभाव की व्याप्ति है । इसी तरह कालावच्छिन्न विशेष विरुद्धता भी कह सकते हैं-अर्थात् पूर्वदृष्ट धूम में एतत्कालावच्छिन्न अर्थात् एतत्कालीन अग्नि की व्याप्ति नहीं है, अतः एतत्कालीन अग्नि की सिद्धि में विरोध होगा । यदि ऐसा कहे कि-“धूम हेतु में अग्नि सामान्य की ही व्याप्ति है देशविशिष्ट या कालविशिष्ट अग्नि की नहीं, अतः पर्वतादि में सामान्य अग्नि की सिद्धि में तो कोई विरोध नहीं है-तो उसी तरह प्रस्तुत में कार्यमात्र की बुद्धिपूर्वकत्व के साथ ही व्याप्ति है अतः सामान्यतः कर्त्ता की सिद्धि में विरोध नहीं होगा । यद्यपि वृद्धान्त जो घटादि है उसका कर्त्ता अनी-श्वर, असर्वज्ञ, अनित्यज्ञानवान्, सशरीरी, पृथ्वी आदि के ऊपर बैठकर कार्य उत्पन्न करने वाला होता है, फिर भी ये सब जो पूर्वोक्त अनैक्यं असर्वज्ञत्वादि विशेषण हैं वे सामान्य कर्त्ता रूप धर्मी के विशेष धर्मरूप हैं और वे जगत्कर्त्ता ईश्वर में व्यभिचारी हैं अतः उन विशेषणों से विरुद्ध ऐक्यवशाली, सर्वज्ञता

इतश्चेतददूषणम्—पूर्वस्माद्धेतोः स्वसाध्यसिद्धावुत्तरेण पूर्वसिद्धस्यैव साध्यस्य a किं विशेषः साध्यते ? b उत पूर्वहेतोः स्वसाध्यसिद्धिप्रतिबन्धः क्रियते ? a न तावत् पूर्वो विकल्पः, यदि नाम तत्रापरेण हेतुना विशेषाधानं कृतं किं तावता पूर्वस्य हेतोः साध्यसिद्धिविधातः ? यथा कृतकत्वेन शब्द-स्यानित्यत्वसिद्धौ हेतुवन्तरेण गुणत्वसिद्धावपि न पूर्वस्य सतिस्तद्वदत्रापि । b अथोत्तरो विकल्पस्तथापि स्वसाध्यसिद्धिप्रतिबन्धो व्याप्त्यभावप्रदर्शनेन क्रियते व्याप्त्यभावश्च हेतुरूपानामन्यतमाभावेन । न च धर्मिविशेषविपर्ययोद्भावनेन कस्यचिदपि रूपस्याभावः कथ्यते । न च हेतुरूपभावाऽसिद्धावगमकत्वम् । तन्न विशेषविरुद्धता ।

विशेषास्तु धर्मिणः स्वरूपसिद्धावुत्तरकालं प्रमाणान्तरप्रतिपाद्या न तु पूर्वहेतुबलादभ्युपगम्यन्ते । तच्च प्रमाणान्तरमागमः पूर्वहेतोर्हेत्वन्तरं च । तच्च—

आदि स्वरूप वैपरीत्य की सिद्धि की जाय तो भी हेतु को साध्यविरोधी नहीं कहा जा सकता । साध्य के वैपरीत्य को सिद्ध करने वाला हेतु ही साध्यविरोधी हो सकता है । कार्यत्व हेतु से हमें केवल बुद्धि-मत्कारणस्वरूप साध्य की सिद्धि ही अभिप्रेत है, उसकी असर्वज्ञता या सर्वज्ञता आदि की सिद्धि कार्यत्व हेतु से अभिप्रेत नहीं है । तदुपरात, विशेष विरुद्धादि किस रीति से दूषणरूप नहीं है इसका निर्णय भलीभाँति "सिद्धान्तमभ्युपेत्य तद्विरोधी विरुद्धः" इस न्यायसूत्र की तात्पर्य टीका में किया गया है । सूत्र का अर्थ यह है कि अभ्युपगत सिद्धान्त का यानी प्रतिज्ञात अर्थ का विरोधी हो वही हेतु विरुद्ध है । आशय यह है कि यहाँ प्रतिज्ञात अर्थ केवल बुद्धिमत्पूर्वकत्व ही है, कार्यत्व हेतु का विरोध नहीं होने से विशेषविरुद्ध दोष को अवसर नहीं है । जिस धर्मविशेष या धर्मिविशेष के साथ हेतु का विरोध दिखाया जाता है वह विशेष यहाँ प्रतिज्ञात अर्थरूप नहीं है, वह तो केवल प्रतिज्ञात अर्थ का आनुषंगिक अर्थ है ।

[विशेषविरुद्धता दूषण क्यों नहीं ? उत्तर]

विशेषविरुद्धता दूषण नहीं यह बात विकल्पद्वय के विश्लेष से भी समझ सकते हैं । a पूर्वोक्त हेतु से साध्यसिद्धि दिखाने के बाद विशेषविरुद्धता साधक हेतु क्या पूर्वोक्त साध्य के अन्य विशेष को सिद्ध करेगा ? या पूर्व हेतु से होने वाले साध्यसिद्धि का प्रतिबन्ध करेगा ? a प्रथम विकल्प से कोई इष्टविधात नहीं है, क्योंकि यदि दूसरे हेतु से पूर्वसिद्ध साध्य में कोई विशेषाधान किया जाय तो इतने मात्र से पूर्वकथित हेतु से साध्यसिद्धि होने में कोई विघ्न की उपस्थिति नहीं हो जाती । जैसे शब्द में कृतकत्व हेतु से अनित्यत्व सिद्ध होने के बाद अन्य किसी हेतु से शब्द में गुणत्व की सिद्धि की जाय तो इससे कृतकत्वहेतुक अनित्यतासिद्धि में कोई विघ्न नहीं आता । इसी तरह प्रस्तुत में भी है ।

b दूसरा विकल्प पूर्वहेतु से की जाने वाली साध्य सिद्धि में प्रतिबन्ध लगाना, यहाँ भी साध्य-सिद्धि का प्रतिबन्ध तब तक नहीं हो सकता जब तक कार्यत्वहेतु में कर्तृत्व के साथ व्याप्ति नहीं है ऐसा न दिखाया जाय । व्याप्ति का अभाव भी, हेतु के पाँच रूपों में से किसी एक के अभाव को दिखाने से ही दिखाया जा सकता है । केवल पूर्वहेतु से सिद्ध किये जाने वाले कर्तृधर्मों के, किसी एक विशेष अक्षरीरीत्व का विपर्यय दिखा देने मात्र से, कार्यत्व हेतु के पक्षवृत्तित्वादि किसी भी एकरूप का विरुद्ध फलित नहीं हो सकता । जब तक हेतु के किसी एक-दो रूपों का अभाव प्रदर्शित न किया जाय तब तक वह हेतु साध्य का अवोषक नहीं कहा जा सकता ।

इस रीति से विशेषविरुद्धता कहने पर भी कोई दोष नहीं है ।

“अन्वयव्यतिरेकिपूर्वककेवलव्यतिरेकिसंज्ञम् । यथा गन्धाद्युपलब्ध्या तत्साधनकरणमात्रप्रसिद्धौ प्रसक्तप्रतिषेधे करणविशेषसिद्धिः केवलव्यतिरेकिनिमित्ता, तथेहापि कार्यत्वात् बुद्धिमत्कारणमात्रप्रसिद्धौ प्रसक्तप्रतिषेधात् कारणविशेषसिद्धिः केवलव्यतिरेकिनिमित्ता । तथाहि-कार्यत्वाद् बुद्धिमत्कारणमात्रप्रसिद्धौ प्रसक्तानां कृत्रिमज्ञान-शरीरसंबद्धत्वादीनां धर्माणां प्रमाणान्तरेण बायोपपत्तौ विशिष्टबुद्धिमत्कारणसिद्धिव्यतिरेकिबलात्” इति केचित् ।

अन्ये मन्यन्ते-“यथान्वयव्यतिरेकिणो हेतोर्न विशेषसिद्धिः तत्र तत्पूर्वकात् केवलव्यतिरेकिणो विशेषसिद्धिर्भवतु यथा घ्राणादिषु अत्र तु पूर्वस्माद्धेतोर्विशेषसिद्धौ न हेत्वन्तरपरिकल्पना । यथा धूमस्य वह्निनाऽन्वयव्यतिरेकसिद्धौ ‘अत्र वेशो वह्निः’ इति पक्षधर्मत्वबलात् प्रतिपत्तिः, नान्वयाद् व्यतिरेकाद्वा, तयोर्ह्येतद्देशावच्छिन्नेन वह्निनाऽसम्भवात्-यद्यपि व्याप्तिकाले सकलाक्षेपेण तद्देशस्याध्याक्षेपोऽन्यथात्र व्याप्त्येवसमवात्-तथापि व्याप्तिग्रहणवेलायां सामान्यरूपतया तदाक्षेपः न विशेषरूपेण, इति विशेषावगमो नान्वयव्यतिरेकिनिमित्त अपि तु पक्षधर्मत्वकृतः । अत एव प्रत्युत्पन्नकारणजन्यां स्मृतिमनुमानमाहुः । प्रत्युत्पन्नं च कारणं पक्षधर्मत्वमेव-तथा कार्यत्वादेव बुद्धिमत्कारणमात्रेण व्याप्तिसिद्धावपि कारणविशेषप्रतिपत्तिः पक्षधर्मत्वसामर्थ्यात् । य इत्थं सूतस्य पृथिव्यादेः कर्ता, निधमेनासावकृत्रिमज्ञानसम्बन्धी शरीररहितः सर्वज्ञः एकः-इति । एवं यदा पक्षधर्मं बलाद् विरोधसिद्धिः तदा न विशेषविरोधादीनामवकाशः ।

[ईश्वर के देहाभावादि विशेषों की सिद्धि में प्रमाण]

धर्मी ईश्वर की कार्यत्वहेतु से सिद्ध होने के वाव उत्तरकाल में उसके अशरीरीत्वादि विशेषों की सिद्धि अन्य प्रमाण से प्रवर्णित की जाती है, पूर्वकथित कार्यत्व हेतु के बल से ही हमे उनकी सिद्धि अभिमत नहीं होती । वह अन्य प्रमाण आगम भी हो सकता है और धर्मीसाधक हेतु से भिन्न दूसरा हेतु भी हो सकता है । यहाँ दो-तीन पक्ष हैं वे क्रमशः दिखाये जाते हैं-

(१) दूसरे हेतुरूप उस अन्य प्रमाण की सजा है-‘अन्वयव्यतिरेकिपूर्वक केवलव्यतिरेकी’ । उदा० गन्धादि-उपलब्धिरूप अन्वयव्यतिरेकी हेतु से पहले उसके साधनभूत करण (यानी सामान्यतः इन्द्रिय) की सिद्धि होती है । तदनन्तर पाचो नेत्रादि इन्द्रियो मे क्रमशः गन्धग्राहकत्व की सम्भावना की जाती है, जिस मे वह नहीं घट सकता उनमे तत्तद् हेतु से उस सम्भावना का निषेध किया जाता है और जिसमे (घ्राण मे) सम्भावना करने पर कोई निषेधक हेतु प्राप्त नहीं होता उस कारणविशेष घ्राणेन्द्रिय की गन्धग्राहकत्व रूप से प्रतिष्ठा की जाती है, यहाँ हेतु केवल व्यतिरेकी ही होता है । प्रस्तुत मे भी, अन्वयव्यतिरेकी कार्यत्व हेतु से बुद्धिमत्कारणमात्र की सिद्धि हो जाने पर सम्भवित विशेषों का बाधादि से निराकरण करने पर कारणभूत सर्वज्ञादि कर्तृविशेष की सिद्धि केवलव्यतिरेकी हेतु से होती है । जैसे देखिये, कार्यत्व हेतु से तो पहले मात्र बुद्धिमत्कारण (कर्ता) ही सिद्ध होगा । तदनन्तर उस कर्ता मे अनित्यज्ञानवत्ता, शरीरसवन्धिता आदि धर्मों की सम्भावना प्रसक्त होगी, किन्तु तब अन्य प्रमाणों से वहाँ बाध भी उपस्थित होगा, अतः केवलव्यतिरेकी हेतु के बल से नित्य-ज्ञानादिविशिष्ट बुद्धिमत्कारण की सिद्धि फलित होगी ।-यह विद्वानों के एक वर्ग का अभिप्राय है ।

[पक्षधर्मता के बल से विशेष सिद्धि]

(२) दूसरे वर्ग का कहना है-जहाँ धर्मिगत विशेष की सिद्धि अन्वयव्यतिरेकी हेतु से शक्य

अन्वयसामर्थ्य अपि विशेषसिद्धिम् अन्ये मन्यन्ते । यथा धूममात्रस्य वल्लिमात्रेण व्याप्तिः एव धूमविशेषस्य वल्लिविशेषेण इति धूमविशेषप्रतिपत्ती न वल्लिमात्रेणान्वयानुस्मृतिः किन्तु वल्लिविशेषेण, एव विशिष्टकार्यत्ववशनात् न कारणमात्रानुस्मृतिः किन्तु तथाविधकार्यविशेषजनककारणविशेषानुस्मृतिः । तदनुस्मृतावत्रान्वयसामर्थ्यदेव कारणविशेषप्रतिपत्तिरिति न विशेषविरुद्धावकाशः ।

एतेषां पक्षाणां युक्तायुक्तत्वं सूरयो विचारयिष्यन्तीति नास्माकमत्र निर्बन्धः, सर्वथा विशेषविरुद्धस्याऽङ्गुष्णत्वमस्मानिः प्रतिपाद्यते तद्विरुद्धलक्षणपर्यालोचनया । प्रसक्तानां च विशेषाणां प्रमाणा-न्तरबाधया, अन्वयव्यतिरेकिमूलकेवलव्यतिरेकिबलाद्वा, पक्षधर्मत्वसामर्थ्येन वा कार्यविशेषस्य कारणविशेषान्वितत्वेन वा, नात्र प्रयत्यते, सर्वथा प्रस्तुतहेतौ न व्याप्यसिद्धिः ।

न हो वहाँ तत्पूर्वक केवलव्यतिरेकी हेतु से विशेष की सिद्धि भले ही की जाय, जैसे कि प्राग्नेन्द्रियादि स्थल मे । किन्तु प्रथमोक्त हेतु से ही यदि धर्मीगत विशेष की भी सिद्धि होती हो तब अन्य हेतु की कल्पना आवश्यक नहीं है । जैसे देखिये-धूमहेतु का अग्नि के साथ अन्वय-व्यतिरेक सिद्ध हो जाने पर 'इस देश मे अग्नि है' इस प्रकार एतद्देशावच्छिन्न अग्नि की सिद्धि एतद्देश रूप पक्ष मे धूम हेतु की वृत्तिता के बल से ही-अर्थात् पक्षधर्मत्व बल से ही हो जाती है, धूम हेतु के एतद्देशावच्छिन्न अग्नि के साथ धूम के अन्वय-व्यतिरेक का सम्भव ही नहीं है । यद्यपि व्याप्तिग्रहकाल मे सर्वदेशकाल के अन्तर्भाव से व्याप्ति ग्रह होते समय एतद्देश का भी अन्तर्भाव हो ही जाता है अन्यथा वह व्याप्ति ही नहीं कही जा सकती । किन्तु वह व्याप्तिग्रह सर्वदेशान्तर्गत सामान्यरूप से हुवा रहता है, एतद्देशत्व-रूपेण नहीं होता । अतः हेतु के अन्वय-व्यतिरेक से एतद्देशावच्छिन्नस्वरूप अग्निविशेष का ग्रहण शक्य नहीं है, केवल अग्निसामान्य का ही ग्रहण शक्य है । किन्तु पक्षधर्मता के प्रभाव से एतद्देशावच्छिन्न का ग्रहण होता है । इसीलिये, प्रत्युत्पन्नकारणजन्य स्मृति को अनुमान कहा गया है । यहाँ प्रत्युत्पन्न कारण पक्षधर्मता ही है । उक्त रीति से बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व के साथ कार्यत्व की व्याप्ति सिद्ध होने पर भी सर्वज्ञादिकर्तारूप कारणविशेष का बोध पक्षधर्मता के प्रभाव से ही फलित होता है कि जो इस प्रकार के पृथ्वी आदि का कर्ता होगा वह नियमतः नित्यज्ञानसबधी, शरीरविहीन एव एक और सर्वज्ञ ही होगा । जब पक्षधर्मता के बल से ही विशेष की सिद्धि की जाती है तब विशेषविरुद्ध अनुमानो को विरोध का अवकाश ही नहीं रहता ।

[विशेषव्याप्ति के बल से विशेषसाध्य की सिद्धि]

(३) तीसरे वर्ग का कहना है कि-अन्वय (अर्थात् विशेष व्याप्ति) के सामर्थ्य से ही धर्मी-विशेष की सिद्धि होती है जैसे धूमसामान्य की अग्निसामान्य के साथ व्याप्ति होती है । वैसे धूम-विशेष की अग्निविशेष के साथ भी व्याप्ति सिद्ध होती है क्योंकि यह नियम है कि जिन सामान्यो का व्याप्यव्यापक भाव होता है वह उनके विशेषो मे भी होता है । अतः इस नियम के अनुसार धूमविशेष यानी पर्वतीयधूम को देखने पर केवल अग्निसामान्य के साथ व्याप्ति का स्मरण नहीं होता, अपि तु अग्निविशेष यानी पर्वतीय अग्नि के साथ व्याप्ति का स्मरण होता है । ठीक इसी प्रकार, विशिष्ट कार्यत्व को देखने पर केवल कारण सामान्य की स्मृति नहीं होती किन्तु तथा प्रकार के कार्यविशेष के जनक कारणविशेष की यानी सर्वज्ञत्वादिविशिष्ट कर्ता की ही स्मृति फलित होती है । उसका स्मरण होने पर अन्वय के सामर्थ्य से ही कारणविशेष के अनुमिति बोध का उदय होता है । अतः विशेषविरुद्ध अनुमानो को अवकाश ही नहीं ।

‘प्रसक्तानां विशेषार्था प्रमाणान्तरबाधया विशेषविरुद्धताऽनवकाशः’ इत्युक्तं तत्र कतमस्य प्रसक्तस्य विशेषस्य केन प्रमाणेन निराकृतिः ? शरीरसम्बन्धस्य तावद् व्याप्यभावेन, शरीरान्तररहितस्याऽप्यात्मनः स्वशरीरधारण-प्रेरणक्रियासु यथा । अथात्मनः प्रयत्नवत्त्वाद् धारणादिक्रियासु शरीराद्याधारसु कर्तृत्वं युक्तम् नेश्वरस्य, तद्विहितत्वात् तथा च भवतां मुख्यं कर्तृलक्षणम्-“ज्ञान-चिकीर्षा-प्रयत्नानां समवायः कर्तृता” [] इति । केनेश्वरस्य तद्विहितत्वात् (इति) प्रयत्नप्रतिषेधः कृतः ? ‘आत्म-मनःसंयोगजन्यत्वात् प्रयत्नस्य ईश्वरस्य तदसम्भवात् कारणाभावात् तन्निषेधः’ । बुद्धिस्तर्हीश्वरे कथं तस्या अपि मनःसंयोगजन्यतेव ? ‘साऽपि भा भूत् का नः क्षतिः’ ? ननु तदसत्त्वं न त्वन्या काचित् । ‘साऽपि भवतु’ । तदभावे कस्य विशेषः शरीरादिसंयोगलक्षणः साध्यते ? अत एवान्यैरुक्तम्-

उक्त तीन पक्षो मे से कौन सा युक्तियुक्त है या नहीं यह विचार तो विशेषज्ञ मूरिवर्ग करेगा, हमारा इनमे से किसी मे भी कोई आग्रह नहीं है, हमें तो यही कहना है कि जब साध्यविरोधी हेतुओं या अनुमानों के ऊपर विशेष पर्यालोचन किया जायेगा तब किसी भी पक्ष को मानने पर इतना तो अवश्य सिद्ध होता है कि विशेषविरुद्ध किसी भी रीति से दूषणरूप नहीं है । विशेषविरुद्ध अनुमानों से प्रसक्त विशेषों का चाहे प्रमाणान्तरबाध से निराकरण माना जाय, या अन्यव्यतिरेकीमूलक केवल-व्यतिरेकीवल से निराकरण हो, अथवा तो पक्षधर्मता के प्रभाव से या कारणविशेष के साथ कार्यविशेष की व्याप्ति के बल से निराकरण हो-हम इस विषय मे प्रयत्न नहीं करते है । तात्पर्य यही फलित होता है कि कार्यत्वहेतु मे कर्त्ता की व्याप्ति किसी भी रीति से असिद्ध नहीं है ।

[शरीररूप आपादितविशेष का निराकरण]

पूर्वपक्षीः-प्रसक्तविशेषो मे अन्य प्रमाण का बोध होने से विशेषविरुद्धता दोष निरवकाश है-यह जो कहा, तो कौन से प्रसक्त विशेष का किस प्रमाण से निराकरण हुआ, यह दिखाओ !

नैयायिकः-शरीरसम्बन्ध की प्रसक्ति की जाती है तो उसका विघटन व्याप्ति-अभावप्रदर्शन से किया जाता है । कार्यत्व को शरीरसम्बन्ध के साथ व्याप्ति ही नहीं है । जैसे देखिये-आत्मा अपने शरीर मे जो धारण-प्रेरणादि क्रिया को उत्पन्न करता है वह भी कार्य है किन्तु न तो वह उस शरीर सम्बन्ध से जन्य है, न तो अन्य शरीरसम्बन्ध से ।

पूर्वपक्षीः-आत्मा तो प्रयत्नवान् है अतः शरीरादि सम्बन्धी धारणादिक्रिया का वह कर्त्ता बन सकता है, ईश्वर प्रयत्नहीन होने से कर्त्ता नहीं हो सकता । कर्त्ता का प्रमुख लक्षण ही आपने यह कहा है-“ज्ञान, चिकीर्षा (करने की इच्छा) और प्रयत्न का समवाय सर्वत्र यही कर्तृत्व है ।”

नैयायिकः-‘ईश्वर प्रयत्नरहित है’ ऐसा प्रयत्ननिषेध किसने दिखाया ?

पूर्वपक्षीः-प्रयत्न आत्मा और मन के संयोग से उत्पन्न होता है यह आपका सिद्धान्त है, ईश्वर मे मन न होने से, कारणभूत मन के अभाव से प्रयत्नरूप कार्य का निषेध स्वतः फलित होता है ।

नैयायिकः-तब ज्ञान भी आत्मा और मन के संयोग से जन्य होने से ईश्वर मे ज्ञान भी कैसे घटेगा ?

पूर्वपक्षीः-मत मानीये, हमें क्या नुकसान है ?

नैयायिकः-ईश्वर का ही अभाव प्रसक्त होगा यही, और कोई नहीं ।

“नातीन्द्रियार्थप्रतिषेधो विशेषस्य कस्यचित् साधनेन निराकरणेन वा कार्यः-तदभावे विशेष-साधनस्य सन्निराकरणहेतोर्वाऽऽध्यासिद्धत्वात्-किन्त्वतीन्द्रियमर्थमभ्युपगच्छंस्त्वत्सिद्धौ प्रमाणं प्रदध्यः । स चेत् तत्सिद्धौ प्रयोजकं हेतुं दर्शयति ‘ओम्’ इति कृत्वाऽसौ प्रतिपत्तः यः । अथ न दर्शयति, प्रमाणाभावादेवासौ नास्ति. न तु विशेषाभावात्” []

तस्माद् ज्ञान-चिकीर्षा-प्रयत्नानां समवायोऽस्तीश्वरे, ते तु ज्ञानादयोऽस्मदादिज्ञानादिन्यो विलक्षणः, विलक्षण्य च नित्यत्वादिधर्मयोगात् । तन्नेश्वरशरीरस्य कर्तृविशेषस्य व्याप्यभावात् सिद्धिः ।

नाऽप्यसर्वज्ञत्वं विशेषः कुलालादिषु दृष्टस्तत्र साध्यते, तत्सिद्धावपि विशेषविरुद्धस्य व्याप्य-भाव एव । न ह्यसर्वविदा कर्त्रा कुलालादिना किञ्चित् कार्यं क्रियते । ननु कुलालादेः सर्ववित्त्वे नेदानीं कस्त्रिदसर्ववित् । एवमेव, यद् यः करोति स तस्योपादानादिकारणकलापं प्रयोजनं च जानाति, अन्यथा तत्क्रियाऽयोगात् । सर्वज्ञत्वं च प्रकृतकार्यतन्निमित्तापेक्षम्, अतः कुलालादियंथा कर्त्ता स्वकार्यस्य सर्वं जानात्सुपादानादि एवमीश्वरोऽपि सर्वकर्त्ता सर्वस्य करण-प्रयोजनं विदादिवियस्य सर्वस्योपादानकारणादि च कर्तृत्वादेव जानाति, अतः कथमसावसर्ववित् ?

पूर्वपक्षी-वह भी हमे मान्य है ।

नैयायिकः-जब आपके मत से ईश्वर ही नहीं है तब शरीरादिसंयोग को आप जिस के विग्रह-रूप में सिद्ध करेंगे ? यहाँ आश्रयासिद्धि दोष है इसीलिये दूसरे वादीगोने भी यह कहा है—

[अतीन्द्रिय अर्थ के निषेध का शास्त्र उपाय]

“अतीन्द्रिय अर्थ का निषेध उसके किसी अनिष्ट विशेषधर्म के साधन से या दृष्ट किसी विशेष के निराकरण के द्वारा नहीं करना चाहिये, क्योंकि जब निराकरण करनेवाले के मत में वह अर्थ ही असिद्ध है तो उसके विशेष का साधन या निराकरण करने वाला हेतु ही आश्रयासिद्धिदोष से दूषित हो जायेगा । तो क्या करना ? करना यह चाहिये कि अतीन्द्रिय अर्थ मानने वाले को उसकी सिद्धि में ‘क्या प्रमाण है’ यह पूछना चाहिये । यदि वह उसकी सिद्धि में तर्कपुष्ट प्रमाण प्रस्तुत करे तो ‘हां’ कह कर उसका स्वागत कर लेना चाहिये । यदि प्रमाण न दिखा सके तो प्रमाण के अभाव से ही उस अर्थ का निषेध सिद्ध होगा, विशेषों के न घटने से नहीं ।”

अन्यवादीओं के उक्त कथन से फलित यह होता है कि ईश्वर सिद्धि में यदि प्रमाणभूत हेतु है तो उसका निषेध अवश्य न होने से उसमें कर्तृत्व की उपपत्ति के लिये ज्ञान-चिकीर्षा और प्रयत्न का समवाय भी उसमें ग्नानना ही पड़ेगा । हमारे ज्ञानादि से उनके ज्ञानादि को कुछ विलक्षण मानना पड़े तो यह भी मानना होगा । वह विलक्षण्य यही होगा कि हमारा ज्ञानादि आत्ममनः संयोगजन्य होने से अनित्य है और ईश्वर को मन न होने के कारण उसका ज्ञानादि नित्य, व्यापक इत्यादि है । इस प्रकार जब कर्त्ता के विशेषस्वरूप शरीर को कार्य के साथ व्याप्ति ही नहीं है तब ईश्वर में शरीरसिद्धि का आपादन अशक्य है ।

[असर्वज्ञत्वरूप आपादितविशेष का निराकरण]

शरीररूप विशेष जैसे ईश्वर में सिद्ध नहीं किया जा सकता उसी तरह असर्वज्ञत्वरूप विशेष कुम्भकारादि में दिखता है उसका भी ईश्वर में आपादन अशक्य है । ईश्वर में कार्य हेतु से असर्वज्ञत्व

अन्ये त्वाहुः-क्षेत्रज्ञानां नियतार्थविषयग्रहणं सर्वविदधिष्ठितानां, यथा प्रतिनियतशब्दाविषय-
ग्राहकाणामिन्द्रियाणामनियतविषयसर्वविदधिष्ठितानां जीवच्छरीरे । तथा चेन्द्रियवृत्त्युच्छेदलक्षणं
केचिद् मरणमाहुश्चेतनानधिष्ठितानाम् । अस्ति च क्षेत्रज्ञानां प्रतिनियतविषयग्रहणम् तेनाप्यनियत-
विषयसर्वविदधिष्ठितेन भाव्यम् । योऽसौ क्षेत्रज्ञाधिष्ठायकोऽनियतविषय स सर्वविदीश्वरः । नन्वेवं
तस्यैव सकलक्षेत्रेण्वधिष्ठायकत्वात् किमन्तर्गदुस्थानीयं क्षेत्रज्ञैः कृतम् ? न किञ्चित् प्रमाणसिद्धतां
युक्त्वा । नन्वेवमनिष्ठा-यथेन्द्रियाधिष्ठायकः क्षेत्रज्ञस्तदधिष्ठायकश्चेश्वर एवमन्योऽपि तदधिष्ठायको-
ऽस्तु । भवत्वनिष्ठा यदि तत्साधकं प्रमाणं किञ्चिदस्ति, न त्वनिष्ठासाधकं किञ्चित् प्रमाणमुत्पश्यामः
साधत एवानुमानसिद्धत्वात् ।

की सिद्धि किये जाने में भी विशेषविरुद्धानुमान में व्याप्तिविरुद्ध ही दोष है । ईश्वर में जो सर्वज्ञत्वरूप
विशेष अभिप्रेत है उसके विरुद्ध असर्वज्ञत्व को यदि कुम्भकार के छटान्त से सिद्ध करने जायेंगे तो
छटान्त में साध्य का अभाव होने से व्याप्ति ही न बन सकेगी क्योंकि असर्वज्ञ कर्त्ता कुम्भकार किसी
भी कार्य को नहीं कर सकता ।

शंका-कुम्भकार को अगर सर्वज्ञ मानेंगे तो फिर असर्वज्ञ कोई रहेगा ही नहीं ।

उत्तर:-ऐसा ही है । आशय यह है कि कोई भी कर्त्ता जो कुछ भी कार्य उत्पन्न करता है वह
उस कार्य के उपादानाधिकारणसमूह को और उस कार्य की निष्पत्ति के प्रयोजन को जानता ही है,
अन्यथा, उस कर्त्ता से तत्कार्य के उत्पादनार्थ कोई क्रिया ही नहीं हो सकेगी । [सर्वज्ञता का अर्थ हम
यह नहीं कहना चाहते कि सारे विश्व का ज्ञाता हो किन्तु] प्रस्तुत घटादि कार्य के जितने निमित्त
(कारणवर्ग) है उन सर्व को वह जानता है इस अपेक्षा से ही यहाँ कुम्भकार को सर्वज्ञ मानते हैं ।
इस से यह फलित होता है कि जैसे कुम्भकारादि कर्त्ता स्वकार्य में उपयोगी उपादानादि सभी को
जानता है, उसी तरह ईश्वर सर्वजगत् का कर्त्ता होने से सारे ही जगत् के कारण यानी उत्पादन का
प्रयोजन एवं विवादविषयभूत सभी पृथ्वी आदि के उपादान कारणादि को, स्वयं कर्त्ता होने से जानता
ही होगा, तो फिर वह असर्वज्ञ कैसे होगा ?

[सचेतन देह में ईश्वर के अधिष्ठान की सिद्धि]

अन्य विद्वान् कहते हैं-परिमित ही पदार्थ यानी अयुक्त ही पदार्थ को विषय करनेवाला ज्ञान
भिन को होता है वे क्षेत्रज्ञ यानी जीवात्मा सर्वज्ञ पुरुष से अधिष्ठित ही होते हैं । जैसे, जीते हुए
(जिन्दे) शरीर में परिमित-नियत शब्दादि विषय को ग्रहण करने वाला इन्द्रिया अनियतविषयवाले
सर्वज्ञाता पुरुष से अधिष्ठित ही होती है । अत एव किसीने कहा है-चेतन से अनधिष्ठित-अर्थात् चेत-
नाशून्य शरीर का इन्द्रियप्रवृत्तिविनाशरूप ही मरण है । तात्पर्य, इन्द्रिय चेतनाधिष्ठित होने पर ही
नियतार्थग्रहण में प्रवृत्ति करती है, इसी प्रकार आत्मा को भी नियतार्थविषयक ही ग्रहण होता है अतः
वह भी अनियतार्थ विषय वाले सर्वज्ञाता पुरुष ईश्वर से अधिष्ठित होना चाहिये । जो यह अनियत-
विषयवाला चेतनाधिष्ठाता होगा वही सर्वज्ञ ईश्वर है ।

प्रश्न:-ऐसे तो सकलक्षेत्रो का अधिष्ठाता ईश्वर ही हो गया, फिर इन्द्रियादि को अन्तर्गदु
यानी देहगत निष्प्रयोजन अश्रिरूप अग तुल्य क्षेत्रज्ञ=जीवात्मा से अधिष्ठित मानने की जरूर
ही क्या है ?

आगमोऽप्यस्मिन् वस्तुनि विद्यते-तथा च भगवान् व्यास-
द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च । क्षरः सर्वाणि भूतानि, कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥
उत्तमः पुरुषस्तन्व्यः परमात्मेत्युदाहृतः । यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥

[गीता-१५/१६-१७]

इति । तथा श्रुतिश्च तत्प्रतिपादिका उपलभ्यते - [शुक्लयजुर्वेद १७-१६]

विश्वतश्चक्षुरत विश्वतो मुखो, विश्वतो बाहुरत विश्वतस्पात् ।

सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रं धावाभूमि जनयन् देव एक आस्ते ॥ [श्वेताश्व० ३-३]

न च स्वरूपप्रतिपादकानामप्रामाण्यम्, प्रमाणजनकत्वस्य सद्भावात् । तथाहि-प्रमाणजनकत्वेन प्रमाणस्य प्रामाण्यं न प्रवृत्तिजनकत्वेन, तच्चेहास्त्येव । प्रवृत्ति-निवृत्तौ तु पुरुषस्य सुख-दुःखसाधन-त्वाध्यवसाये समर्थस्यास्थित्वाद् भवत इति । अथ विधावङ्गत्वादमीषां प्रामाण्यं न स्वरूपार्थत्वादिति

उत्तरः-यह भी प्रमाणसिद्ध है इसीलिये उसको मानने की जरूर है, और तो कोई नहीं है ।

श्लाकाः-यदि ऐसा मानेगे तो अनवस्था प्रसक्त होगी, जैसे इन्द्रियो का अधिष्ठाता हुआ क्षेत्रज्ञ, उसका भी अधिष्ठाता हुआ ईश्वर, तो उस ईश्वर का भी कोई अधिष्ठातायक प्रसक्त क्यों नहीं होगा ?

उत्तरः-यदि ईश्वर के भी अधिष्ठाता का साधक कोई प्रमाण है तो अनवस्था होने दो, सब बात यह है कि ईश्वर के अधिष्ठाता का साधक कोई प्रमाण ही नहीं देखते हैं, केवल जीवात्मा के अधिष्ठाता ईश्वर तक ही अनुमान प्रमाण से सिद्ध होता है, फिर अनवस्था कैसे हो सकती है ? ।

[ईश्वर की सिद्धि में आगम प्रमाण]

इस विषय में आगम प्रमाण भी मौजूद है । जैसे की व्यास भगवान् ने गीता में लिखा है-

लोक मे ये दो पुरुष हैं-एक क्षर, दूसरा अक्षर । सभी जीवात्मा क्षरपुरुष हैं और जो कूटस्थ है उसे अक्षर कहते हैं ।

तथा-‘(हे अर्जुन !) अन्य (=सारी जीव से भिन्न) और उत्तम (=सर्वज्ञादि स्वरूपवाला) पुरुष ही परमात्मा कहा गया है, जो ऐश्वर्यशाली, अव्यय है और लोकत्रय में आविष्ट हो कर उसका धारण और भरण करता है ।

तदुपरात, ईश्वरस्वरूप का प्रतिपादक वेदवाक्य भी उपलब्ध है-‘विश्वतः’ इत्यादि, इस वेद-वाक्य का अर्थ ऐसा है-

“जिसका नेत्र विश्वाभिमुख है [अर्थात् जो सर्वज्ञ है], तथा जिसका मुख विश्वाभिमुख है [अर्थात् जो संपूर्ण जगत् का प्रतिपादक है], जिसका बाहु विश्वाभिमुख है [अर्थात् जो सारे जगत् का सहकारी कारण है], जिसका पैर विश्वाभिमुख है [अर्थात् जो सारे जगत् में व्यापक है] ऐसा एक ही देव (=ईश्वर) स्वर्ग और भूमि की रचना करता हुआ, जीवों के धर्म-अधर्मरूप दो बाहु के सहय से पतत्रों अर्थात् परमाणुओं को प्रेरित करता है ।”

[स्वरूपप्रतिपादक आगम भी प्रमाण है]

मीमांसक सकलवेदवाक्यों को प्रमाण नहीं मानते किन्तु विधि-निषेधपरक प्रवर्तक-निवर्तक वाक्यों को ही प्रमाण मानते हैं, केवल वस्तुस्वरूपमात्रप्रतिपादक वाक्यों को प्रमाण नहीं मानते-किन्तु

चेत् ? तदसत्, स्वार्थप्रतिपादकत्वेन विध्यङ्गत्वात् । तथाहि-स्तुतेः स्वार्थप्रतिपादकत्वेन प्रवर्तकत्वम् ; निन्दायास्तु निवर्तकत्वमिति । अन्यथा हि तदर्थोऽपरिज्ञाने विहित-प्रतिपिष्टेष्वविशेषेण प्रवृत्तिनिवृत्तिर्वा स्यात् । तथा विधिवाक्यस्यापि स्वार्थप्रतिपादनद्वारेणैव पुरुषप्रकर्तृत्वं दृष्टम् एवं स्वरूपपरेष्वपि वाक्येषु स्यात्, वाक्यस्वरूपताया अविशेषात् विशेषहेतोःप्राभावादिति ।

तथा, स्वरूपार्थानामप्राप्त्यर्थे "मेध्या आपः, दर्भा पवित्रम्, अमेध्यमशुचि" इत्येवंस्वरूपा-
ऽपरिज्ञाने विध्यंगतायामप्यविशेषेण प्रवृत्ति-निवृत्तिप्रसंगः । न चतदस्ति, मेध्येष्वेव प्रवर्तत अमेध्येषु च निवर्तत इत्युपलम्भात् । तदेवं स्वरूपार्थेभ्यो वाक्येभ्योऽर्थस्वरूपावबोधे सति, दृष्टे प्रवृत्तिदर्शनादनिष्टे च निवृत्तेरिति ज्ञायते-स्वरूपार्थानां प्रमाजनकत्वेन प्रवृत्तौ निवृत्तौ वा विधिसहकारित्वमिति, अपरि-
ज्ञानात् प्रवृत्तावतिप्रसंगः ।

अथ स्वरूपार्थानां प्राप्ताय 'प्रावाणः प्लवन्ते' इत्येवमादीनामपि यथार्थता स्यात् । न, मुख्ये वाचकोपपत्तेः । यत्र हि मुख्ये वाचकं प्रमाणमस्ति तत्रोपचारकल्पना, तदभावे तु प्राप्तायमेव । न चेश्वर-

यह ठीक नहीं है, क्योंकि उन वाक्यों में भी प्रमाणजनकत्व अर्थात् प्रमात्मकबोधजनकत्व विद्यमान है । जैसे देखिये-कोई भी प्रमाण (=प्रमा का करण) प्रमात्मक ज्ञान का जनक होने से ही प्रमाण होता है, प्रवृत्तिजनक होने से नहीं । और प्रमाजनकत्व तो स्वरूपप्रतिपादक वेदवाक्यों में भी अवहित है ही । यदि कहे कि-स्वरूपप्रतिपादक वेदवाक्यों विधि के अगभूत यानी विध्यर्थ साधन में उपयोगी होने से ही प्रमाण है, स्वरूपप्रतिपादक होने से नहीं-तो यह कथन मिथ्या है क्योंकि कोई भी वाक्य विधि का अगभूत तभी हो सकता है जब वह स्ववाच्यार्थ का सम्यक् प्रतिपादन करे । देखिये स्ववा-
च्यार्थ का प्रतिपादक होने से ही स्तुतिवाक्य प्रवृत्तिकारक बनता है और निन्दा वाक्य अनिष्ट के बोधक द्वारा निवर्तक बनता है । यदि वाक्य से उसके अर्थ का ही परिज्ञान न होगा तो विहित और निषिद्ध कार्यों में इष्टानिष्टसाधनता का बोध न होने के कारण किसी भी पक्षपात के बिना ही प्रवृत्ति और निवृत्ति दोनों होने लगेंगी । तदुपरांत, विधिवाक्य भी अपने अर्थ के सम्यक् प्रतिबोधन के द्वारा ही अर्थो पुरुष की प्रवृत्ति में प्रेरक बनता हुआ दिखता है, तो ऐसा स्वरूपमात्र प्रतिपादक वाक्यों में भी सम्भव है, क्योंकि पदसमूहस्वरूप वाक्य का स्वरूप दोनों स्थानों में समान है, और ऐसी कोई विशेषता नहीं है जिसके सद्भाव और अभाव से एक को प्रमाण और अन्य को अप्रमाण कहा जा सके ।

[स्वरूपार्थक आगम अप्रमाण मानने पर आपत्ति]

तदुपरांत, यदि स्वरूपमात्रार्थ के वाचक वाक्य को प्रमाण नहीं मानेंगे तो 'मेध्या आपः..'
इत्यादि वाक्य से 'जल पवित्र है, दर्भ पवित्र है, अशुचि अपवित्र है' इस प्रकार का प्रमाणभूत स्वार्थ-
परिज्ञान नहीं होने से, विधि के अगभूत वस्तु में भी समानरूप से प्रवृत्ति-निवृत्ति का अतिप्रसंग होगा । किन्तु ऐसा तो है नहीं क्योंकि सब लोग पवित्र वस्तु में ही प्रवृत्ति और अपवित्र में निवृत्ति करते हैं, यही दिखाई देता है । अतः इस प्रकार स्वरूप अर्थ वाचक वाक्यों से अर्थ के स्वरूप का बोध होने पर ही इष्ट कार्य में प्रवृत्ति और अनिष्ट से निवृत्ति के दर्शन से यह स्पष्टरूप में ज्ञात होता है कि-स्वरूपार्थवाचक वाक्य प्रमाजनक होने पर ही प्रवृत्ति या निवृत्ति करने में विधिवाक्यों के सहकारी बनते हैं, अन्यथा नहीं । यदि उन से स्वार्थ का बोध न होने पर भी वे विधिवाक्य के सहकारी बनेंगे तो कोई भी वाक्य विधिवाक्य का सहकारी बन जाने की आपत्ति होगी ।

सद्भावप्रतिपादनेषु किंचिदस्ति बाधकमिति स्वरूपे प्रामाण्यमभ्युपगन्तव्यमिति-प्रागभावापि सिद्धप्रासा-
ण्यात् तदवगमः ।

ईश्वरस्य च सत्तामात्रेण स्वविषयग्रहणप्रवृत्तानां क्षेत्रज्ञानामधिष्ठायकता यथा स्फटिकादी-
नामुपधानाकारग्रहणप्रवृत्तानां सवितृप्रकाशः । यथा तेषां सावित्रं प्रकाशं विना नोपधानाकारग्रहण-
सामर्थ्यं तथेदवरं विना क्षेत्रविदां न स्वविषयग्रहणसामर्थ्यमित्यस्ति भगवानोऽश्वरः सर्ववित् ।

इतश्चासौ सर्ववित्-ज्ञानस्य सन्निहितसदर्थप्रकाशकत्वं नाम स्वभावः, तस्यान्यथाभावः कुत-
श्चिदोपसद्भावाद्, एतत्तावद् रूपं चक्षुराद्याभ्यासां ज्ञानानाम् । यत् पुनश्चक्षुरनाशितं न च रागादि-
मलावृतं तस्य विषयप्रकाशनस्वभावस्य विषयेषु किमिति प्रकाशनसामर्थ्यविधातः यथा दीपादेरपवरका-
स्तर्गतस्य ? ननु रागादेरावरणस्य कथं तत्राभावोऽवगतः ? तत्प्रतिपादकप्रमाणाभावाद् । 'प्रमाणस्या-
भावे सशयोऽस्तु रागादीनां न त्वभावः' । विपर्यासकारणा रागादयः, एषां कारणाभावे कथं तत्र
भावः ? विपर्यासश्चाधर्मनिमित्तः, न च भगवत्त्वधर्मः तत्सद्भावे वा इत्यविषयस्यास्मदादिमिश्रितयितु-
मप्यशक्यस्य कार्यस्य कथं तस्मादुत्पादः अनेकादृष्टकल्पनाप्रसगात् ? किंच रागादयः इष्टानिष्टसाधनेषु
विषयेषूपजायमाना इष्टाः । न च भगवतः कश्चिद्विष्टानिष्टसाधनो विषयः, अवाप्तकामत्वाद् ।

['पत्थर तैरते हैं' इस प्रयोग के प्रामाण्य का निषेध]

शंकाः-स्वरूपार्थं मे वाक्यो को प्रमाण मानने पर तो 'पत्थर तैरते हैं' इत्यादि वाक्यो को
भी यथार्थ मानना पड़ेगा ।

उत्तरः-नहीं मानना पड़ेगा, क्योंकि इसके मुख्यार्थ में बाधक विद्यमान है । जहाँ मुख्यार्थ
में बाधक प्रमाण की सत्ता हो वहाँ वह प्रयोग औपचारिक होने की कल्पना करना युक्त है और जहाँ
बाधक प्रमाण न हो उस प्रयोग को यथार्थ ही मानना चाहिये ।

ईश्वरसद्भाव के प्रतिपादन करने वाले वेदादिवाक्यो के मुख्यार्थ में कोई बाधक प्रमाण नहीं
है अतः उन वाक्यो का स्वरूप अर्थ में प्रामाण्य स्वीकारना होगा । इस रीति से सिद्ध प्रामाण्य वाले
आगम से भी ईश्वर का बोध किया जा सकता है ।

अपने विषयो के ग्रहण में प्रवृत्त क्षेत्रज्ञो में ईश्वर स्वतः अपनी सत्तामात्र से ही [शरीर के
विना भी] अधिष्ठित है । उदा० उपाधि (जपाकुसुमादि) के आकारग्रहण में प्रवृत्त स्फटिकादि में
सूर्यप्रकाश जैसे स्वतः अधिष्ठित होता है । सूर्यप्रकाश के विना स्फटिकादि, उपाधि के आकारग्रहण
में समर्थ नहीं हो सकते, ऐसे ही ईश्वर के विना क्षेत्रज्ञ भी अपने विषयो के ग्रहण में समर्थ नहीं हो
सकते । इस प्रकार भगवान् ईश्वर सर्वज्ञ है यह सिद्ध होता है ।

[सर्वज्ञता की साधक युक्ति]

ईश्वर सर्वज्ञ इस रीति से भी है-नेत्रादि साधन से होने वाले ज्ञान का स्वरूप ऐसा है कि वह
निकटवर्ती सद्वस्तुवर्णन का प्रकाशक होता है, कदाचित् कोई दोष भी ज्ञानसामग्रीअन्तर्भूत हो जाय
तब वह दूरवर्ती असद्वस्तुवर्णन का भी प्रकाश कर देता है । नेत्रादिनिरपेक्ष जो ज्ञान है उसका स्व-
भाव तो विषय प्रकाशन का है ही, उपरांत वह रागादिमल से अनावृत भी है तो अब यह सोचना
होगा कि उसके विषयप्रकाशनसामर्थ्य में कौन विघात करेगा जिससे कि वह सन्निहित एवं परिमित

या तु प्रवृत्तिः शरीरादिसर्गे सा कैश्चित् क्रीडार्थमुक्ता, सा चावाप्तप्रयोजनानामेव भवति न त्वन्ये-
षाम् । अतो यदुक्तं वार्तिककृता-“क्रीडा ही रतिमविन्दताम्, न च रत्यर्थी भगवान्, दुःखाभावात्”
[न्या०बा० ४-१-२१], तत् प्रतिक्षिप्तम्, न हि दुःखिताः क्रीडासु प्रवर्तन्ते, तस्मात् क्रीडार्था प्रवृत्तिः ।

अन्ये मन्यन्ते-कारण्याद् भगवतः प्रवृत्तिः । नन्वेवं केवलः सुखरूपः प्राणिसर्गोऽस्तु । नैवं, निर-
पेक्षस्य कर्तृत्वेऽयं दोषः, सापेक्षत्वे तु कथमेकरूप्यं सगं ? ! यस्य यथाविधः कर्माशयः पुण्यरूपोऽपुण्य-
रूपो वा तस्य तथाविधफलोपभोगाय तत्साधनान् शरीरादींस्तथाविधास्तत्सापेक्षः सृजति इति ।

न चेद्वरत्वव्याघातः सापेक्षत्वेऽपि, यथा सचित्प्रकाशस्य स्फटिकाद्यपेक्षस्य, यथा वा करणा-
धिष्ठायकस्य क्षेत्रज्ञस्य सापेक्षत्वेऽपि तेषु तस्येश्वरता (त) द्रव्यप्रापि नैश्वरताविधातः ।-इति केचित् ।

ही अर्थ का प्रकाशक हो ? ! जब दीपक का वस्तुप्रकाशनत्वभाव है तब किसी कक्ष में उसको रखा
जाय तब तो अपरिमितार्थप्रकाशन में चार दीवार ही अन्तरायभूत हैं किंतु ईश्वर के ज्ञान में तो
कोई अन्तराय ही नहीं है, अतः वह सर्वार्थ प्रकाशक ही सिद्ध होता है ।

शंकाः-ईश्वर में रागादि आवरण का अभाव है यह कैसे जान लिया ?

उत्तरः-रागादि के सद्भाव का प्रतिपादक कोई प्रमाण नहीं है ।

शंकाः-कोई प्रमाण नहीं है तो भी वहाँ संशय को अवकाश है, अतः रागादि का अभाव नहीं
हो सकता ।

उत्तरः-रागादि का कारण बुद्धिविपर्यास है, जब यह कारण ही ईश्वर में नहीं है तो यहाँ
रागादिभाव कैसे होंगे । विपर्यास इसलिये नहीं है कि उसका निमित्त अधर्म (अदृष्ट) है जो भगवान्
में नहीं है । यदि भगवान् में अधर्ममूलक विपर्यास होता तो, जिसको हम बुद्धि से सोच भी नहीं सकते
इतने बड़े बड़े ऐसे कार्य की उससे उत्पत्ति ही कैसे हो सकती ? ईश्वर को अधर्म वाला मान कर भी
उससे बड़े बड़े अचिन्त्य कार्यों की उत्पत्ति मानने पर अनेक प्रकार की अदृष्ट कल्पनाएँ करनी होगी
क्योंकि अधर्मवाले किसी भी जीव से नदी-समुद्रादि बड़े कार्य की उत्पत्ति दृष्ट नहीं है । तदुपरात,
रागादि की उत्पत्ति इष्ट-अनिष्ट विषयो में ही होती है, भगवान् तो कृतकृत्य होने से उनके लिये कोई
विषय इष्ट-अनिष्ट ही नहीं रहा तो उनको रागादि कैसे हो सकते हैं ? ! रागादि के अभाव में सर्व-
ज्ञता निर्वाण सिद्ध हो जायेगी ।

[ईश्वर की क्रीडाहेतुक प्रवृत्ति भी निर्दोष !]

कोई विद्वान् कहते हैं कि शरीरादि सृष्टि के उत्पादनार्थ जो ईश्वर की प्रवृत्ति है वह क्रीडा के
हेतु है । क्रीडा वे लोग ही कर सकते हैं जो कृतकृत्य हो गये हों, जिनके सब प्रयोजन सिद्ध हो गये
हों । असिद्ध प्रयोजनवाले कभी क्रीडा में संलग्न नहीं हो सकते । अतः एव, न्यायवार्तिककार उद्योत-
करने जो यह कहा है-“जिनको चैन न पड़ता हो वे ही क्रीडा में प्रवृत्त होते हैं, भगवान् को रति का
कोई प्रयोजन नहीं, क्योंकि प्रभु को कोई दुःख ही नहीं है । (जिसकी निवृत्ति हेतु क्रीडा करे) ।”-
यह बात परास्त हो जाती है । दीन-दुखिये लोग कभी क्रीडा में संलग्न नहीं होते (वे तो अपने दुःख-
निवारण की चिन्ता में ही पड़े रहते हैं कृतकृत्य लोग ही क्रीडा कर सकते हैं) । अतः ईश्वर की प्रवृत्ति
क्रीडानिमित्त है यह कहा जा सकता है ।

अन्ये मन्यन्ते—यथा प्रभुः सेवामेदानुरोधेन फलमेदप्रदो नाऽप्रभुस्तथेश्वरोऽपि कर्माशयापेक्षः फलं जनयतीति 'अनीश्वरः' इति न युज्यते वक्तुम् ।

भाष्यकारः कारणप्रेरितस्य प्रवृत्तिमाह । तन्निमित्तायामपि प्रवृत्तौ न वार्त्तिककारीयं दूषणम्—'संसृजेत् शुभमेवैकमनुकम्पाप्रयोजितः' [श्लो० वा० ५-स० प० श्लो० ५२] इत्येवमादि, यतः कर्माशयानां कुशलाऽकुशलरूपाणां फलोपभोग विना न क्षय इति भगवानवगच्छंस्तदुपभोगाय प्राणि-संगं करोति । उपभोगः कर्मफलस्य शरीरादिकृतः, कस्यचित्तु अशुभस्य कर्मण प्रायश्चित्तात् प्रक्षयः । तत्रापि स्वल्पेन दुःखोपभोगेन दीर्घकालद्वयं कर्म क्षीयते, न तु फलमदत्त्वा कर्मक्षयः । येषामपि मत्तं सम्यग्ज्ञानाद् विपर्यासनिवृत्तौ तत्तन्मन्यक्लेशक्षये कर्माशयानां सद्भावेऽपि सहकार्यभावात् शरीराद्या-

[भगवान की प्रवृत्ति करुणामूलक !]

अन्य विद्वान् कहते हैं—भगवान् की प्रवृत्ति करुणामूलक है । (निरुपाधिक परदुःखभजन की इच्छा को करुणा कहते हैं) ।

प्रश्न.—करुणामूलक प्रवृत्ति से केवल सुखी प्राणियों की ही सृष्टि होगी, दुःखसृष्टि क्यों ?

उत्तर—दुःखसृष्टि का दोष नहीं है, क्योंकि कर्त्ता यदि निरपेक्ष (सर्वथा स्वतन्त्र) हो तब यह दोष सावकाश है, जब ईश्वर भी जीव के अदृष्ट को सापेक्ष (पराधीन) है तब एक प्रकार की सृष्टि का सम्भव कैसे होगा ? । जिस आत्मा का जैसा भी पुण्यात्मक या पापात्मक कर्मसंचय होगा, उसको वैसे ही फलोपभोग संपन्न कराने के लिये उसके साधनभूत वैसे ही शरीरादि की रचना पुण्य-पाप को सापेक्ष रह कर ईश्वर करता है ।

कुछ विद्वान् यहाँ कहते हैं कि—पुण्य पाप की सापेक्षता से ऐश्वर्य का कोई व्याघात नहीं है । जैसे स्फटिक को उपाधि के वर्ण से उपरक्त करने में सूर्यप्रकाश को स्फटिक की अपेक्षा रहती ही है । अथवा इन्द्रिय के अधिष्ठाता को ज्ञानादि में बाह्यान्तर करण (इन्द्रिय) की अपेक्षा रहती ही है, इन कार्यों में सापेक्षता होने पर भी जैसे जीव व ऐश्वर्य रहता है उसी प्रकार अदृष्ट की सापेक्षता होने पर भी भगवान् के ऐश्वर्य में व्याघात नहीं है ।

दूसरे विद्वान् कहते हैं जैसे नृपादि स्वामी भिन्न भिन्न प्रकार के सेवा कार्य को लक्ष्य में रखकर अपने सेवकों को भिन्न भिन्न फल प्रदान करता है, इससे उसके स्वामित्व में कोई क्षति नहीं आती, उसी प्रकार ईश्वर भी कर्मसंचय की अपेक्षा से फलोत्पत्ति करता हो तो इससे उसको अनीश्वर कहना शोभ्य नहीं है ।

[केवल सुखत्मक सर्गोत्पत्ति न करने में हेतु]

भाष्यकार ने भी करुणाप्रेरित हो कर ईश्वर की प्रवृत्ति होने का कहा है । प्रवृत्ति को करुणामूलक मानने पर भी तन्त्रवार्त्तिककर्त्ता कुमारील भट्ट ने जो यह दोष दिया है—'यदि करुणा से प्रेरित होकर प्रवृत्ति करने का मानेंगे तो सभी को एकमात्र सुखी ही बनाता'—इस दूषण को अवकाश नहीं है । कारण, शुभाशुभ कर्मराशि का फलोपभोग के विना नाश अशक्य है । यद्यपि किसी अशुभ कर्म का प्रायश्चित्त से भी विनाश होता है, किन्तु वहाँ भी दीर्घकाल तक दुःख देने की शक्तिवाला कर्म अत्यल्प दुःखोपभोग से क्षीण होता है यही माना गया है, अतः फल दिये बिना किसी भी कर्म का विनाश नहीं

सेपकता, तत्रापि कुशलं कर्म समाधि बाह्यतरेण न तत्त्वज्ञानोत्पत्तिः, तयोस्तु संचये प्रवृत्तस्य यम-
नियमानुष्ठानेजेकविधदुःखोत्पत्तिः अतः कथं केवलसुखिरूपः प्राणिसर्गः ? नारक-तिर्यगादिसर्गोऽपि
प्रकृतप्रायश्चित्तानां तत्रत्यदुःखानुभवे पुनर्विशिष्टस्थानावाप्तावभ्युदयहेतुरिति सिद्धं दुःखिप्राणिसृष्ट्या-
वपि कथं प्रवर्तनम्-तन्मासर्वज्ञत्वं विशेषः ।

नापि कृत्रिमज्ञानसम्बन्धित्वम्, तज्ज्ञानस्य प्रत्यर्थनियमाऽभावात् । यद् ज्ञानमनित्यं तत्
शरीरादिसापेक्षं प्रत्यर्थनियतम्, तज्ज्ञानस्य तु शरीराद्यभावे कृतं प्रत्यर्थनियतता ? भवतु तज्ज्ञानं
प्रतिनियतविषयं, न तस्य प्रतिनियतविषयत्वेऽस्माकं पक्षमिति । कथं न क्षतिः ? तस्य तथाविधत्वे युग-
पत् स्याद्वारानुत्पादप्रसंगः तदनुत्पादे च कर्तृत्वासिद्धिः, तदसिद्धौ कस्य कृत्रिमज्ञानसम्बन्धिताविशेषः ?
अथ युगपत्कार्यान्वयानुपपत्त्या प्रत्यर्थनियतामनेकां बुद्धिमीश्वरे प्रतिपद्यते तत्रापि संतानेन वा तथाभूता
बुद्धयः, युगपद्वा भवेयुः ? प्राच्ये विकल्पे पुनरपि युगपत्कार्यानुत्पादप्रसंगः । युगपद्बुद्धयौ वा बुद्धीनां
शरीरादियोगस्तस्यैवित्यर्थः, स च पूर्वं प्रतिक्षिप्तः ।

होता । जिन लोगो का ऐसा मत है कि-‘सम्यग्ज्ञान से विपर्यास निवृत्त होने पर विपर्यासजन्य क्लेश
भी निर्मूल हो जाते हैं अतः वहाँ कर्मसंचय होने पर भी क्लेशात्मक सहकारी न होने से नूतनशरीर
का जन्म नहीं होता’....उस मत में भी सम्यग्ज्ञान यानी तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति, कुशल कर्म या समाधि
के बिना नहीं होती है, और कुशलकर्म का संचय या समाधि की साधना में प्रवृत्ति करने वाले को यम-
नियमों के पालन में अनेक प्रकार के दुःख तो भुगतना ही होगा । अतः केवल सुखभोगी ही जीवसमूह
की सृष्टि रचने का संभव ही कहाँ है ?

प्रश्नः-नारक और तिर्यच को तो केवल दुःखानुभव ही करना है तो उसमें कथना कैसे ?

उत्तरः-वहाँ भी कथना अस्खलित है, जैसे : जिन लोगों ने पाप का प्रायश्चित्त नहीं किया है
उन को नारक-तिर्यच भवों में जन्म दे कर वहाँ दुःखानुभव कर लेने के बाद फिर से आबावी के हेतुभूत
विशिष्टस्थान को प्राप्त करायेंगे । इस प्रकार, दुःखी प्राणिसमूह के सृजन में भी कथना से ही ईश्वर
प्रवृत्त होता है यह सिद्ध हुआ । निष्कर्षः-असर्वज्ञत्वरूप विशेष का ईश्वर में आपादन अशक्य है ।

[ईश्वर का ज्ञान अनित्य नहीं हो सकता]

ईश्वर में कृत्रिम(अनित्य)ज्ञानसम्बन्धित्व विशेष का भी आपादन शक्य नहीं है । कारण,
ईश्वरज्ञान में प्रत्यर्थनियम नहीं है, अर्थात् परिमित और अशुभ ही विषयों से ईश्वर ज्ञान प्रतिबद्ध नहीं
है । जो अनित्य ज्ञान होता है वह तो शरीरादिसापेक्ष और प्रत्यर्थनियत ही होता है । जब ईश्वर को
शरीर ही नहीं है तो प्रत्यर्थनियतता भी उस के ज्ञान में कैसे होगी ।

शंका-प्रत्यर्थनियत न होने से आप ईश्वर ज्ञान को नित्य दिखा रहे हैं किन्तु ईश्वर ज्ञान को
प्रतिनियतविषयक भी माना जाय तो क्या बाध है ? प्रतिनियत विषयक ईश्वरज्ञान को मानने से
हमारे पक्ष की कोई क्षति नहीं है ।

उत्तरः-क्षति क्यों नहीं होगी ? यदि उसका ज्ञान प्रतिनियतार्थविषयक ही होगा तो एक साथ
सकल स्थावर भावों की उत्पत्ति ही न हो सकेगी । उत्पत्ति न हो सकने पर उसमें कर्तृत्व ही असिद्ध
हो जायेगा ।

अथ कार्यस्य बहुत्व-महत्त्वाभ्यां बहवो बुद्धिमन्तः कर्तारो भवन्तु, न त्वेकः सर्वज्ञः सर्वशक्ति-युक्तः । नन्वेतस्मिन्नपि पक्षे ईश्वरानेकत्वप्रसंगः । 'भवतु, को बोधः' ? व्याहृतकामानां स्वतन्त्राणां त्वेक-स्मिन्नर्थेऽप्रवृत्तिः । अथ तन्मध्येऽन्येषामेकाग्रता, तदा स एवेश्वरः, अन्ये पुनस्तदधीना इनीश्वरा । अथ स्थपत्यादीनां महाप्रासादादिकरणे यथैकमर्थं तद्वदत्रापि । नैतदेवम्, तत्र कस्यचिदभिप्रायेण निय-मितानामेकमर्थम्, न त्वत्र बहूनां नियामकः कश्चिदस्ति, सद्भावे वा स एवेश्वरः ।

एवं यस्य यस्य विशेषस्य साधनाय वा निराकृतये वा प्रमाणमुच्यते तस्य तस्य पूर्वोक्तेन स्या-येन निराकरणं कर्तव्यम् । तत्र विशेषविरुद्धता ईश्वरसाधकस्य ।

शंकाः-हो जाने दो, हमारा क्या बिगड़ेगा ?

उत्तर:-तब तो ईश्वर ही सिद्ध नहीं होगा तो आप किस व्यक्ति में कृत्रिमज्ञानसम्बन्ध विशेष की सिद्धि कर रहे हो ? !

शंकाः-युगपत् (एक साथ) कार्यों की उत्पत्ति अन्यथा न घट सकने के कारण, ईश्वर में प्रतिनियतार्थविषयक अनेक बुद्धि को ही क्यों नहीं मान लेते ?

उत्तर:-यहाँ विकल्पद्वय का निराकरण नहीं हो सकेगा । जैसे, उन अनेक बुद्धियों का होना सन्तान से यानी क्रमिक मानेगे या एक साथ ही ? पहले विकल्प में तो फिर से एक साथ कार्यों की अनुत्पत्ति का दोष प्रसंग आयेगा । एक साथ सकल बुद्धि की उत्पत्ति मानेगे तो उत्पत्ति के लिये शरीर-योग भी मानना पड़ेगा और शरीरादियोग का तो पूर्वग्रन्थ में निराकरण हो चुका है ।

[अनेक बुद्धिमान् कर्त्ता मानने में आपत्ति]

शंकाः-यदि बड़े बड़े अनेक कार्यों की एक साथ उपत्ति करना है तो एक सर्वशक्तिमान् सर्वज्ञ की कल्पन क्यों करते हो, अनेक बुद्धिमान् कर्त्ता को मान लो ।

उत्तर:-ऐसा मानने में तो अनेक ईश्वर मानने की आपत्ति है ।

शंकाः-अनेक ईश्वर को मान लीजिये ! क्या आपत्ति है ?

उत्तर:-वे यदि स्वतन्त्र होंगे तो परस्पर विरुद्ध ईच्छा प्रगट होने पर एक बड़े कार्य में प्रवृत्ति ही नहीं करेंगे । यदि उनमें से कोई एक, दूसरों को स्वाधीन रखेगा तब तो वही ईश्वर हुआ, शेष सब तो उनके पराधीन होने से ईश्वर नहीं हुए ।

शंकाः-जैसे शिल्पी आदि अनेक मिल कर बड़े राजसवन के निर्माण में एकमत हो कर कार्य करते हैं, वैसे यहाँ भी होगा ।

उत्तर:-ऐसा नहीं है, वहाँ तो किसी एक नृपादि के अभिप्राय से वे सब नियन्त्रित हो कर एक अभिप्राय वाले होते हैं, यहाँ अनेक ईश्वर का कोई नियामक तो है नहीं, यदि है' ऐसा माना जाय तब तो वही मुख्य ईश्वर हुआ ।

उपरोक्त रीति से, अनीश्वरवादी की ओर से जिस जिस विशेष का आपादन या निराकरण करने के लिये प्रमाण दिया जाय उन सभी का पूर्वोक्त युक्ति से ही निराकरण समझना चाहिये ।

निष्कर्षः-ईश्वरसाधक किसी भी हेतु में विशेषविरुद्धता दोष को अवकाश नहीं है ।

प्रसंग-विपर्ययोरप्यनुत्पत्तिः । प्रसंगस्य व्याप्त्यभावात्, तन्मूलत्वात् तद्विपर्ययस्य, तथेष्ट-विवातकृतश्च । यच्च नित्यत्वावकर्तृकत्वमुच्यते शक्यं तदपि क्षणभंगभगे प्रतिक्षिप्तम् । यदपि व्यापारं विना न कर्तृत्वं तदपि ज्ञान-शिकीर्षप्रसरनलक्षणस्य व्यापारस्योक्तत्वात्तिराकृतम् ।

वास्तिककारेणापरं प्रमाणद्वयमुपन्यस्तं तत्सिद्धये-(१) महाभूतादिप्रवृत्तं चेतनाधिष्ठितं प्राणिनां सुख-दुःखनिमित्तम्, रूपादिमत्त्वात्, तुयदिवत् । तथा, (२) पृथिव्यादीनि महाभूतानि बुद्धिमत्कारणाधिष्ठितानि स्वायु धारणाद्यासु क्रियासु प्रवर्तन्ते, अनित्यत्वात्, वास्यादिवत् ।
[न्या० बा० ४-१-२१]

अविद्वक्तृस्तु तत्सिद्धये इदं प्रमाणद्वयमाह -

(१) द्वीन्द्रियप्राज्ञाऽप्राज्ञा विमल्यधिकरणभावापन्नं बुद्धिमत्कारणपूर्वकम् स्वारम्भकाद्यवस-
न्निवेयविधिष्ठितत्वात्, घटादिवत्, वैधर्म्येण परमाणवः इति । तत्र द्वाभ्यां-वर्णनस्पर्शनेन्द्रिमाभ्यां प्राज्ञां
महत्त्वेनैकव्यवस्थारूपाद्युपलब्धिकारणोपेतं पृथिव्युदकवयसनसंज्ञकं विविधं द्रव्यं द्वीन्द्रियप्राज्ञासु ।
अप्राज्ञां वाय्वादि, यस्माद् महत्त्वमनेकव्यवस्थं रूपसमवायाविश्रोपलब्धिकारणमित्यते, तच्च वाय्वादी
नास्ति । यथोक्तम् -

[इश्वर में प्रसंग-विपर्यय भी वाधक नहीं]

ईश्वरकृतृत्वसाधक अनुमान के सामने शरीरादि को लेकर ॐ प्रसंग-विपर्यय का प्रतिपादन भी शक्य नहीं । प्रसंग-विपर्यय की सम्भावना इस तरह की जाय कि-जो कर्त्ता होता है वह शरीरी होता है, ईश्वर शरीरी नहीं है, अत एव वह कर्त्ता नहीं हो सकता ।-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि प्रसंग व्याप्ति-मूलक होता है, यहाँ कर्त्तृत्व ने शरीर की व्याप्ति ही असिद्ध है, यह पहले ही कह दिया है । विपर्यय भी प्रसंगमूलक होने से यहाँ निरवकाश है । कार्यत्व हेतु की कर्त्तृत्व के साथ व्याप्ति बढमूल होने से हेतु इष्टविघातकृत् भी नहीं है, क्योंकि कार्यत्व हेतु से कर्त्तृत्वमात्र ही साध्य इष्ट है । बौद्धों की ओर से जो कहा जाता है कि-ईश्वर नित्य होगा तो वह कर्त्ता नहीं होगा । क्योंकि नित्य पदार्थ में बर्धक्रियाकारित्व घटता नहीं है-यह भी, पूर्वग्रन्थ में स्थायी आत्मसिद्धि के प्रकरण में क्षणभंगवाद का भग किये जाने से ही परास्त हो जाता है । जो भीमासकादि यह कहते हैं कि-व्यापार के बिना कर्त्तृत्व नहीं घट सकता और ईश्वर व्यापारहीन होने से कर्त्ता नहीं हो सकता-यह भी परास्त हो जाता है क्योंकि ईश्वर ने ज्ञान-क्रिया-इच्छा और प्रयत्न स्वरूप व्यापार दिखा दिया है ।

[वास्तिककार के दो अनुमान]

न्यायवास्तिककार उद्धोतकार ने ईश्वर की सिद्धि में और भी दो प्रमाण दिये हैं-

(१) महाभूतादि व्यक्त पदार्थ चेतनाधिष्ठित होने पर ही जीवों के सुख-दुःख में निमित्त बन सकता है क्योंकि महाभूतादि पदार्थ रूपादिमान् हैं जैसे वस्त्रोत्पादन में निमित्तभूत तुरी (=जुलाहो का एक जीवार) आदि । इस प्रकार अधिष्ठाता ईश्वर सिद्ध होता है ।

(२) पृथ्वी आदि महाभूत, बुद्धिवाले कारण से अधिष्ठित हो कर ही अपनी धारणादि क्रिया में सलग्न होते हैं, चूकि अनित्य हैं जैसे कुठारादि । यहाँ बुद्धिमान् अधिष्ठाता के रूप में ईश्वर सिद्ध होता है ।

ॐ प्रसंग-विपर्यय के परिचय के लिये देखिये पृ० ३०० ।

महत्तयेकद्रव्यवत्त्वाद् रूपाच्चोपलब्धिः [वै० द० ४-१-६]

रूपसंस्काराभावाद् वायव्यनुपलब्धिः [वै० द० ४-१-७]

रूपसंस्कारो रूपसमवायः दृघणुकादीनां त्वनुपलब्धिरमहत्त्वाविति । अन्ये तु-वायोरपि स्पर्शनेन्द्रिय-प्रत्यक्षग्राह्यत्वम् इच्छन्ति, द्वीन्द्रियग्राह्यत्वापेक्षया तु रूपसमवायाभावावनुपलब्धिरित्युक्तम् ।

तत्र सामान्येन द्वीन्द्रियग्राह्याऽग्राह्यस्य बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वसाधने सिद्धसाध्यतादोषः, घटादि-पूभयसिद्धेर्विवादाभावात् । अभ्युपेतबाधा च, अण्वाकांशादीनां तथाऽनभ्युपगमात्, तेषां च नित्यत्वात् प्रत्यक्षादिबाधा । अतस्तत्रैव विमत्यविकरणभावापत्तग्रहणम् । विविधा मतिविमतिः विप्रतिपत्तिरिति यावत्, तस्या अधिकरणभावापत्तिः, विवादास्पदीभूतमित्यर्थः । एवं च सति शरीरेन्द्रियभुवनादय एवात्र पक्षीकृता इति नाण्वादिप्रसंगः । कारणभात्रपूर्वकत्वेऽपि साध्ये सिद्धसाध्यता सा भूदिति बुद्धिमत्कारण-ग्रहणम् । सांख्ये प्रति मतुबर्णानुपपत्तेर्न सिद्धसाध्यता, अव्यतिरिक्ता हि बुद्धिः प्रधानाद् सांख्येरुच्यते । न च तेनैव तदेव तद्वद् भवति । स्वारम्भकानामवयवानां सन्निवेशः प्रचयात्मकः संयोगः, तेन विशिष्ट-व्यवच्छिन्नं तद्भावस्तस्मात् । अवयवसंनिवेशविशिष्टत्वं गोत्वादिभिर्गोविचारीत्यतः स्वारम्भकग्रहणम् । गोत्वादीनि तु द्रव्यारम्भकावयवसन्निवेशेन विशिष्यन्ते न तु स्वारम्भकावयवसन्निवेशेनेति-। तेन योऽसौ-बुद्धिमान् स ईश्वर-इत्येकम् ।

[अविद्वक्कण का प्रथम अनुमान]

अविद्वक्कणसंज्ञक विद्वान् ईश्वर की सिद्धि मे ये दो प्रमाण दिखा रहा है—

(१) विमत्यविकरणभावापत्ति (=विवादास्पदीभूत) इन्द्रियद्वय से ग्राह्य और अग्राह्य वस्तु (-यह पक्ष निर्देश हुआ) बुद्धिमत्कारणपूर्वक होती है (-यह हुआ साध्य निर्देश, अब हेतु दिखाते हैं-) क्योंकि स्व के आरम्भक अवयवों के सन्निवेश से विशिष्ट है । जैसे कि घटादि, (यह साधर्म्य हटान्त हुआ) और वैचर्म्य से परमाणु आदि ।

यहाँ दर्शनेन्द्रिय और स्पर्शनेन्द्रिय दो इन्द्रियों से ग्राह्य, परमाणु और दृघणुक से भिन्न पृथ्वी-जल और तेज द्रव्य ये तीन ही हैं क्योंकि उनमें ही महत्त्व, अनेक द्रव्य (अवयव) वत्ता और रूपादि ये तीनों उपलब्धि कारण विद्यमान हैं । परमाणु में केवल रूप ही है शेषद्वय नहीं है और दृघणुक में महत्त्व नहीं है शेष दोनों हैं, अतः उपलब्धि के उक्त तीन कारणों के न होने से उनकी उपलब्धि नहीं होती है । शेष रह गया वायु द्रव्य, उसको 'अग्राह्य' पद से पक्ष बनाया है, क्योंकि महत्त्वादि तीन जो उपलब्धि कारण हैं उन में से वायु में रूपसमवाय उपलब्धिकारण न होने से द्वीन्द्रियग्राह्यपद से उसका सप्रह शक्य नहीं है । वैशेषिक दर्शन के सूत्र पाठ में कहा भी है—'महत्त्ववाले में अनेक द्रव्य-वत्ता और रूप के कारण उपलब्धि होती है । और रूपसंस्कार न होने से वायु में उपलब्धि नहीं होती' । यहाँ रूप संस्कार का अर्थ रूपसमवाय समझना । दृघणुकादि में महत्त्व न होने से उपलब्धि नहीं होती ।

अन्य विद्वान तो वायु को भी स्पर्शनेन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष से ग्राह्य मानते हैं । तब सूत्र पाठ में जो उसकी अनुपलब्धि को कहा है वह- इसलिये कि रूपसमवाय न होने-से-वह-इन्द्रियद्वय से ग्राह्य नहीं-बन सकता (केवल एक ही स्पर्शनेन्द्रिय से ही ग्राह्य बनता है-) ।

(२) द्वितीयं तु तनुभुवनकरणोपादानानि (चेतनाञ्चेतनानि) ॐ चेतनाधिष्ठितानि स्वकार्य-
मारभन्त इति प्रतिजानीमहे, रूपादिमत्त्वात् । यद् यद् रूपादिमत् तत् तत् चेतनाधिष्ठितं स्वकार्यमार-
भते यथा तन्त्वादि, रूपादिमत्तत् तनु-भुवन-करणविकारणम्, तस्मान्चेतनाधिष्ठितं स्वकार्यमारभते ।
योऽसौ चेतनस्तनु-भुवनकरणोपादानादेरधिष्ठाता स भगवानीश्वरः इति ।

उद्योतकरस्तु प्रमाणयति-भुवनहेतवः प्रधान-परमाश्वरूपाः स्वकार्योत्पत्तावतिसयबुद्धिमन्त-
मधिष्ठातारमपेक्षन्ते, स्थित्वा प्रवृत्तेः, तन्तुतुर्मादिवत् । [न्या. वा. ४-१-२१] इति ।

[प्रथम अनुमान के पक्षों का विश्लेषण]

यहाँ सामान्य रूप से इन्द्रियद्वयग्राह्य और अग्राह्य मे ही यदि बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व सिद्ध
किया जाय तो वहाँ सिद्धसाध्यता दोष प्रसक्त होगा क्योंकि घटादि मे वादी-प्रतिवादी दोनों के मत
से साध्य सिद्ध होने से कोई विवाद ही नहीं रहेगा । तदुपरात, अपने ही सिद्धान्त का बाध भी होगा
क्योंकि अग्राह्य जो अणु-आकाशादि हैं उनमे न्यायमत से बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व स्वीकृत ही नहीं है
क्योंकि वे नित्य हैं, अतः प्रत्यक्षादि प्रमाण से बाधादि होंगे । इन दोषों के निवारणार्थ यहाँ 'विसरय-
धिकरणभावापन्न' विशेषण लगाया है । उसका अर्थ -विविध मति=विमति अर्थात् विप्रतिपत्ति । उसके
अधिकरणभाव को प्राप्त हो, तात्पर्य कि जो विवादास्पदीभूत हो । अणु-आकाशादि मे कोई विवाद
नहीं है अतः उक्त कोई दोष निरवकाश है, केवल देह-इन्द्रिय और भुवनादि पदार्थ ही यहाँ पक्षरूप
से अभिप्रेत है-यह उक्त विशेषण का फल है ।

केवल कारणमात्रपूर्वकत्व को साध्य करे तो देहादि के दृष्ट कारण से ही सिद्धसाध्यता न हो
इसलिये बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व साध्य किया है । यहाँ बुद्धिरूपकारणपूर्वक ऐसा न कहकर बुद्धिमत्कारण
पूर्वक ऐसा मनुष्यप्रत्ययार्थ गमित साध्य किया है जो साध्यमत मे सिद्ध न होने से सिद्धसाध्यता दोष
नहीं होने देता है । साध्यवादी प्रधान (=प्रकृति) को सारे कार्यों का कारण मानते है किन्तु वह
प्रधानतत्त्व बुद्धिमत् पदार्थ नहीं है, क्योंकि बुद्ध उसके मत से प्रधान से अभिन्न कही जाती है, जो
वस्तु जिससे अभिन्न हो वह उससे ही तद्वान् नहीं कही जाती । अपने आरम्भक अवयवों का प्रचया-
त्मक संयोग यही सन्निवेश है, उससे विशिष्ट यानी व्यवच्छिन्न (अर्थात् तत्त्वार्थसन्निवेश वाला),
उसको भाव अर्थ मे त्वप्रत्यय लगा है । यह हेतु है । यदि 'स्वारम्भक' ऐसा न कहे-तो सामानाधि-
करण्य होने के कारण अवयवसन्निवेशविशिष्टता गोत्वादि मे भी है और वहाँ साध्य नहीं है अतः हेतु
व्यभिचारी बन जायेगा, इस व्यभिचार के निवारणार्थ 'स्वारम्भक' विशेषण लगाया होगा । गोत्वादि
पक्षपि द्रव्यारम्भक अवयव सन्निवेश से विशिष्ट है किन्तु नित्य होने से उसके अपने कोई आरम्भक
अवयव ही नहीं है, अतः स्वावयवारम्भक सन्निवेशविशिष्टता हेतु वहाँ से निवृत्त हो जाने पर व्यभिचार
निरवकाश है । इस प्रकार निर्दोष हेतु से जो बुद्धिमान् सिद्ध होगा वही ईश्वर है । यह एक
माण हुआ ।

[अविद्वर्ण का दूसरा अनुमान]

(२) दूसरा प्रमाण-"शरीर, भुवन और करण (इन्द्रियादि) के उपादानभूत परमाणु आदि

ॐ 'चेतनाञ्चेतनानि' इति पाठ उत्पद्यह. श्लो० ४६ पक्षिकाया प्रत्येकमलमार्तण्डे नोद्वृत्तपाठेऽपि योपास, बहुषु
वाधर्थेषु नास्ति, एकस्मिन् सन्नपि स्थित, तत्त्वार्थिक इव प्रतिपाति ।

प्रशस्तमतिस्त्वाह-‘सर्गादौ पुरुषाणां व्यवहारोऽन्योपदेशपूर्वकः, उत्तरकाल प्रबुद्धानां प्रत्यर्थ-नियतत्वात्, अप्रसिद्धवाग्व्यवहाराणां कुमारानां गवादिषु प्रत्यर्थनियतो वाग्व्यवहारो यथा मात्राद्युप-देशपूर्वकः ।’ इति । प्रबुद्धानां प्रत्यर्थनियतत्वादिति-प्रबुद्धानां सतां प्रत्यर्थं नियतत्वादित्यर्थः । यदुपदेश-पूर्वकश्च स सर्गादौ व्यवहारः स ईश्वरः प्रलयकालेऽप्यनुत्पन्नानातिशयः इति सिद्धम् ।

तथाऽपराध्यपि उद्योतकरेण तत्सिद्धये साधनान्युपन्यस्तानि-बुद्धिमत्कारणाधिष्ठितं महाभूता-दिकं व्यक्तं सुख-दुःखनिमित्तं भवति, अचेतनत्वात्, कार्यत्वात्, विनाशित्वात्, रूपादिमत्त्वात्, वास्यादिवत् । [न्या० बा० ४-१-२१] इति ।

अथ भवत्वस्माद्वेतुकदम्भकादीश्वरस्य सर्वजगद्वेतुत्वसिद्धिः, सर्वज्ञत्वं तु कथं तस्य सिद्धम् येनासौ निश्चयेसाम्प्रदायकामानां भक्तिविषयतां यायात् ?

(चाहे वह चेतन हो या अचेतन), चेतनात्मा से अधिष्ठित होकर ही अपने कार्य को जन्म देते हैं-ऐसी हम प्रतिज्ञा करते हैं, क्योंकि वे रूपादिवाले हैं । जो जो रूपादिवाले होते हैं वे सब चेतनाधिष्ठित होकर ही अपने कार्य को उत्पन्न करते हैं, जैसे तन्तु आदि । शरीर-भुवन-करणादि के उपादान कारण भी यतः रूपादिवाले ही हैं, अतः चेतनाधिष्ठित होने पर ही अपने कार्य को उत्पन्न कर सकते हैं । शरीर-भुवन-करणादि के उपादान का जो भी चेतन अधिष्ठाता सिद्ध होगा वही भगवाद् ईश्वर है ।”-यह अविद्वक्कण कथित दूसरा प्रमाण हुआ ।

[उद्योतकर और प्रशस्त मति के अनुमान]

उद्योतकर भी एक प्रमाण देता है-भुवन के हेतुभूत प्रधान, परमाणु और अण्ड ये सभी अपने कार्य के उत्पादन में सातिशयबुद्धिवाले अधिष्ठाता की आशा करते हैं, क्योंकि मिलकर प्रभृति करते हैं जैसे तन्तु-तुरी आदि ।

प्रशस्तमति कहता है-सृष्टि के प्रारम्भ में पुरुषों का व्यवहार दूसरे किसी के उपदेशपूर्वक था क्योंकि, तदनन्तर प्रबुद्ध होकर (जो व्यवहार करते हैं वह) प्रत्येक अर्थ के प्रति नियत होता है, जैसे: जिनको वाणीव्यवहार नहीं आता है उन कुमारों का वेनु आदि प्रत्येक अर्थ में नियत वाणी-व्यवहार उनकी माता के उपदेशपूर्वक होता है । यही ग्रन्थ में ‘प्रबुद्धानां प्रत्यर्थनियतत्वाद्’ यह कहा है उसका अर्थ है जब प्रबुद्ध होते हैं तब उनका व्यवहार प्रत्येक अर्थ में नियत होता है । प्रस्तुत में सृष्टि के प्रारम्भ में जिसके उपदेश से व्यवहार प्रयुक्त होगा वही ईश्वर है और सृष्टि के पूर्व प्रलय काल में भी उसका ज्ञानातिशय अविच्छिन्न था यह सिद्ध होता है ।

उद्योतकर और भी ईश्वरसिद्धि में चार प्रमाणों का उपन्यास करता है-महाभूतादि व्यक्त पदार्थ बुद्धिमत्कारण से पूर्वाधिष्ठित होकर ही सुख दुःख के निमित्त बनते हैं, क्योंकि (१) वे स्वयं अचेतन हैं, (२) कार्यरूप हैं, (३) विनाशी हैं (४) रूपादिवाले हैं । जैसे कूटारादि ।

[सर्वज्ञता के विना भक्ति का पात्र कैसे ?]

प्रश्न-आपने जो हेतु बुद्धि दिया, उन से ईश्वर में समग्रजगत् की हेतुता सिद्ध होती है ऐसा मान ले तो भी उससे सर्वज्ञत्व कैसे सिद्ध हुआ जिससे कि वह मुमुक्षुओं और आबादी इच्छनेवालों की भक्ति का पात्र बने ?

जगत्कर्तृत्वसिद्धेरेवेति श्रूमः । तथा चाहुः प्रशस्तमतिप्रभृतयः-“कर्तुः कार्योपादानोपकरण-प्रयोजनसम्प्रदानपरिज्ञानात्” । इह हि यो यस्य कर्ता भवति स तस्योपादानानि जानीते, यथा कुलालः कुण्डादीनां कर्ता, तदुपादानं मृत्पिण्डम्, उपकरणानि चक्रादीनि, प्रयोजनमुबकाहरणादि, कुटुम्बिनं च सम्प्रदानं जानीत इत्येतत् सिद्धम्, तथेस्वरः सकलभुवनानां कर्ता, स तदुपादानानि परमाण्वादिलक्षणाणि, तदुपकरणानि धर्म-दिक्-कालादीनि, व्यवहारोपकरणानि सामान्य-विशेष-समवायलक्षणानि, प्रयोजनमुपभोगं, सम्प्रदानसंज्ञकांश्च पुरुषान् जानीत इति, अतः सिद्धमस्य सर्वज्ञत्वमिति ।

अत एव नात्रैतत् प्रेरणीयम्-सर्वज्ञपूर्वकत्वे क्षित्यादीनां साध्ये साध्यविकलो दृष्टान्तः, हेतुश्च विरुद्धः, असर्वज्ञकर्तृपूर्वकत्वेन कुम्भादे कार्यस्य व्याप्तिदर्शनात्, किञ्चित्पूर्वकत्वे क्षित्यादीनां साध्ये-ऽभ्युपेतवाद्या, कारणमात्रपूर्वकत्वे साध्ये कर्मणा सिद्धसाधनमिति । यतः सामान्येन स्वकार्योपादानोपकरणसम्प्रदानाभिज्ञकर्तृपूर्वकत्वं साध्यते, तत्र चास्त्येव वस्त्रादिदृष्टान्तः । तस्य ह्युपादानोपकरणाभाभिज्ञकर्तृपूर्वकत्वं सकललोकप्रसिद्धं कथमभ्युपाकतुं शक्यतेऽपह्नोतुं वा ? न तु कर्मणा सिद्धसाध्यता, तस्य सकलजगत्लक्षणकार्योपादानाद्यनभिज्ञत्वात्, तदभिज्ञत्वे वा तस्यैव भगवतः ‘कर्म’ इति नामान्तरं कृतं स्यात् । तेषां त्वत्र चिन्तितमेव ।

तत्रेवं सकलबोधरहितावुक्तहेतुकलापाद् ज्ञानाद्यतिशयबहुगुणयुक्तस्य सिद्धेः तस्य च शासन-प्रणेतृत्वं नाम्येषां योगिनामिति ‘भवजिनानां शासनम्’ अयुक्तमुक्तमिति स्थितम्-इति पूर्वपक्षः ॥

उत्तरः-जगत्कर्तृत्व की सिद्धि से ही हम सर्वज्ञता की सिद्धि करते हैं । जैसे कि प्रशस्तमति आदि ने कहा है-‘कर्ता को कार्य के उपादान, उपकरण, प्रयोजन, सम्प्रदान ये सब ज्ञात रहते हैं’ इस हेतु से सर्वज्ञता सिद्ध होती है । विश्व में जो जिसका कर्ता होता है वह उसके उपादानादि को जानता होता है, जैसेः कुम्भकार कुण्डादि का कर्ता है तो कुण्ड के मृत्पिण्डरूप उपादान चक्र-नीबरादि, उपकरण, तत्साध्यकार्यभूत जलाहणादि प्रयोजन तथा उसके उपयोग करने वाले कुटुम्बिजन रूप सम्प्रदान, इन सभी को वह जानता है, यह प्रसिद्ध है । ठीक उसी प्रकार, ईश्वर सकल भुवन का कर्ता है तो वह उसके उपादान परमाणु आदि रूप तथा उसके उपकरण धर्म (अदृष्ट)-दिशा-कालादि, तथा सामान्य-विशेष और समवाय रूप व्यवहार प्रयोजक उपकरण, जीवों के भोगोपयोगरूप प्रयोजन तथा सम्प्रदानभूत पुरुषादि सभी को जानता ही होगा, इसलिये वह सर्वज्ञ है यह सिद्ध होता है ।

[नैयायिक के पूर्वपक्ष का उपसंहार]

उपादानादिज्ञातृत्वरूप से सर्वज्ञता सिद्ध है इसीलिये यहाँ ऐसे किसी भी विशेष को अवसर नहीं है कि...सर्वज्ञपूर्वकत्व यदि साध्य करेगे तो दृष्टान्त साध्यशून्य होगा और हेतु भी विरोधी बनेगा; क्योंकि असर्वज्ञकर्तृपूर्वकत्व के साथ कार्यत्व की व्याप्ति कुम्भादि में दृष्ट है । यदि अल्पज्ञपूर्वकत्व साध्य करेंगे तो साध्य ईश्वर में स्वीकृत सर्वज्ञता का वाध होगा । यदि कारणमात्रपूर्वकत्व साध्य करेंगे तो कर्म (अदृष्ट) से ही सिद्धसाधन है । इत्यादि...ऐसे किसी भी विशेष को अब हमलिये अवसर नहीं है कि जब हम कार्यत्व हेतु से सामान्यतः स्वकार्य-उपकरण-(प्रयोजन)-सम्प्रदानाभिज्ञ-कर्तृपूर्वकत्व को साध्य करते हैं तो दृष्टान्तभूत वस्त्रादि साध्यशून्य नहीं है । वस्त्रादि की उत्पत्ति उपादान-उपकरणादि को जानने वाले कर्ता से होती है वह तो सर्वलोक में प्रसिद्ध है, इस स्थिति को कैसे पलटायो जा सकती है या उसका अपलाप भी कैसे हो सकता है ? कर्म (अदृष्ट) से भी

अत्र प्रतिविधीयते । यत् तावदुक्तम्-‘सामान्यतोद्दष्टानुमानस्य तत्र व्यापाराभ्युपगमात् प्रत्यक्षपूर्वकानुमाननिषेधे सिद्धसाधनम्’ इति, तदसंगतम्-सामान्यतोद्दष्टानुमानस्यापि तत्साधकत्वेनाऽप्रवृत्तेः । तथाहि, तनु-भवन-करणादिकं बुद्धिमत्कारणपूर्वकम् कार्यत्वात्, घटादिवत्-इत्यत्र धर्म-सिद्धेराश्रयासिद्धस्तावत् कार्यत्वलक्षणो हेतुः ।

तथाहि-अवयविरूपं तावत् तन्वादि अवभासमानतनु न युक्तम्, देशादिभिन्नस्य तन्वादेः स्थूलस्यैकस्याऽनुपपत्तेः । न ह्यनेकदेशादिगतमेक भवितुं युक्तम्, विरुद्धधर्माध्यासस्य भेदलक्षणत्वात्, देशादिभेदस्य च विरुद्धधर्मरूपत्वात् । तथाप्यभेदे सर्वत्र भिन्नत्वेनाभ्युपगते घटपटादावपि भेदोपरति-प्रसंगात् । नहि भिन्नत्वेनाभ्युपगते तत्राप्यन्यद् भेदनिबन्धनमुत्पद्याम । ‘प्रतिभासभेदात्तत्र भेद’ इति चेत् ? न, विरुद्धधर्माध्यासं भेदकमन्तरेण प्रतिभासस्यापि भेदानुपपत्तेः ।

सिद्धसाध्यता दोष नहीं हो सकता, क्योंकि उसमें समग्रजगत्स्वरूप कार्य के उपादानादि की अभिज्ञता सिद्ध नहीं है । यदि ऐसी अभिज्ञता उसमें मान ली जाय, तब तो आपने भगवान का ही ‘कर्म’ ऐसा नामान्तर कर दिया, तो ईश्वर सर्वज्ञ ही सिद्ध हुआ । प्रतिपक्षीयो की शेष युक्तियों का विचार तो हो चुका है ।

इस प्रकार सर्वदोषशून्य पूर्वोक्त हेतुकलाप से ज्ञानादि सातिशयगुणवाला ईश्वर सिद्ध होने पर उसीको शासनप्रणेता मान लेना उचित है किन्तु अन्य किसी रागादिविजेता योगियो को नहीं । अतः आपने जो कहा है ‘भवविजेताओं का शासन’-वह अयुक्त कहा है यह सिद्ध हुआ । इस प्रकार ईश्वर-कतृत्वपूर्वपक्ष पूरा हुआ ।

[ईश्वरकतृत्वपूर्वपक्ष समाप्त]

[ईश्वरकतृत्ववादसमालोचना]

अब ईश्वर मे कतृत्व का प्रतिषेध किया जाता है-

पूर्वपक्षी ने जो कहा है-‘ईश्वर सिद्धि मे हम सामान्यतोद्दष्ट अनुमान का ही सामर्थ्य मानते हैं, अतः प्रतिवादी के ‘प्रत्यक्षपूर्वक अनुमान ईश्वरसाधक है नहीं’ ऐसे प्रतिपादन मे सिद्धसाधन’ दोष है’- [पृ० ३८३ प० १] वह असंगत है, क्योंकि सामान्यतोद्दष्ट अनुमान भी ईश्वर की सिद्धि के लिये नहीं प्रवृत्त सकता । कारण, आपने जो यह अनुमान कहा है-‘देह-भुवन-कारणादि बुद्धिमत्कारण-मूलक है क्योंकि कार्य है जैसे घटादि’-इस अनुमान मे कार्यत्व हेतु आश्रयासिद्धि है, क्योंकि अवयवी रूप देहादि ही असिद्ध है ।

[संदर्भ:-अब व्याख्याकार ‘तथाहि’.. इत्यादि से लेकर अवयविनोऽसिद्धेराश्रयासिद्धो हेतु .. [पृ० ४२७ प० ७] यहा तक अवयवी का प्रतिषेध प्रस्तुत करते हैं]

[देहादि अवयवी असिद्ध होने से आश्रयासिद्धि]

जैसे देखिये-शरीरादि यदि अवयवरूप है तो उसके स्वरूप का अवभास हो नहीं सकता । क्योंकि शरीरादि वस्तु हस्त-स्पर्शादि देशभेद के कारण भिन्न भिन्न है, अतः एक और स्थूल ऐसा अवयवी मानने में कोई युक्ति नहीं है । जो वस्तु अनेक देश को व्याप्त कर के रहती है वह एकात्मक नहीं हो सकती । (जैसे कोई महान् धान्यराशि) । भेद का लक्षण यानी ज्ञापक चिह्न विरुद्धधर्माध्यास

अथ 'अवयवी एको न भवति, विरुद्धधर्माध्यासितत्वात्' इत्येतत् किं १ स्वतन्त्रसाधनम् २ उक्त प्रसंगसाधनमिति ? न तावत् स्वतन्त्रसाधनं युक्तम्, अवयविनः प्रमाणसिद्धत्वेन हेतोराश्रयासिद्धत्व-दोषात्, प्रमाणसिद्धत्वे वा तत्प्रतिपादकप्रमाणबाधितपक्षनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वेन तस्य कालात्ययापदि-ष्टत्वबोधदुष्टत्वात् । न च परस्यावयवी सिद्ध इति नाश्रयासिद्धत्वदोष इति वस्तु युक्तम्, यतः परस्य किं १ प्रमाणतोऽसौ सिद्धः २ उताऽप्रमाणतः ? १ प्रमाणतश्चेत् तर्हि भवतोऽपि किं न सिद्धः, प्रमाण-सिद्धस्य सर्वान् प्रत्यविशेषात् ? तथा च तदेव कालात्ययापदिष्टत्वे हेतोः । २ अथाऽप्रमाणतस्तदा न परस्यापि सिद्ध इति पुनरप्याश्रयासिद्धत्वम् । तत्र प्रथम पक्षः । नाऽपि द्वितीय, यतो व्याप्यान्मुपपन्नो यत्र व्यापकाभ्युपगमनान्तरीयकः प्रवर्त्यते तत् प्रसंगसाधनम् । न च परस्य भेद-विरुद्धधर्माध्यासयोर्व्याप्य व्यापकभावः सिद्धः, देशादिभेदलक्षणविरुद्धधर्माध्यासाऽभावोऽपि रूप-रसयोर्भेदाभ्युपगमात् । तद्भा-वेऽपि सामान्याभावभेदस्य प्रमाणसिद्धत्वाद् इति न वक्तव्यम्,

है और यहाँ जो एकत्वेन अभिप्रेत अवयवी है उसमें देशादिभेद ही विरुद्धधर्मरूप है, अतः अवयवी एक कैसे हो सकता है ? यदि विरुद्धधर्माध्यास होने पर भी अभेद माननें तब तो जो घट-पटादि वस्तु भिन्न भिन्न ही मानी गयी है उनमें भी भेदकया समाप्त हो जायेगी, अर्थात् घट-पटादि एक हो जायेगे । भिन्न भिन्न माने गये घट पटादि में देशादिभेद मूलक ही भेद प्रसिद्ध है, और तो कोई भेदसाधक वहाँ हम नहीं देखते हैं । यदि कहे कि-‘घट और पट का प्रतिभास ही भिन्न भिन्न होता है अतः उसीसे वहाँ भेद सिद्ध होगा’-तो यह भी सगत नहीं, क्योंकि विरुद्धधर्माध्यासरूप भेदक के बिना तो प्रतिभासो में भी भेद नहीं हो सकता ।

[अवयवी का विरोध स्वतन्त्रसाधन या प्रसंगसाधन ?]

पूर्वपक्षी:-आपने जो कहा कि विरुद्धधर्माध्यास होने से अवयवी एक वस्तु नहीं है-इसके ऊपर प्रश्न है कि १ यह आपका स्वतन्त्र साधन है या २ प्रसंगसाधन ? अर्थात् आप अवयवी में स्वतन्त्ररूप से एकत्वाभाव सिद्ध करना चाहते हैं या केवल प्रतिवादी को अनिष्ट का आपादन ही करना चाहते हैं ? १ स्वतन्त्रसाधन तो सम्भव नहीं है क्योंकि जब पक्षभूत अवयवी ही प्रमाण से असिद्ध है तो उसमें एक-त्वाभावसाधक हेतु को आश्रयासिद्धि दोष लगेगा । यदि आप उसको प्रमाणसिद्ध मानते हैं, तब तो अवयवी साधक जो प्रमाण है उसीसे उसमें एकत्व भी सिद्ध है [क्योंकि अवयवों से अतिरिक्त एक अवयवी की ही प्रमाण से सिद्धि की जाती है] अतः उससे ही पक्ष में एकत्वाभाव का निर्देश बाधित हो जाने के बाव प्रयुक्त होने वाला हेतु कालात्ययापदिष्ट दोष से दुष्ट बन जायेगा ।

यदि ऐसा कहे कि-हमारे मत से पक्षभूत अवयवी असिद्ध होने पर भी दूसरे के मत में तो सिद्ध है, अतः आश्रयासिद्धि दोष को अवकाश नहीं रहेगा-तो यह कहना उचित नहीं है, क्योंकि दूसरे के मत में तो वह १ प्रमाणसिद्ध है या २ अप्रमाणसिद्ध है ? यदि १ प्रमाणसिद्ध है तब तो वह आपके लिये भी सिद्ध हो हुआ । जो प्रमाणसिद्ध होता है वह सभी के लिये किसी भेदभाव के बिना सिद्ध ही होता है । अतः हेतु में कालात्ययापदिष्ट दोष तदवस्थ ही रहेगा । २ यदि अवयवी अप्रमाणसिद्ध है, तब तो वह दूसरे के मत में भी सिद्ध कैसे कहा जाय ? अतः फिर से वही आश्रयासिद्धि दोष को याद करो । तात्पर्य, प्रथम पक्ष तो युक्त नहीं है । २ दूसरा पक्ष भी अयुक्त है । कारण, प्रसंग साधन का अर्थ है कि जिसमें यह दिखाया जाय कि-व्याप्य के स्वीकार में व्यापक का स्वीकार अनिवार्य है । किन्तु यहाँ प्रतिवादि के पक्ष में भेद और विरुद्धधर्माध्यास में व्याप्य-व्यापक भाव ही सिद्ध नहीं

यतः प्रथमः पक्षस्तावदनभ्युपगमादेव निरस्तः । प्रसंगसाधनपक्षे तु यद् दूषणमभिहितम्—देशभेद-
लक्षणविरुद्धधर्माध्यासाभावेऽपि रूप-रसयोर्भेद इति, तद् व्याप्यव्यापकभावाऽपरिज्ञानं सूचयति न पुन-
र्याप्यव्यापकभावाभावम्, यतो देशभेदे सति यल्लभेदः कश्चित् सिद्धः स्यात् तदा व्यापकाभावेऽपि विरु-
द्धधर्माध्यासस्य भावान्न तस्य तेन व्याप्तिः स्यात् । यदा तु देशाऽभेदेऽपि रूप-रसयोर्भेदस्तदा देशभेदो
भेदव्यापको न स्यात्, न पुनरेतावता भेदो विरुद्धधर्माध्यासव्यापको न स्यात् । यदि हि भेदव्यावृत्तावपि
देशादिभेदो न व्यावर्त्तत तदा व्यापकव्यावृत्तावपि व्याप्यस्याऽव्यावृत्तेर्भेदेन देशादिविरुद्धधर्माध्यासो
व्याप्येत, न चेत्तत् श्वचिदपि सिद्धम् । यत्तु 'सामान्यादावभेदस्य प्रमाणतः सिद्धेर्भेदव्यावृत्तावपि न
देशादिभेदलक्षणविरुद्धधर्माध्यासस्य निवृत्तिः' इति, तदयुक्तम्—सामान्यादेः प्रमाणतोऽभिन्नरूपस्या-
ऽसिद्धेः । उक्तं च—'यदि विरुद्धधर्माध्यासः पदार्थानां भेदको न स्यात् तदा न्यस्य तद् दूषकस्याभावाद्
विश्वमेकं स्यात्' । प्रतिभासभेदस्यापि तन्मन्तरेण भेदव्यवस्थापकस्याऽभावादिति व्याप्यव्यापकभाव-
सिद्धेः कथं न प्रसंगसाधनस्यात्रावकाशः ? !

है । कारण, देशभेद, कालभेद आदि विरुद्धधर्माध्यास न होने पर भी रूप और रस का भेद प्रतिवादी
मानता है । और देशादिभेद सिद्ध होने पर भी जाति आदि में अभेद भी प्रमाणसिद्ध है । अतः प्रसंग
साधन भी युक्त नहीं है ।

उत्तरपक्षी—ऐसा नहीं कहना चाहिये । [कारण आगे कहते हैं] ।

[अवयवी का विरोध प्रसंगसाधनात्मक है]

कारण यह है कि स्वतंत्रसाधन वाला प्रथम पक्ष तो हमें मान्य न होने से ही परास्त है ।
दूसरे प्रसंगसाधन पक्ष में जो यह दूषण दिखाया—देशभेदस्वरूप विरुद्धधर्माध्यास न होने पर भी
रूप-रस में भेद है—इसमें तो आपको व्याप्य-व्यापकभाव की जानकारी नहीं है यही सूचित होता है,
व्याप्य-व्यापकभाव का अभाव नहीं । क्योंकि, देशभेद होने पर भी कहीं यदि अभेद सिद्ध होता तब
तो यह मानते कि व्यापक (भेद) न होने पर भी विरुद्धधर्माध्यास रहता है अतः भेद के साथ विरुद्ध-
धर्माध्यास की व्याप्ति नहीं है । जब देशभेद न होने पर भी रूप-रस का भेद है तब तो इससे इतना ही
फलित होगा कि देशभेद वस्तुभेद का व्यापक नहीं है, किन्तु इससे यह तो फलित नहीं हुआ कि वस्तु-
भेद विरुद्धधर्माध्यास का (यानी देशभेद का) व्यापक नहीं है ! वह तो तब फलित होता यदि वस्तु-
भेद की निवृत्ति होने पर भी देशभेद निवृत्त न होता । हाँ ऐसा होता तब तो, व्यापक वस्तुभेद निवृत्त
होने पर भी व्याप्यरूप से अभिमत देशभेद की निवृत्ति न होने से, वस्तुभेद के साथ देशभेदादि विरुद्ध-
धर्माध्यास की व्याप्ति सिद्ध न होती, किन्तु ऐसा तो कहीं सिद्ध नहीं है कि वस्तुभेद न होने पर भी
देशादिभेद रहता हो ।

पूर्वपक्षी—ऐसा भी है—घटत्वादि सामान्य में अभेद तो प्रमाणसिद्ध है अतः वस्तुभेद न होने पर
भी देशभेद स्वरूप विरुद्धधर्माध्यास तो वहाँ रहता है, उसकी निवृत्ति नहीं है यह पहले कहा है ।

उत्तरपक्षी—यह जो कहा है वह गलत है । 'सामान्यादि पदार्थ का अभेद प्रमाणसिद्ध है' यह
वात असिद्ध है । कहा भी है—

“अगर विरुद्धधर्माध्यास पदार्थों का भेदक न होता तो दूसरा कोई भेदक न होने से सारा विश्व
एक हो गया होता ।”

अथैकत्वप्रतिभासाद् देशादिभेदेऽपि तन्वाधेरेकता । न, देशभेदेन व्यवस्थितानामवयवानां प्रतिभासभेदेन भेदात् । न ह्येकरूपा भागा भासन्ते, पिण्डस्याणुमात्रताऽऽपत्तेः, तद्व्यतिरिक्तस्य चाप-
रस्य तन्वाद्यवयविनो ब्रह्मस्योपलब्धिलक्षणप्राप्तस्यानुपलम्भेनाऽऽस्त्वात् । न च तस्योपलब्धिलक्षण-
प्राप्तता परेनान्युपगम्यते । “सहस्रनेकद्रव्यवत्त्वात् रूपाच्छोपलब्धिः” [वै० ३०-४-१६] इति-
वचनात् । तत् सिद्धमनुपलब्धेः ‘उपलब्धिलक्षणप्राप्तस्य’ इति विशेषणम् । न च मध्योर्ध्वादिभाग-
व्यतिरिक्तवपुर्बहिर्प्राह्याकारतां विभ्राणस्तन्वादिद्रव्यात्मा दर्शने चकास्तीत्यनुपलब्धिरपि सिद्धा ।

न च समानदेशत्वावयवविनोऽवयवेष्वः पृथगनुपलक्षणमिति वक्तुं शक्यम्, समानदेशत्वा-
दिति विकल्पानुपपत्तेः । तथाहि-समानदेशत्वमवयवाऽवयविनो-किं न पारिभाषिकम्, लौकिकं वा ?
न यदि पारिभाषिकम्, तदनुद्घोष्यम्, परिभाषाया अत्रानविकारात् । न च तत् तत्र नवदशिमप्रायेण ।

पूर्वपक्षीः-प्रतिभासभेद ही पदार्थों का भेदक है ।

- उत्तरपक्षीः-विरुद्धवर्माध्यास-के-विना-वस्तुभेदव्यवस्थापक-प्रतिभासभेद भी नहीं बट सकता,
क्योंकि प्रतिभासों का भेद भी विरुद्धवर्माध्यासमूलक ही हो सकता है । अतः विरुद्धवर्माध्यास और
भेद में व्याप्य-व्यापकभाव जब इस रीति से सिद्ध होता है तो तन्मूलक प्रसंगसाधन यहाँ लब्धप्रसर
क्यों नहीं होगा ?

[प्रतिभासभेद से भेदसिद्धि]

पूर्वपक्षीः-हस्त-पादादि में देशादिभेद होने पर भी शरीरादि में एकत्व का भान होता है अतः
शरीरादि में एकत्व सिद्ध होगा ।

उत्तरपक्षी-यह बात ठीक नहीं है, क्योंकि जो दिखते हैं वे तो अवयव ही हैं और देशभेद से
अवस्थित हस्त-पादादि अवयवों का प्रतिभास भी भिन्न भिन्न होता है अतः वहाँ एकता नहीं किन्तु
भेद ही सिद्ध होगा । हस्त-पदादि जो अणु भासते हैं वे यदि एकरूप होकर भासेंगे तब तो पूरा पिण्ड
केवल अणुमात्र ही प्रसक्त होगा, क्योंकि अन्तिम अवयव तो अणु ही है और अवयवान्तर्गत सर्व-अणु
यदि एकरूप भासेंगे तब तो एकाणु का ही भास होगा और बँसा भास हो बैसी वस्तु भानी जाय तब
तो पिण्ड भी अणु रूप ही रह जायेगा । अवयवसमूह से भिन्न दूसरा कोई शरीरादि एक अवयवी
द्रव्य तो है ही नहीं, क्योंकि यदि उसकी सत्ता मानेंगे तब तो उसे उपलब्धिलक्षणप्राप्त भी मानना
होगा और उस अवयवभिन्न अवयवी द्रव्य का उपलम्भ तो होता नहीं । ‘अवयवी द्रव्य को प्रतिवादी
उपलब्धिलक्षणप्राप्त नहीं मानते हैं’ ऐसा तो है नहीं, क्योंकि यह प्रतिपक्षी के शास्त्र का वचन है कि-
“अनेक द्रव्यवत्ता और रूप होने के कारण महात् वस्तु की उपलब्धि होती है” । वैशेषिकसूत्र में ऐसा
कहा गया है । अतः हमने जो कहा है कि-‘उपलब्धिलक्षणप्राप्त है फिर भी उसका उपलम्भ नहीं है’
इसमें ‘उपलब्धिलक्षणप्राप्त यह विशेषणां उक्त सूत्रवचन से सिद्ध है । अनुपलब्धि भी इस प्रकार सिद्ध
है कि-वस्तु के दर्शन में, मध्य-उर्ध्व इत्यादि भागों से भिन्नस्वरूपवाला और बाह्यत्वेन ज्ञेयाकारता
को धारण करने वाला, ऐसा कोई शरीरादि द्रव्यरूप अवयवी स्फुरता नहीं है ।

[अवयव-अवयवी की समानदेशता असिद्ध है]

पूर्वपक्षीः-अवयवों और अवयवी समानदेशवर्ती होने से ही अवयवी का स्वतंत्र उपलम्भ
नहीं होता ।

सिद्धम् । तथाहि-अन्य-एव पाण्यावय-आरम्भका देशास्तन्वास्तव्यविनो भवन्ति परिभाष्यन्ते, अन्ये च पाण्यादीनां तदवयवानामारम्भका देशाः, आरम्भारम्भकवादिनिषेधात् । तत्र पारिभाषिकसमानदेशत्वम् ।
b नापि लौकिकं आकाशस्य लोकप्रसिद्धस्य समानदेशस्याऽस्मान् प्रत्यसिद्धत्वात् । प्रकाशादिरूपस्य च देशस्य तत्सिद्धस्य समानत्वेऽपि भिन्नानां च ताऽऽतपादीनां भेदेनोपलब्धे । तथाहि-समानदेशा प्रपि भावा धाताऽऽतपादयो भिन्नतनवः पृथक् प्रचन्ते; न चैवमवयविनिर्भासः । तस्मादवयवी तन्वादि-भिन्नोऽस्ति ।

अथ मन्दमन्दप्रकाशे अवयवप्रतिभासमन्तरेणाप्यवयविनि प्रतिभास उपलभ्यते तत्कथं प्रतिभासाभावात्-तस्याभावः ? असेतत् नहि, तथाभूतोऽस्पष्टप्रतिभासोऽवयवस्वरूपव्यवस्थापको युक्तः, तत्प्रतिभासस्याऽस्पष्टरूपस्य स्पष्टज्ञानावभासितत्वरूपेण विरोधात् । अथ स्वरूपद्वयमेतदवयविनि-स्पष्टम् अस्पष्टं च । तत्राऽस्पष्टमन्वालोक्तज्ञानविषयः, स्पष्टं तु सालोकज्ञानभूमिः । नयेतत् स्वरूपद्वयं केनावयविनो गृह्यते ? न तावद् सन्वालोक्तज्ञानेन, तत्र सालोकज्ञानविषयऽस्पष्टरूपानवभासनात्,

उत्तरपक्षी:-यह कहना शक्य नहीं, क्योंकि 'समानं देशवर्ती होने से' इसकी विकल्पो से उपपत्ति नहीं होती । जैसे देखिये-अवयव अवयवी की समानदेशता a पारिभाषिक (अर्थात् स्वतन्त्र सकेत वाली) मानते हो या b लोकप्रसिद्ध ? a अगर-पारिभाषिक मानते हो तो उसकी उद्घोषणा यहाँ करने की जरूर नहीं क्योंकि यहाँ स्वतन्त्र साकेतिक वस्तु के विचार का प्रकरण नहीं है । उपरात, पारिभाषिक समानदेशता भी आपके-मत से यहाँ सिद्ध नहीं है । कारण, पारिभाषिक समानदेशता का अर्थ है दोनों का देश=अधिकरण एक होना, किन्तु न्यायवैशेषिकमत में अवयव-अवयवी का अधिकरण एक नहीं है । हस्त-पादादि अवयवों ही शरीरादि अवयवी का आरम्भक देश है, ऐसी न्याय-वैशेषिकी की परिभाषा है, और हस्तपादादि देहावयव के आरम्भक देश भी अलग ही है । ऐसा इसलिये है कि न्याय-वैशेषिक मत में आरम्भारम्भकवाद का निषेध किया है । आशय यह है कि दो अणुओं से वे लोग द्व्यणुक की उत्पत्ति मानते हैं, किन्तु उसमें तीसरे अणु के मिलने-प्रारब्धयणुक की उत्पत्ति नहीं मानते हैं, अर्थात् पूर्व-पूर्व कार्य द्रव्य में एक-एक अणु के संयोग से नये नये द्रव्य की उत्पत्ति का निषेध करते हैं । अतः अवयवी के अवयवों को और अवयवों के स्वावयवों को अलग अलग ही मानते हैं । अतः पारिभाषिक समान देशता प्रष्ट नहीं सकती ।

लौकिक समानदेशता भी नहीं बट सकती क्योंकि आकाश ही लोक प्रसिद्ध समान-देश है, जिसको हम मानते ही नहीं हैं । [यह बौद्धमत के अनुसार कहा है] । प्रकाशादि लोकप्रसिद्ध-समान-देश को लिया जाय तो भी वहाँ पवन और आतप आदि समानदेशवर्ती क्षेत्रों पर भी भिन्न, भिन्न उपलब्ध होते ही हैं जैसे पवन और आतप धूमस-इत्यादि भिन्न समान देशवाले होने पर भी स्वतन्त्र वस्तरूप में ही अलग प्रतीत होते हैं, किन्तु अवयवी का इस प्रकार अलग निर्वास ठही होता-आराध, शरीरादि कोई स्वतन्त्र अवयवी नहीं है ।

[अवयवी का स्वतन्त्रप्रतिभास विरोधग्रस्त है]

पूर्वपक्षी:-मन्द मन्द प्रकाश में जब वस्तु के अवयवों का आकलन नहीं हो पाता तब भी 'यह कुछ है' ऐसा अवयवी का प्रतिभास दिखता है, तो क्यों ऐसा माने कि प्रतिभास, न होने से अवयवी भी नहीं है ?

अस्पष्टतत्त्वरूपप्रतिभासं हि तदनुभूयते । नापि सालोकज्ञानेन स्पष्टतत्त्वरूपावभासिना, तत्र मन्दा-
लोकज्ञानावभासितस्वरूपानवभासनात् । न हि परिस्फुटप्रतिभासवेलायामविशदरूपाकारोऽवयव्यर्थः
प्रतिभाति, तत् कथमसावयवविनः स्वरूपम् ?

अथ 'मन्दालोकदृष्टप्रवयविनः स्वरूपं परिस्फुटमिदानीं पश्यामि' इति तथोक्तता । ननु
a किमपरिस्फुटरूपतया परिस्फुटरूपमवगम्यते, b आहोस्त्वित् परिस्फुटतयाऽपरिस्फुटम् ? a तत्र यद्याद्यः
पक्षः, तदाऽपरिस्फुटरूपसम्बन्धित्वमेवावयविनः प्राप्नोति, परिस्फुटस्य रूपस्याऽस्फुटरूपताऽनुप्रवेशेन
प्रतिभासनात् । b अथ द्वितीयः पक्षः, तथा सति स्पष्टस्वरूपसम्बन्धित्वमेव, अस्पष्टस्य विशदस्व-
रूपाऽनुप्रविष्टत्वेन प्रतिभासनात् । तत्र स्वरूपद्वयावगमोऽवयविनः । एकत्वप्रतिभासनं तु प्रतिभास-
रहितमभिमानमात्रं स्पष्टाऽस्पष्टरूपयोः, अन्यथा सालोकज्ञानवद् मन्दालोकज्ञानमपि परिस्फुट-
प्रतिभास स्यात् ।

उत्तरपक्षी-यह प्रश्न गलत है, मन्द प्रकाश में जो फीका अवभास होता है उसको अवयवि-
स्वरूप का प्रतिष्ठापक मानना अयुक्त है । कारण, अस्पष्टरूप से होने वाले अवयविप्रतिभास को
स्पष्टज्ञान में भासित होने वाले अवयविस्वरूप के साथ विरोध होगा ।

पूर्वपक्षी:-अवयवी के दो स्वरूप हैं-स्पष्ट और अस्पष्ट, इसमें जो अस्पष्ट है वह मन्दप्रकाश
से होने वाले ज्ञान का विषय है और स्पष्टरूप है वह पर्याप्त (तीव्र) प्रकाश में होने वाले ज्ञान की
आधार भूमि है ।

उत्तरपक्षी:-अवयवी के ये दो स्वरूप किससे गुहीत होते हैं ? मन्दप्रकाशाविज्ञान
से तो नहीं हो सकते, क्योंकि उसमें तीव्रप्रकाशाविज्ञान के विषयभूत स्पष्टरूप का अवभास नहीं
हो सकता है, मन्दप्रकाशवाले ज्ञान में तो केवल अवयवी के अस्पष्टस्वरूप का अवभास ही अनुभूत
होता है । अवयवी के स्पष्टस्वरूप के अवभासक तीव्रप्रकाशवाले ज्ञान से भी अवयवी के दो स्वरूप
का प्रतिभास अवश्य है, क्योंकि मन्दप्रकाश वाले ज्ञान में भासित होने वाला अवयवी का अस्पष्ट स्वरूप
तीव्रप्रकाशावि ज्ञान में अवभासित नहीं होता है । जब अवयवी का परिस्फुट स्वरूप भासित होता है
उस वक्त अस्पष्टाकार वाला अवयवोभूत पदार्थ भासित नहीं होता है । तो फिर इस अस्पष्टाकार को
अवयवी का स्वरूप कैसे माना जाय ?

[स्पष्ट-अस्पष्ट स्वरूपद्वय में एकता असिद्ध]

पूर्वपक्षी:-अवयवी के स्वरूपद्वय का ग्राहक ऐसा अनुभव होता है कि-“मन्द प्रकाश में देखे
हुए अवयवी को अब मैं स्पष्टरूप से देख रहा हूँ” । इस अनुभव से उन दोनों का एकत्व सिद्ध
होता है ।

उत्तरपक्षी:-यहाँ दो विकल्प हैं, a क्या अस्पष्टस्वरूप से स्पष्टरूप का अनुभव होता है ?
या b स्पष्टरूप से अस्पष्टस्वरूप का अनुभव होता है ? a यदि प्रथम पक्ष अंगीकार करे, तब तो 'जो
जिसरूप से भासमान होता है वह तद्रूप होता है' इस नियमानुसार अस्पष्टरूप से भासमान स्पष्ट-
रूपावयवी अस्पष्टरूपसम्बन्धि ही प्राप्त हुआ, क्योंकि परिस्फुट रूप यदि उसमें है तो भी वह
अस्फुटरूप में अनुप्रविष्ट होकर ही भासित होता है, स्वतन्त्र नहीं । b यदि दूसरे पक्ष का स्वीकार
करें तो अवयवी स्फुटरूप का सबन्धी ही सिद्ध होगा, क्योंकि अस्फुटरूप तो स्फुटरूप में अनुप्रविष्ट

अथालोकभावाऽभावकृतस्तत्र स्पष्टाऽस्पष्टप्रतिभासभेदः । नन्वालोकेनाऽप्यवयवस्वरूपमेवोद्भासनीयम्, तच्चेवविकलं मन्दालोके प्रतिभाति, कथं न तत्र तदवभासकृतः स्पष्टावभासः ? अन्यथा विषयावभासव्यतिरेकेणाऽपि ज्ञानप्रतिभासभेदे न ज्ञानावभासभेदो रूप-रसयोरपि भेदव्यवस्थापकः स्यात् । अथावयवस्वरूपमेकमेवोभयत्र प्रतीयते, व्यक्ताव्यक्ताकारौ तु ज्ञानस्यात्मानावित्युच्येत; तदप्यसत्, यतो यदि ज्ञानाकारो तौ कथमवयवविरूपतया प्रतिभातः ? तद्विरूपतया च प्रतिभासनादवयव्याकारौ तावभ्युपगन्तव्यौ । न हि व्यक्तरूपतामव्यक्तरूपतां च भुक्त्वाऽवयवस्वरूपमपरभासति । तत् तस्यानवभासादभाव एव । व्यक्ताऽव्यक्तैकात्मनश्चावयवविनो व्यक्ताऽव्यक्ताकारवद् भेदः । नहि प्रतिभासभेदेऽप्येकता, अतिप्रसंगात् । तस्य अस्पष्टप्रतिभासमन्वकारेऽवयवविनो रूपमवयवाऽप्रतिभासेऽपि प्रतिभातीति वक्तुं युक्तम्, उक्तदोषप्रसंगाद् ।

होकर ही भासित होगा । इस प्रकार दोनो पक्ष मे अवयवी का किसी एक रूप ही प्रमाणित होता है अतः अवयवी के दोनो स्वरूप का अनुभव असिद्ध है । आपने जो दोनो स्वरूप के एकरव का अनुभव दिखाया वह प्रतिभासभूत्य, (स्पष्ट और अस्पष्ट रूप का) केवल अभिमान ही है । यदि अभिमान न होकर वहाँ सच्चा अनुभव होता तब तो तीव्रप्रकाशभाविज्ञान के जैसे मन्दप्रकाशभाविज्ञान भी स्पष्टरूप के प्रतिभास वाला हो जाता । [अथवा मन्दप्रकाशभाविज्ञान के जैसे तीव्रप्रकाशभाविज्ञान भी अस्पष्टरूप के प्रतिभासवाला हो जाता ।]

[प्रतिभासभेद विषयभेदमूलक ही होता है]

पूर्वपक्षी:-अवयवी एक होने पर भी आलोक के होने पर स्पष्ट, और आलोक के न होने पर अस्पष्ट, इस रीति से भिन्न भिन्न प्रतिभास हो सकता है ।

उत्तरपक्षी:-जब अवयवी एक है और प्रकाश से उसके स्वरूप का ही उद्भासन करना है तो वही परिपूर्णस्वरूप मन्द आलोक मे भी स्फुरित होता है, तब मन्दालोकभाविज्ञान से उसका स्पष्ट प्रतिभास क्यों नहीं होगा ? यदि विषयावभास के बिना भी ज्ञान मे अवभासभेद शक्य होगा तब तो ज्ञान मे अवभासभेद से जो रूप और रस का भेद स्थापित किया जाता है वह नहीं होगा ।

पूर्वपक्षी-अवयवी तो दोनो (मन्द-तीव्रप्रकाशभावि) ज्ञानो मे एक ही स्वरूपवाला भासित होता है । तब जो व्यक्त अथवा अव्यक्त (=अस्पष्ट) आकार भासित होता है वह विषयगत नहीं है किन्तु ज्ञानात्मक ही है ।

उत्तरपक्षी-यह भी जूठा है । कारण, यदि वे दोनो आकार ज्ञान के हे तो फिर विषयभूत अवयवीरूप से क्यों भासते हे ? जब कि वे अवयवीरूप से भासते हे तब तो अवयवी के ही वे आकार मानने पड़ेगे, क्योंकि व्यक्तरूपता और अव्यक्तरूपता को छोड़कर तीसरा तो कोई अवयवीस्वरूप भासित होने का आप मानते नहीं है । तात्पर्य यह हुआ कि दृश्यमान पदार्थ व्यक्त या अव्यक्त भासता है किन्तु अवयवीरूप से तो नहीं भासता है अतः अवयवी का अभाव ही प्रसक्त हुआ । यदि उस अवयवी को व्यक्ताव्यक्तउभयस्वरूप मान लेगे तब तो जैसे व्यक्त अव्यक्त आकारो मे भेद प्रसिद्ध है वैसे तदाकार अवयवी मे भी भेद ही प्रसक्त होगा, तो एक अवयवी कैसे सिद्ध होगा ? प्रतिभास भिन्न भिन्न होने पर भी वस्तु को 'एक' मानेंगे तब तो रूप-रस के भेद की कथा समाप्त हो जायेगी ।

किं च, a कतिपयावयवप्रतिभासे सति अवयवी प्रतिभातीत्यभ्युपगम्यते, b आहोस्वित् समस्तावयवप्रतिभासे ? a यद्वाच्यः पक्षः, स न युक्तः, जलमग्नमहाकायस्तम्भादेरुपरितनकतिपयावयवप्रतिभासेऽपि समस्तावयवव्यापिनः स्तम्भाद्यवयविनोऽप्रतिभासनात् । b अथ द्वितीयः पक्षः, सोऽपि न युक्तः, मध्य-परभागवत्तिसमस्तावयवप्रतिभासाऽसम्भवेनावयविनोऽप्रतिभासप्रसंगात् । अथ भूयोऽवयव-ग्रहणे सत्यवयवी गृह्यते इत्यभ्युपगमः, सोऽपि न युक्तः, यतोऽर्वाभागमाव्यवयवप्राहिणा प्रत्यक्षेण परभागमाव्यवयवाऽग्रहणाद् न तेन तद्व्याप्तिरवयविनो गृहीतुं शक्या, व्याप्याऽग्रहणे तेन तद्व्यापक-त्वस्यापि गृहीतुमशक्तेः, ग्रहणे चाऽतिप्रसंगः । तथाहि यद् येन रूपेण अवभाति तत्तेनैव रूपेण सवि-विषयविषय-यथा नीलं नीलरूपतया प्रतिभासमानं तेनैव रूपेण तद्विषयः, अर्वाभागमाव्यवयव-सम्बन्धितया चाऽवयवी प्रतिभातीति स्वभावेहेतुः ।

न च परभागमाव्यवयवहितावयवाऽप्रतिभासनेऽप्यव्यवहितोऽवयवी प्रतिभातीति वस्तुं शक्यम्, तदप्रतिभासने तद्गतत्वेनाऽप्रतिभासनात् । यस्मिंश्च प्रतिभासमाने यद् रूपं न प्रतिभाति, तद् ततो विज्ञम्-यथा घटे भासमानेऽप्रतिभासमान पटस्वरूपम् । न प्रतिभाति चार्वाभागमाव्यवयवसम्बन्धवय-

निष्कर्षः-‘अन्वकार मे अवयवो का प्रतिभास न होने पर भी अवयवी का अस्पष्टावभासवाला रूप भासता है’-ऐसा कहना उचित नहीं है, क्योंकि इसमें अनेक दोष आते हैं जो ऊपर कहे हैं ।

[अवयवी के प्रतिभास की दो विकल्प से अनुपपत्ति]

दूसरी बात यह है कि-a कुछ अवयवो का प्रतिभास होने पर अवयवी भासित होने का माना जाता है या b सभी अवयवो का प्रतिभास होने पर ? a यदि प्रथम पक्ष माना जाय तो वह अयुक्त है । कारण, जलागतर्गत विशाल स्तम्भादि का जब कुछ ही ऊपर का भाग दिखता है, उस वक्त भी समस्तावयवो के व्यापक एक स्तम्भादि अवयवी का अनुभव नहीं होता है । b यदि दूसरा पक्ष माना जाय तो वह भी अयुक्त है क्योंकि वस्तु के मध्यभागवर्ती एव पृष्ठभागवर्ती अवयवो का प्रतिभास सम्भव ही नहीं, तब अवयवी का प्रतिभास ही नहीं होगा ।

पूर्वपक्षीः-हम मानते हैं कि जब बहुत अवयवो का अनुभव होता है तब अवयवी भासित होता है, न तो अल्प और न तो सर्व ।

उत्तरपक्षी-यह भी ठीक नहीं है । कारण, सम्मुखभागवर्ती अवयवो के ग्राहक प्रत्यक्ष से पृष्ठ-भागवर्ती अवयवो का ग्रहण न होने से, उस प्रत्यक्ष से ‘पृष्ठभागवर्ती अवयवों’ में भी यह अवयवी व्याप्त है’ ऐसी व्याप्ति का ग्रहण शक्य नहीं है । अब व्याप्यभूत अवयवो का ग्रहण नहीं है तब उनमें व्याप्त होकर रहने वाले अवयवी का व्यापकत्वरूप से ग्रहण हो नहीं सकता, यदि होगा तो फिर सर्वत्र अति-प्रसंग होगा । वह इस प्रकार-जो जिसरूप से भासित होता है वह उसी रूप से सत् व्यवहार का विषय बन सकता है, जैसे नील वस्तु नीलरूप से भासित होती है तो नीलरूप से ही उसके सत् होने का व्यवहार होता है । यहाँ भी अवयवी सम्मुखभागवर्ती अवयवो के सम्बन्धोरूप से ही प्रतिभास का विषय बनता है । तथाविध प्रतिभासविषयत्व यह अवयवी का स्वभाव हेतु बनकर केवल अप्रभाग-वृत्तिरूप से ही सत्व्यवहारविषयत्व को सिद्ध करेगा । अन्यथा नील का भी नीलेतररूप से सत्-व्यवहार होने का अतिप्रसंग आ सकता है ।

विस्वरूपे प्रतिभासमाने परभागभाव्यवयवसम्बन्धवयवविस्वरूपम्, इति कथं न तत् ततो भिन्नम् ? तथा-
ऽप्यभेदेऽतिप्रसंगः प्रतिपादितः । नापि परभागभाव्यवयवाऽवयवविप्राहिणा प्रत्यक्षेणार्वाभागभाव्यवयव-
सम्बन्धित्वं तस्य गृह्यते, तत्र तदवयवानां प्रतिभासात् तत्सम्बन्धेवावयवविस्वरूपं प्रतिभासेत नार्वा-
भागभाव्यवयवसम्बन्धि, तेषां तत्राऽप्रतिभासनात् । तदप्रतिभासने च तत्सम्बन्धिरूपस्याऽप्यप्रतिभास-
नात्, व्याप्याऽप्रतिपत्तौ तद्व्यापकत्वस्याप्यप्रतिपत्तेः । नापि स्मरणेन अर्वाक् परभागभाव्यवयव-
सम्बन्धवयवविस्वरूपग्रहः, प्रत्यक्षानुसारेण स्मरणस्य प्रवृत्त्युपपत्तेः, प्रत्यक्षस्य च तद्ग्राहकत्वनिषेधात् ।
नाप्यात्मा अर्वाक्परभागवयवव्यापित्वमवयवविनो ग्रहीतुं समर्थः-सत्तामात्रेण तस्य तद्ग्राहकत्वानुप-
पत्तेः, अन्यथा स्वाप-मद-सूक्ष्मवस्थास्वपि तत्प्रतिपत्तिप्रसंगात्-किन्तु दर्शनसहायः, तच्च दर्शनं न
अवयविनोऽवयवव्यापित्तिग्राहकं प्रत्यक्षादिकं सम्भवतीति प्रतिपादितम् ।

[अग्र-पृष्ठभागवर्ती अवयवी का प्रतिभास अशक्य]

पूर्वपक्षीः-पृष्ठभागवर्ती अर्थात् व्यवहित अवयवो का प्रतिभासं न होने पर भी अवयवी अव्य-
वहित होने से भासता है ।

उत्तरपक्षीः-ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि जब पृष्ठभागवर्ती अवयवो का ही भास नहीं होता
तो तद्गत अवयवी का अवभास भी कैसे होगा ? जिस रूप का, अन्य किसी के अवभास होने पर भी
अनुभव नहीं होता वह उससे भिन्न होता है । जैसे. घट भासता है तब उससे भिन्न पट भासित नहीं
होता । अग्रभागवर्ती अवयवो से सम्बद्ध अवयवी जब भासता है तब पृष्ठभागवर्ती अवयवो से सम्बद्ध
अवयवी का स्वरूप नहीं भासता है, तो वह उससे भिन्न क्यों नहीं होगा ? उपरोक्त नियम को तोड़
कर आप यदि अमेद मानेंगे तो घट भी पट से भिन्न नहीं होगा यह अतिप्रसंग उक्तप्रायः ही है ।

पृष्ठभागवर्ती अवयवो से सम्बद्ध अवयवी के ग्राहक प्रत्यक्ष से अग्रभागवर्ती अवयवो से सम्बद्ध
अवयवी का ग्रहण भी नहीं हो सकता । कारण, उस प्रत्यक्ष में पृष्ठभाग के अवयव ही भासते हैं अतः
उनसे सम्बद्ध अवयवी का स्वरूप ही भास सकता है, किन्तु पृष्ठभागवाला अवयवी नहीं भास सकता
क्योंकि उसके अवयव उस प्रत्यक्ष में भासित नहीं होते । जब वे पृष्ठभाग के अवयव ही भासित नहीं
होते तो उनसे सम्बद्ध अवयवी का रूप भी भास नहीं सकता क्योंकि अवयवी से व्याप्त अवयवो का
भास न होने पर उन अवयवो में व्यापकीभूत अवयवी का तद् व्यापकस्वरूप से भास शक्य नहीं है ।

[स्मरण से अवयवी का ग्रहण अशक्य]

पूर्वपक्षी-प्रत्यक्ष को छोड़ दो, स्मरण से अग्र-पृष्ठभागवर्ती अवयवो से सम्बद्ध संपूर्ण अवयवी
स्वरूप का ग्रहण होगा ।

उत्तरपक्षी-यह भी अशक्य है, क्योंकि स्मरण की प्रवृत्ति तो पूर्वानुभूत प्रत्यक्षानुसारो ही हो
सकती है, प्रत्यक्ष से तो वैसे अवयवी स्वरूप गृहीत नहीं है यह तो अभी ही कह आये है ।

पूर्वपक्षीः-स्मरण को छोड़ दो, आत्मा ही अग्र-पृष्ठभाग के अवयवो में व्यापकीभूत अवयवी
का ग्रहण कर सकेगा ।

उत्तरपक्षीः-यह भी शक्य नहीं, क्योंकि अपनी सत्ता के ही प्रभाव से आत्मा अवयवी का
ग्राहक नहीं बन सकता, अन्यथा सुषुप्ति, नशा और मूर्च्छा इत्यादि दशा में भी सत्ता अखण्डित होने

अथ, अर्वाभागदर्शने सत्युत्तरकालं परभागदर्शनेऽन्तरस्मरणसहकारीन्द्रियजनितं 'स एवायम्' इति प्रत्यभिज्ञाज्ञानसम्यक्समवयविन-पूर्वपरिवयवव्याप्तिग्राहकम्, तदयुक्तम्-प्रत्यभिज्ञाज्ञानस्यैतद्विषयस्य प्रत्यक्षत्वांनुपपत्तेः । अक्षानुसारि^१ हि प्रत्यक्षम्, न चाक्षाणामवकि-परभागभाव्यवयवग्रहणे व्यापारः सम्भवति, व्यवहिते तेषां व्यापाराऽसम्भवात्, 'सम्भवे वाऽतिव्यवहितेऽपि मेरुपृष्ठादौ व्यापारः स्यात् । तन्न तदनुसारिणोऽव्यक्षरूपस्य प्रत्यभिज्ञाज्ञानस्य तत्र व्यापारः । न च स्मरणसहायस्यापोन्द्रियस्याविवक्षे व्यापारः सम्भवति । यद् यस्याऽविवक्ष्य न तत्र स्मरणसहायमपि प्रवर्तते यथा परिसलस्मरणसहायमपि लोचनं गन्धादौ । अविवक्ष्य व्यवहितोऽक्षाणां परभागभाव्यवयवसम्बन्धित्व-लक्षणोऽवयविनः स्वभाव इति नाक्षजस्य प्रत्यभिज्ञाज्ञानस्याध्यवित्स्वरूपग्राहकत्वम् ।

न च स एवायम् इति प्रतीतिरेका, 'सः' इति स्मृतेः रूपम् 'अयम्' इति तु दृशः स्वरूपम् । तद् परोक्षाऽपरोक्षाकारस्वाद् नैकस्वभावावेतौ प्रत्ययौ । अथ 'स एवायम्' इत्येकाधिकरणतया एतौ प्रतिभात इत्येकं प्रत्यभिज्ञाज्ञानम् । न, आकारभेदे सति दर्शन-स्मरणयोरिव सामानाधिकरण्याव्यवसायेऽप्येकत्वांनुपपत्तेः । अन्वयाप्याकारभेद एव भेदः, स चात्रापि विद्यत इति कथमेकत्वम् ? किं च, 'सः' इत्याकारः 'अयम्' इत्याकारानुप्रवेशेन प्रतिभाति आहोस्विद् अननुप्रवेशेनेति ? यदि अननुप्रवेशेन,

से आत्मा अवयवी का ग्राहक बन बैठेगा । दर्शन की सहायता से ही आत्मा किसी का भी ग्राहक बन सकता है, वह दर्शन यहाँ कोई भी प्रत्यक्षादि-प्रमाणरूप होने का सम्भव नहीं है जिससे कि अवयवों में अवयवी की व्याप्ति का ग्रह हो-यह तो कह चुके हैं ।

[प्रत्यभिज्ञा ज्ञान से अवयवी की सिद्धि अशक्य]

पूर्वपक्षः-अग्रभाग को देखने के बाद, उत्तरकाल में पृष्ठभाग का दर्शन होने पर तदनन्तर-भावस्मरणसहकृतइन्द्रिय से जन्य 'यह वही है' ऐसा प्रत्यभिज्ञासंज्ञक प्रत्यक्षज्ञान अवयवी की-अग्र-पृष्ठभाग में व्याप्ति को ग्रहण करेगा ।

उत्तरपक्षीः-यह कथन अयुक्त है, क्योंकि व्याप्तिविषयक प्रत्यभिज्ञाज्ञान प्रत्यक्षरूप नहीं घट सकता । प्रत्यक्ष तो इन्द्रियानुसारी होता है, अग्र-पृष्ठभागवर्ती अवयवों के ग्रहण में इन्द्रियों का व्यापार ही सम्भव नहीं है, क्योंकि व्यवहित वस्तु के ग्रहण में इन्द्रियों का व्यापार असम्भव है । यदि वैसे सम्भव होता तब तो अतिशय व्यवहित मेरु के पृष्ठ देशादि के ग्रहण में भी इन्द्रियाँ सक्रिय बन जायेगी । तात्पर्य, इन्द्रियानुसारी प्रत्यक्षात्मक प्रत्यभिज्ञा ज्ञान का व्यवहित अवयवी के ग्रहण में सामर्थ्य नहीं है ।

जो अपना विषय नहीं है उसमें स्मरण की सहायता से भी इन्द्रियों का व्यापार सम्भव नहीं है । जो जिस का विषय ही नहीं उसमें वह स्मरण की सहायता से भी प्रवृत्ति नहीं कर सकता, जैसे परिसल के स्मरण की सहायता से भी नेत्रेन्द्रिय गन्धादि के ग्रहण में प्रवृत्त नहीं होती । पृष्ठभागवर्ती अवयवों से सम्बद्धता रूप अवयव का स्वभाव व्यवहित होने से इन्द्रियों का विषय नहीं है, अतः स्मरणसहकृत इन्द्रियजन्य प्रत्यभिज्ञा ज्ञान अवयवी के स्वरूप का ग्राहक नहीं हो सकता ।

['स एव अयम्' यह प्रतीति एक नहीं है]

दूसरी बात, 'स एवायम्' यह वही है यह प्रत्यभिज्ञा कोई एकज्ञानरूप नहीं है, 'सः' ऐसा उल्लेख स्मृति का रूप है और 'अयम्' यह उल्लेख दर्शन का स्वरूप है । एक परोक्ष है और दूसरा

‘सः’ इत्याकारस्य ‘अयम्’ इत्याकारेऽनुप्रविष्टत्वाद्भाव इति ‘अयम्’ इत्याकार एव केवल प्राप्त इति कुतः ‘सोऽयम्’ इत्येका प्रत्यभिज्ञा ? अथ ‘अयम्’ इत्याकार. सः’ इत्येतस्मिन्ननुप्रविष्टस्तदा ‘स’ इत्येव प्राप्तो न ‘अयम्’ इत्यपि, इति कथमेका प्रत्यभिज्ञा ? अथ ‘स एव’-‘अयम्’ इत्याकारी परस्परानुप्रविष्टौ प्रतिभातः तथापि भिन्नाकारौ भिन्नविषयो च द्वौ प्रत्यभाति कथमेकार्था एका प्रत्यभिज्ञा प्रतिभासभेदस्य विषयभेदव्यवस्थापकत्वात् ? न च प्रतिभासभेदेऽपि विषयाऽभेदः, प्रतिभासाऽभेदव्यतिरेकेण विषयाऽभेदव्यवस्थायां प्रमाणं विना प्रमेयान्मुपगमः स्यात्, तथा च सर्वं सर्वस्य सिध्येत् । तत्र प्रत्यभिज्ञातोऽप्यवयवैकत्वग्रहः । अनुमानस्य च अवयवित्वरूपप्राहृकस्य प्रत्यक्षनिषेधे तत्पूर्वकस्य निषेध. कृत एव । सामान्यतोऽदृष्टस्य चावयवप्रतिषेधप्रस्तावे निषेधो विधास्यत इत्यास्तां तावत् ।

अथ ‘एको षटः’ इति द्वयप्रतीतिरस्ति तदवयवव्यतिरेकिणी तत् कथमभावोऽवयविनः ? न, षट्वावसायेऽपि तदवयवबाध्यवसायः नाभोल्लेखबाध्यवसायते नावयवि द्वयम्, जगत्कृत्यक्षराकारशून्यस्य तद्वयस्य केनचिदप्यननुभात् । वर्णाकृत्यक्षराकारशून्य चा(‘ना’)वयवित्वरूपमनुपगम्यते । न च

अपरोक्ष है, परोक्षापरोक्ष आकार परस्पर विरुद्ध होने से ये दो ज्ञान एकत्वभाववाले नहीं हो सकते । - (यद्यपि एक प्रत्यभिज्ञाज्ञान का पहले समर्थन किया है, तथापि यहाँ एकान्तगर्भित एकत्व का निराकरण करने हेतु बौद्धमत का समर्थन किया जा रहा है)

पूर्वपक्षीः-‘स एवाज्यम्’ इस प्रतीति में तदाकार (स.) और इवमाकार (अयम्) दोनों एक ही अधिकरण के धर्म हो ऐसा अवबोध होता है अतः ये एक ही प्रत्यभिज्ञारूप ज्ञान को सिद्ध करते हैं ।

उत्तरपक्षी-एकाधिकरणता का अध्यवसाय होने पर भी दूसरी ओर आकारभेद स्पष्ट होने से प्रत्यभिज्ञा में एकत्व नहीं घट सकता, जैसे कि पृथक् पृथक् होने वाले दर्शन और स्मरण ये दो ज्ञान एकरूप नहीं होते । दूसरी जगह भी आकारभेद से ही वस्तुभेद को माना जाता है, यदि वह आकारभेद प्रत्यभिज्ञा में भी मौजूद है तो उसका एकत्व कैसे हो सकता है ?

तदुपरात, ‘स.’ ऐसा आकार ‘अयम्’ ऐसे आकार में अनुप्रविष्ट=सम्मिलित हो कर भासता है ? b या अनुप्रविष्ट हुए बिना ही ? a यदि अनुप्रविष्ट हो कर भासता है तब तो ‘सः’ ऐसा आकार ‘अयम्’ आकार में विलीन हो जाने से शून्य ही हो गया, शेष केवल ‘अयम्’ ऐसा ही आकार बचा तो फिर ‘सोऽयम्’ ऐसी प्रत्यभिज्ञा एक कैसे होगी ? अथवा, ‘अयम्’ ऐसा आकार ‘स.’ ऐसे आकार में विलीन हो गया तो केवल ‘सः’ ऐसा आकार ही शेष बचा, ‘अयम्’ आकार तो नहीं बचा, फिर प्रत्यभिज्ञा एक कैसे ? b यदि दूसरे पक्ष में कहा जाय कि-‘स एव’ और ‘अयम्’ ये दोनों आकार अन्योन्य अमिलितरूप में ही भासित होते हैं-तो भी यह प्रश्न तो रहेगा कि जब दो ज्ञान के भिन्न भिन्न ही आकार और त्रिषय है तब प्रत्यभिज्ञा एक और समानविषयक कैसे हो सकती है, जब कि विषयभेद का व्यवस्थापक प्रतिभासभेद मौजूद है ? प्रतिभास भिन्न होने पर भी विषय का भेद न हो ऐसा नहीं हो सकता । यदि प्रतिभास का भेद न होने पर भी विषयो के भेद का अगीकार करेये तब तो उसका मतलब यह हुआ कि प्रमाण के अभाव में भी प्रमेय माना जा सकता है, फिर तो सभी के लिये सब कुछ सिद्ध हो जायेगा । निष्कर्षः- प्रत्यभिज्ञा स्वयं एकज्ञानात्मक न होने से, उससे अवयवी के एकत्व का ग्रहण शक्य नहीं है ।

तेन रूपेण कल्पनाज्ञानेऽपि तत् प्रतिभाति, न चान्याकारः प्रतिभातोऽन्याकारस्य वस्तुस्वरूपस्य व्यवस्थापकः, अन्यथा नीलप्रतिभासः पीतस्य व्यवस्थापकः स्यादिति न वस्तुव्यवस्था स्यात् । तस्माद् न कल्पनोल्लिख्यमानवपुरप्यवयवी बहिरस्ति, केवलमनाविरममेकव्यवहारो मिथ्याः । न च व्यवहारमात्राद् बहिरेकं वस्तु सिध्यति, 'नीलादीनां स्वभावः' इत्यत्रापि व्यवहाराभेदादेकताप्राप्तेः स्वभावस्य । अथ तत्र प्रतिनीलादिस्वभाव दर्शनभेदादेकत्वं बाध्यत इहापि तर्हि बहीरूपस्योर्ध्वोर्मध्यादिनिर्भासस्य भेदादेकता तत्त्वादीनां प्रतिबलतु । तन्नावयविरूपो बाह्योऽर्थोऽस्ति ।

अथ "अवयविनीऽभावे तदवयवानामपि पाण्यादीनां दिग्भेदादिविरुद्धधर्माद्यासाद् भेदः, तदवयवानामप्यगुल्यादीनां तत एव भेदात् तावत् भेदो यावत् परमाणवः, तेषां च स्थूलप्रतिभासविषय-

जब एक अवयवी स्वरूप के ग्राहकरूप में प्रत्यक्ष निषिद्ध हो गया तो प्रत्यक्षमूलक प्रवृत्त होने वाले अनुमान का तो निषेध हो ही जाता है । रह जाती है सामान्यतोऽष्ट अनुमान की बात, वह भी अवयवी के प्रतिषेध के प्रकरण में निषिद्ध हो जायगा, यहाँ अब रहने दो ।

['एको घटः' प्रतीति से स्थूल द्रव्य की सिद्धि अशक्य]

पूर्वपक्षी:-'एको घटः=एक घट है' ऐसी, उसके अवयवी से मिश्रता का उल्लेख करती हुयी घटादि द्रव्य की प्रतीति सभी को होती है फिर अवयवी का अभाव कैसे ?

उत्तरपक्षी:-घट विषयक बोध में भी द्रव्य के अवयवों का अध्यवसाय और उसके नाम का ('घट' आदि का) उल्लेख ही अनुभव में आता है, तद्भिन्न कोई अवयवी द्रव्य का स्वतन्त्रानुभव नहीं होता । जब भी घट-पटादि द्रव्य का बोध होता है तब उसका वर्णाकृति-अक्षराकार से शून्य द्रव्य के किसी भी रूप का किसी को भी अनुभव नहीं होता । आप अवयवी के स्वरूप को वर्णाकृति-अक्षराकार से शून्य मानते हो । उक्त आकारों से शून्य केवल अवयवित्वरूप से कल्पनात्मक ज्ञान में भी अवयवी स्फुरित नहीं होता । एक आकार वाला प्रतिभास किसी अन्य आकार वाली वस्तु के स्वरूप की व्यवस्था नहीं कर सकता । यदि ऐसा हो सकता तब तो नील प्रतिभास भी पीतवस्तु का व्यवस्थापक बन सकेगा । फिर कोई नियत रूप से वस्तु की व्यवस्था ही न हो सकेगी । निष्कर्ष यही आया कि कदाचित् कल्पना से अवयवी का उल्लेख किया भी जाय फिर भी वैसा अवयवी बाहर तो नहीं है । तब जो अनादि काल से 'एक घट है' ऐसा एकत्व का व्यवहार चला आता है, वह अर्थशून्य यानी मिथ्या है । केवल व्यवहार के बल से बाह्य लोक में किसी वस्तु की सिद्धि नहीं हो जाती । व्यवहार तो 'नीलादि का स्वभाव' इस प्रकार भी होता है, यहाँ नील-पीतादि सभी का भिन्न भिन्न स्वभाव होने पर भी उन स्वभावों में अमेद का व्यवहार उक्त रीति से लोक में होता है, यदि व्यवहार से ही वस्तु सिद्ध मानी जाती तब तो उक्त व्यवहार से नील-पीतादि के स्वभावों में भी एकता की आपत्ति हो जायेगी ।

पूर्वपक्षी:-वहाँ तो प्रत्येक नील-पीतादि स्वभावों का भिन्न भिन्न दर्शन भी होता है, उनसे स्वभावों की एकता का व्यवहार वाचित हो जाता है, अतः एकता को प्रमाणसिद्ध नहीं मानेंगे ।

उत्तरपक्षी:-तो यहाँ भी बाह्यलोक में वस्तु के ऊर्ध्व, अधः, मध्यादि प्रत्येक भागों का भिन्न-भिन्न दर्शन होता है उनसे देहादि (अवयवी) की एकता वाचित हो जायेगी । फलतः यही सिद्ध होगा कि अवयवीस्वरूप कोई भी बाह्यपदार्थ प्रमाणसिद्ध नहीं है ।

त्वानुपपत्तिः । स्थूलतनुश्च बहिर्नीलादिरूपः प्रतिभासः स्फुटमुद्भाति । न च स्थूलरूपं प्रत्येकं परमाणुषु सम्भवति, तथात्वे परमाणुत्वाद्योगात् । नापि समुदितेषु स्थूलरूपसम्भवः, समुदितावस्थायामप्यणनं स्वरूपेण सूक्ष्मत्वात् । न च तदव्यतिरिक्तः समुदायोऽस्ति, तथात्वे द्रव्यवादप्रसंगात्, तत्र चोक्तो दोषः । तन्न स्थूलता परमाणुषु कश्चिदपि सम्भवति । न चान्याहम् निर्भासोऽग्राहस्यार्थस्य प्रकाशकः, नीलदर्शनस्यापि पीतद्रव्यवस्थापकत्वापत्ते, तथा च नियतविषयव्यवस्थोच्छेदः । किं च परमाणोरपि नानादिवस्त्वन्वादेकता नोपपत्तेव । तथा चाह—‘षट्केन युगपद्योगात् परमाणोः षडंशता ।’—[विज्ञप्ति० का० १२] इति । पुनस्तदंशानामपि नानादिवस्त्वन्वात् सांशताऽपत्तिः, तथा चानवस्था । तस्मान्न परमाणूनामपि सत्त्वम्—इत्यवयवग्रहणे सर्वाग्रहणप्रसंगः इति प्रतिभासाभावापत्तेर्न प्रसंगसाधनस्यावकाशः ।—असदेतद्,

अवयवभावेऽपि निरन्तरोपपन्नानां घटाद्याकारेण परमाणूनां सद्भावात् तद्ग्राहकणामपि ज्ञान-परमाणूनां तथोत्पन्नानां तद्ग्राहकत्वात् न बहिरर्थाभावः, नापि तत्प्रतिभासाभावः, इति कथं प्रसंग-

[अवयवी के बिना स्थूलप्रतिभास अनुपपत्ति-पूर्वपक्ष]

पूर्वपक्षीः—अवयवी नहीं है तब तो उसके हस्त-पादादि अवयवों में भी देशभेदादिस्वरूप विरुद्धधर्माध्यास से भेद प्रसक्त होगा । उसी प्रकार हस्तादि के अवयव अँगुली-नखादि का भी भेद होगा, यावत् अणुक-द्व्यणुक कोई भी अवयवी न होकर परमाणु ही शेष रहेंगे । परमाणुवों में स्थूलता के प्रतिभास की विषयता घट नहीं सकती । बाह्य लोक में स्थूलता को विषय करने वाले नीलादि-स्वरूपग्राहक प्रतिभास का उदय तो स्पष्ट ही होता है । एक एक परमाणु में स्थूलता का तो सम्भव ही नहीं है, क्योंकि उसमें स्थूलता मानने पर तो वह ‘परमाणु ही कैसे कहा जायेगा ? अन्योन्य मिलित परमाणुवों में भी स्थूलता का सम्भव नहीं है क्योंकि समुदित अवस्था में भी उन अणुओं का स्वरूप तो सूक्ष्म यानी अणु ही रहता है, स्थूल नहीं । परमाणुसमूह से भिन्न तो कोई समुदाय माना नहीं जाता, यदि वैसे समुदाय को मानेंगे तब तो वही द्रव्यवाद यानी अवयवीवाद प्रसक्त होगा, जिसका खण्डन कर आये है । [पृ० ४१४ प ५] । इस कारण, परमाणुवों में किसी भी रीति से स्थूलता का सम्भव नहीं है । किसी एक (स्थूलादि) प्रकार के प्रतिभास से अन्यप्रकार की वस्तु का प्रकाशन शक्य नहीं है, अन्यथा नील के अनुभव से पीत वस्तु की व्यवस्था होने लगेगी फिर तो ‘ज्ञान से विषयों की नियत प्रकार की व्यवस्था’ का ही उच्छेद हो जायेगा ।

दूसरी बात, जैसे अवयवी असंगत है वैसे परमाणु भी संगत नहीं होता, जैसे. परमाणु को भी भिन्न भिन्न दिशा का संपर्क रहता है अतः विरुद्धदिशासंघर्ष के कारण परमाणु में एकता नहीं घट सकेगी । जैसे कि विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि में कहा गया है—‘परमाणु एक साथ ही अन्य छ परमाणुओं से युक्त होता है, अतः उसके छ अंश सिद्ध होते हैं ।’ उपरांत, उन अंशों में भी पुनः अन्य अन्य दिशा के साथ संपर्क होने के कारण सांशता आपन्न होगी—इस प्रकार सांशता का कहीं अन्त ही नहीं आने से परमाणु भी असिद्ध रहेगा, उमकी सत्ता ही सिद्ध नहीं होगी । इस प्रकार विरुद्ध धर्माध्यास विखाकर (अवयवी को न मानने पर) सभी वस्तु का अग्रहण प्रसक्त होगा, फिर प्रतिभास भी स्वयं असद् हो जायेगा तो प्रसंगसाधन को भी अवकाश नहीं रहेगा. तो उसके भेद से अवयवी की एकता का खंडन कैसे हो सकेगा ? ।

साधनस्य नावकाशः स्थूलैकरूपावयवभावेऽपि ? यदि चावयवविनोऽभावे परमाणूनामप्यभावप्रसक्तेः प्रतिभासामभावेन प्रसंगसाधनानवकाशः प्रतिपाद्येत तदा सुतरां परमाणुरूपस्य ज्ञानरूपस्य चार्थस्याभावे कार्यत्वाद्विलक्षणस्य हेतोराश्रयासिद्धतादोषः ।

बाह्यार्थनयेन चास्माभिराश्रयासिद्धतादोषात् कार्यत्वलक्षणाद्धेतोर्नैश्वरसिद्धिरिति प्रतिपाद्यमितुमभिप्रेतम्, यदि पुनर्विज्ञान-शून्यवादानुकूलं भवताऽप्यनुष्ठीयते तदा साध्य-दृष्टान्तधर्म-साध्य-साधनधर्मादीनामनुमित्यङ्गभूतानां सर्वेषामप्यसिद्धेः कुतः उपन्यस्तप्रयोगादोश्वरसिद्धिः ? ! तदेव तन्वादिलक्षणस्य कार्यत्वादिहेतुवाश्रयस्यावयवविनोऽसिद्धेराश्रयाऽसिद्धौ हेतुः ।

तथा 'बुद्धिमत्कारणम्' इति साध्यनिर्देशे 'बुद्धिमत्' इति मनुवर्षस्य साध्यधर्मविशेषणस्यानुपपत्तिः, तज्ज्ञानस्य ततो व्यतिरेकेऽकार्यत्वे च 'तस्यैव' इति सम्बन्धानुपपत्तेः । 'तद्गुणत्वाद् तत्तस्यैव' इति चेत् ? न, कार्यत्वे व्यतिरेके च 'तस्यैव तद्गुणो नाकाशादेः' इति व्यवस्थापयितुमशक्तेः । 'समवायो व्यवस्थाकारी'ति चेत् ? न, तस्यापि ताभ्यामर्थान्तरत्वे स एव दोष-व्यतिरेके समवायस्यापि सार्थत्राऽविशेषाद् न ततोऽपि तद्वचनस्था । अथ 'ईश्वरात्मकार्यत्वाद् ईश्वरात्मगुणस्तज्ज्ञानम्' ।

उत्तरपक्षी - यह सपूर्ण कथन तथ्यहीन है ।

[निरन्तर उत्पन्न परमाणुवों से स्थूलादि प्रतिमास की उपपत्ति]

अवयवी न होने पर भी निरन्तर उत्पन्न अर्थात् बिना किसी व्यवधान से अवस्थित, एक-दूसरे से सलग्न, घटादि आकार में परिणत ऐसे परमाणु तो विद्यमान हैं, उनके ग्राहकरूप में ज्ञानपरमाणु भी उसी ढंग से उत्पन्न होते हैं और वे उन परमाणुओं का ग्रहण करते हैं । इस रीति से न तो बाह्यार्थ के अभाव का प्रसंग ही है, न तो उसके प्रतिभास के अभाव का प्रसंग है, तो फिर तन्मूलक प्रसंगसाधन को अवकाश क्यों नहीं होगा ? , स्थूल-एक स्वरूपवाला अवयवी भले न हो ! ! अगर आप कहते हैं कि- 'अवयवी न होने पर परमाणु का अभाव प्रसक्त होगा, उससे प्रतिभास का अभाव आ पड़ेगा, अतः प्रसंगसाधन अवकाश नहीं रहेगा'-इत्यादि, तब तो हमारी इष्टसिद्धि अत्यंत सम्मवालुब्ध बन जाती है क्योंकि परमाणु और ज्ञानरूप अर्थ के अभाव में ईश्वरकर्तृत्व साधक कार्यत्वरूप हेतु भी आश्रयासिद्धि स्वरूपादि आदि दोषों से ग्रस्त हो जायेगा ।

उपरात, हमने तो यहाँ बाह्यार्थ के अन्युपगम से प्रतिपादन करने का अभिप्राय रखा है कि 'आश्रयासिद्धिदोषग्रस्त होने से कार्यत्वरूप हेतु से ईश्वर की सिद्धि अशक्य है' । किन्तु जब आप स्वयं ही विज्ञानवाद और शून्यवाद को सहायक स्थिति पैदा कर रहे हैं, तब तो साध्यधर्मों, दृष्टान्तधर्मों, साध्य-हेतु आदि धर्म ये सब जो अनुमिति के अंगभूत हैं उनको भी असिद्धि अनायास आपस होती है, तब आपने जो ईश्वरसिद्धि के लिये अनुमान प्रयोग का उपन्यास किया है उससे वह कैसे हो सकेगी ?

इस प्रकार कार्यत्वादि हेतु का आश्रय देहादिरूप पक्षभूत अवयवी की असिद्धि के कारण कार्यत्व हेतु आश्रयासिद्ध है ।

[समवाय की असिद्धि से बुद्धिमत् शब्दार्थ की अनुपपत्ति]

तदुपरात, ईश्वरसाधक अनुमान प्रयोग में 'बुद्धिमत्कारण' ऐसा जो साध्य में निर्देश किया है उसमें साध्यधर्म का मनुष्य प्रत्ययार्थक जो बुद्धिमत् ऐसा विशेषण है वह नहीं घटता । कारण, ईश्वर

कुत एतत् ? तस्मिन् सति भावाद् इति चेत् ? आकाशादावपि सति तस्य भावात् तत्कार्यता किं न स्यात् ? अथ 'तदभावेऽभावात् तत्कार्यत्वम्' । तत्र, नित्य-व्यापित्वाभ्यां तस्य तदयोगात् । 'तदात्मन्युत्कलितस्य तस्य दर्शनात् तत्कार्यते'ति । किमिदं तस्य तत्रोत्कलितत्वम् ? 'तत्र समवेतत्वं तस्य' इति चेत् ? नन्विदमेव पृष्ठं-किमिदं समवेतत्वं नाम ? 'तत्र समवायेन वर्तनम्' इति चेत् ? ननु किं a व्याप्या समवायेन वर्तनम् b आहोस्विद्व्याप्या ?

यदि a व्याप्या तदाऽस्मदाविज्ञानवैलक्षण्यं यथा तज्ज्ञानस्याऽल्लटस्यापि कल्प्यते तथाऽकुष्ठोत्पत्तिषु घने वनस्पत्यादिषु घटादौ कर्म-कर्तृकरणनिर्वर्त्यं कार्यत्वमुपलब्धमपि चेतनकर्तृरहितमपि भविष्यतीति कार्यत्वलक्षणो हेतुर्बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वे साध्ये स्थावरैर्व्यभिचारोति सामानिच्छतो मूल-

का ज्ञान यदि उससे भिन्न (पृथक्) और अकार्यरूप है तो 'उस की' यहाँ जो छट्टी विभक्ति से सम्बन्ध बोधित होता है वह नहीं घटता । ['बुद्धि' शब्द को 'उस की (ईश्वर की) बुद्धि' इस अर्थ में मत (मतुप्) प्रत्यय लगाने से 'बुद्धिमत्' शब्द बनता है]

पूर्वपक्षी:-वह बुद्धि ईश्वर का गुण है अतः 'वह बुद्धि उस की है' ऐसा षष्ठी विभक्ति के प्रयोग से कह सकते हैं ।

उत्तरपक्षी:-यह बात अयुक्त है, जब वह बुद्धि ईश्वर से भिन्न और अकार्यभूत है तो 'वह ईश्वर का ही गुण है, आकाशादि का नहीं' ऐसी व्यवस्था ही नहीं की जा सकती ।

पूर्वपक्षी:-समवायनामक सम्बन्ध से ऐसी व्यवस्था हो सकेगी ।

उत्तरपक्षी:-यह ठीक नहीं है, ईश्वर और उसके ज्ञान से वह समवाय भिन्न होगा तो वही दोष लगता है कि समवाय भिन्न होने पर वह व्यापक होने से सर्वत्र वर्तमान है अतः उससे यह व्यवस्था होना शक्य ही नहीं है कि ज्ञान केवल ईश्वर से ही सम्बन्ध रहे ।

पूर्वपक्षी:-वह ज्ञान ईश्वरात्मा का कार्य है अतः वह ईश्वरात्मा का ही गुण हो सकता है । यदि प्रश्न करे कि वह ईश्वरात्मा का ही कार्य कैसे ? तो उत्तर यह है कि ईश्वर के होने पर ही ऐसा ज्ञान उत्पन्न होता है ।

उत्तरपक्षी:-ईश्वर के समान ही, आकाशादि के होने पर ही होने वाला वह ज्ञान आकाश का ही कार्य क्यों न माना जाय ? 'आकाश के अभाव में उस का अभाव होने से वह ज्ञान आकाश का कार्य नहीं है' ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि आकाश नित्य एव व्यापक द्रव्य होने से उसका कहीं भी कभी अभाव नहीं होता ।

पूर्वपक्षी:-'ज्ञान ईश्वरात्मा में ही उत्कलित है ऐसा देखने से वह ईश्वर का ही कार्य माना जायेगा ।

उत्तरपक्षी:-'ज्ञान ईश्वर में ही उत्कलित है' इसमें उत्कलित का क्या अर्थ है ईश्वर में ही समवेत है' ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि यही तो हमारा प्रश्न है कि 'ईश्वर में ही समवेत है' इसका क्या अर्थ ?

पूर्वपक्षी:-समवाय सम्बन्ध से ईश्वर में रहना ।

उत्तरपक्षी:-यहाँ दो प्रश्न हैं-a ईश्वर में समवायसम्बन्ध से ज्ञान व्यापक होकर रहता है b या व्यापक न होकर ? (अर्थात् संपूर्ण ईश्वरात्मा में रहता है या उसके किसी एक भाग में ?)

अतिरायातेति । b अथ व्याप्यास्या तत्तत्र वर्तते तदा देशान्तरोत्पत्तिमस्तु तन्वाविषु तस्याऽसंनिधाने-
ऽपि यथा व्यापारस्तथाऽदृष्टस्याप्यग्न्यादिदेशेष्वसनिहितस्यापि ऊर्ध्वज्वलनादिविषयो व्यापारो भवि-
ष्यति । इति “अग्नेरूर्ध्वज्वलनम्, वायोस्तिर्यक्पवनम्, अणु-मनसोभ्राह्म कर्माऽदृष्टकारितम्” [वंशे०
द० ५-२-१३] इत्यनेन सूत्रेण सर्वगततासमाधकहेतुसूचनं यत् कृतं तदसंगतं स्यात्, ज्ञाना-
दिविशेषगुणवददृष्टगुणस्य तत्राऽसंनिहितस्याप्यग्न्यादूर्ध्वज्वलनादिकार्येषु व्यापारसम्भवात् । न च
सामान्यगुण-विशेषगुणत्वलक्षणोऽपि विशेषो गुण-गुणिनोर्भेदे सम्भवति ।

किंच समवायस्य सर्वत्राऽविशेषे ‘तत्रैव तेन वर्त्तनं नाम्यत्र’ इति कुतोऽयं विभागः ? अथ तत्रा-
ऽऽघेयत्वं समवेतत्वं, तदा आत्मवद् गगनादेरपि सर्वगतत्वे ‘तदात्मन्येव तदाघेयत्वं, नाम्यत्र’ इति कुल-
भोऽयं विभागः । ततस्तज्ज्ञानस्य तदात्मनो व्यतिरेके ‘तस्यैव तज्ज्ञानम्’ इति सम्भवात्तु उपपत्तिः ।

[ज्ञान ईश्वर में व्यापकरूप से नहीं रह सकता]

a अगर व्यापकरूप से, तब तो अपने ज्ञान से विलक्षण अर्थात् भिन्न स्वरूप वाला वह ज्ञान
हुआ (क्योंकि अपना ज्ञान तो शरीर सम्बद्ध भाग में ही होता है अतः) यह तो अदृष्ट कल्पना हुयी,
जब आप ज्ञान के लिये ऐसी अदृष्ट कल्पना कर लेते हैं तो-ऐसी भी कल्पना कर सकते हैं कि यद्यपि
षटादि में कर्म-कर्त्ता-करणादि से प्रयुक्त कार्य-व उपलब्ध होता है, फिर भी अगल की हरियाली
आदि जो कि बिना खेदे ही उत्पन्न है, वह चेतनकर्त्ताशून्य भी हो सकती है । अदृष्ट कल्पना तो दोनों मत
में तुल्य है । फलतः लाभ इच्छने वाले को नुकसान आ पड़ेगा क्योंकि स्थावर वनस्पति आदि में
कार्यत्व हेतु बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व की सिद्धि करने में व्यभिचारी है ।

[अव्यापक ज्ञान मानने पर आत्मव्यापकता का संग]

b यदि ज्ञान को ईश्वर में व्यापक नहीं मानते हैं (दूसरा पक्ष), तब तो, देशान्तर में उत्पन्न
होने वाले देहादि के प्रति ईश्वरज्ञान असन्निहित होने पर भी आपको उसका व्यापार मानना पड़ेगा ।
जब असन्निहित (=दूरवर्ती) का भी व्यापार मानेंगे तब अग्नि आदि के प्रदेश में जीवों का अदृष्ट
असन्निहित होने पर भी ऊर्ध्व ज्वलनादि क्रिया में उसका व्यापार घट सकेगा । फिर जो आपके वैसे-
पिक दर्शन के सूत्र में “अग्नि का ऊर्ध्व ज्वलन, वायु का तिरछा गगन, अणु और मन में आद्य क्रिया
अदृष्ट से उत्पादित हैं”-ऐसा कह कर सर्वत्र व्यापक आत्मा के साधक हेतु का सूचन किया है वह
असंगत हो जायेगा । क्योंकि जैसे ज्ञानादि विशेष गुण अव्यापक होते हुये भी दूरवर्ती पदार्थों को विषय
कर सकते हैं वैसे अग्नि आदि के ऊर्ध्व ज्वलनादि क्रियाओं के प्रति दूरवर्ती अदृष्ट गुण का भी व्यापार
हो सकता है । यदि ऐसा कहे कि-“ज्ञानादि तो विशेष गुण हैं अतः दूरवर्ती होने पर भी वह कार्य कर
सकता है, जब कि अदृष्ट गुण तो सामान्यगुण हैं अतः उससे वेंसा नहीं हो सकता”-तो यह भी ठीक
नहीं है क्योंकि जब गुणों से गुण सर्वथा भिन्न हैं तब यह विशेष गुण और यह सामान्यगुण ऐसा
विभाजन भी संगत नहीं हो सकता ।

दूसरी बात यह है कि-जब समवाय सर्वत्र विद्यमान है तब ऐसा विभाग ही कैसे हो सकता
है कि ‘समवाय से ज्ञान ईश्वर में ही रहता है, अन्य में नहीं’ ? यदि ईश्वर में ज्ञान आवेय होने से ही
वह उसमें समवेत माना जाय, तब तो आत्मा की तरह गगन भी सर्वत्र व्यापक है तो फिर ‘वह ज्ञान

[प्रसंगतः समवायसमीक्षा]

अर्थ 'तत्तत्तज्ज्ञानस्य भेदेऽपि संबन्धस्य समवायरूपस्य भावात्त्रायं दोषः' । असदेतत्—समवाय-स्यानुपपत्तेः । तथाहि—A किं सतां समवायः ? B आहोस्त्विद् असत्ताम् ? इति । तत्र यदि A असत्ता-मिति पक्षः, स न युक्तः, अक्षविषाण-व्योमोत्पत्तादीनामपि तत्प्रसंगात् । अथात्यन्तासत्त्वात् तेषां न तत्प्रसंगः । ननु तदात्मतज्ज्ञानयोरत्यन्तासत्त्वाभावः कुतः ? 'तत्समवायादी'ति चेत् ? इतरेतराश्रय-त्वम्—सिद्धे तत्समवाये तयोरत्यन्तासत्त्वाभावः, तदभावाच्च तत्समवाय इति व्यक्तमितरेतराश्रय-त्वम् । अथ B सतां समवायः । ननु तेषां समवायात् प्राक् कुतः सत्त्वम् ? यदि अपरसमवायात्, तद-सत्, तस्यैकत्वाभ्युपगमात् । अनेकत्वेऽपि यद्यपरसमवायात्प्राक् तेषां सत्त्वम्, सम (तत्सम) वायादपि प्रागपरसमवायात् तेषां सत्त्वमभ्युपगन्तव्यमित्यनवस्था । अथ समवायात् प्राक् तेषां स्वत एव सत्त्वमिति नानवस्था; तर्हि समवायव्यतिरेकेणाऽपि सत्त्वाभ्युपगमे व्यर्थं समवायपरिकल्पनमिति 'सत्तासम्बन्धात् पदार्थानां सत्ता' इत्युक्त्या न शोभाभावहति ।

ईश्वर मे ही आपेय है, अन्य मे नहीं' यह विभाजन भी दुष्कर बन जाता है । सारास, ईश्वर का ज्ञान ईश्वरात्मा से भिन्न (पृथक्) होने पर 'वह ज्ञान उस का है' यहाँ बड़ी विभक्ति से सम्बन्ध का निरूपण नहीं घट सकता ।

[समवाय सत्पदार्थों का, असत्पदार्थों का ?]

पूर्वपक्षीः—ईश्वर और उसका ज्ञान भिन्न भिन्न होने पर भी दोनों के बीच समवाय सम्बन्ध होने से कोई दोष नहीं है ।

उत्तरपक्षी—यह बात गलत है क्योंकि विचार करने पर भी समवाय की उपपत्ति नहीं होती । जैसे देखिये—समवाय किनका माना जाय, A दो सत् वस्तु का या B दो असत् वस्तु का ? यदि B दूसरा पक्ष माना जाय, तो वह युक्त नहीं, क्योंकि खरगोशसींग और गगनकमलादि असत् पदार्थों में भी समवाय सम्बन्ध की आपत्ति होगी । यदि कहे कि 'ये दो अत्यन्त असत् होने से वह आपत्ति नहीं आयेंगी'—तो हम पूछेंगे कि ईश्वरात्मा और उसका ज्ञान इन दोनों में, और उपरोक्त युगल में (खरगोशसींग और गगनकमल में) ऐसी क्या विलक्षणता है जिससे खरगोशसींग और गगनकमल में अत्यन्त असत्त्व को माना जाय और ईश्वरात्मादि में उसका अभाव माना जाय ? यदि सत्त्व के समवाय से उनमें अत्यन्त असत्त्व का अभाव मानेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष लगेगा—सत्ता का समवाय सिद्ध होगा तभी उन दोनों में अत्यन्तासत्त्व का अभाव माना जा सकेगा और ऐसा अभाव सिद्ध होने पर सत्ता के समवाय की सिद्धि होगी ।

B यदि दूसरे पक्ष में दो सत् वस्तु का ही समवाय मानते हैं, तो इसका अर्थ यह हुआ कि समवाय सम्बन्ध होने के पूर्व भी वे दोनों वस्तु सत् हैं—तो यह प्रश्न है कि समवाय सम्बन्ध होने के पूर्व उनका सत्त्व किस तरह होगा ? यदि दूसरे समवाय से मानते हैं तो वह गलत है क्योंकि आपके दर्शन में समवाय को एकव्यक्तिरूप ही माना है । कदाचित् उसे अनेकव्यक्तिरूप मानेंगे तो भी यहाँ निरतार नहीं है क्योंकि यदि वस्तु का पूर्व सत्त्व द्वितीय समवाय से मानेंगे तो द्वितीय समवाय के पूर्व में भी वस्तु का सत्त्व तृतीय समवाय से मानना पड़ेगा, फिर तो तीसरा-चौथा, इस प्रकार के पूर्व में भी वस्तु का सत्त्व तृतीय समवाय से मानना पड़ेगा, फिर तो तीसरा-चौथा, इस प्रकार कही अन्त ही नहीं होगा । यदि कहे कि—'समवायसम्बन्ध होने से पहले वस्तु की सत्ता स्वत होती

अथ समवायात् प्राक् पदार्थानां न सत्त्वम् नाप्यसत्त्वम्, सत्तासमवायः सत्त्वम् । असदेतत्-यतो यदि तत्समवायात् प्राक् पदार्थाः योगिज्ञानमपि न जनयन्ति तदा कथं तेषां नाऽसत्त्वम् ? अथ तद् जनयन्ति तदा कथं तेषां न सत्त्वम् ? किं च अन्योऽन्यव्यवच्छेदरूपाणामेकनिषेधस्यापरसद्भावना-स्तरियकत्वात् कथमसत्त्वनिषेधे न सत्त्वविधानम् ? तद्विधाने वा कथं नाऽसत्त्वनिषेधः ? इत्युक्तमुक्त-मुद्धोतकरेण-‘गोत्वसम्बन्धात् प्राग् न गोः, नाप्यगो, गोत्वयोगाद् गोः’ [न्या० वा० २-२-६५] । अपि च समवायाद् यदि पदार्थानां सत्त्वम् समवायस्य कुतः सत्त्वम्-इति वक्तव्यम् । यदि अपरसमवा-यात्, अनवस्था । अथ स्वतः एक समवायस्य सत्त्वम्, पदार्थानामपि तत् स्वतः एवास्तु, पुनरपि व्यर्थं सत्तासमवायकल्पनम् । अथ यदि नाम समवायस्य स्वतः सत्त्वमिति रूपम् कथमन्यपदार्थानामपि तदेव रूपम् इति सचेतसा वक्तुं युक्तम् ? नहि लवणस्य स्वतो लवणत्वे सुपावेरपि तदव्यतिरेकेण तद् भवति । असदेतद्-यतोऽप्यक्षतः सिद्धे पदार्थस्वभावे पुण्येतत्तद् वक्तुम्, न च समवायादेः स्वरूपतः सत्त्वम् अन्यपदार्थानां तु तत्सद्भावात् सत्त्वमित्यप्यक्षात् सिद्धम् ।

है, अतः उसके लिये नये नये समवाय मानने की कल्पना का अन्त आ जायेगा ।-तब तो समवाय की परिक्ल्पना ही व्यर्थ हो जायेगी, क्योंकि समवाय सम्बन्ध के बिना भी आप वस्तु का सत्त्व मानते हैं । अब एव यह कथन भी शोभाविकल ही ठहरेगा कि-‘सत्ता के समवाय से वस्तुओं की सत्ता होती है’ ।

[सत्तासमवाय से पदार्थसत्त्व की अनुपपत्ति]

पूर्वपक्षी:-समवाय के पहले पदार्थों न तो सत् है और न असत् हैं, अब सत्ता का समवाय से सम्बन्ध होता है तब सत् बनते हैं ।

उत्तरपक्षी:-यह बात गलत है, कारण-यदि सत्ता समवाय के पूर्व में पदार्थों से योगियों को भी ज्ञान उत्पन्न नहीं होता तो वे अत्यन्त असत् क्यों नहीं होंगे ? अगर योगिज्ञान को उत्पन्न करते हैं तब वे सत् ही क्यों नहीं होंगे ? दूसरी बात यह कि दो पदार्थ यदि अन्योन्य के व्यवच्छेदकारी होते हैं, तो उनमें से एक का निषेध दूसरे के सद्भाव का अविनाशायी होता है (जैसे प्रकाश और अन्ध-कार), तब यदि आप असत्त्व का निषेध करेंगे तो सत्त्व का विधान क्यों फलित नहीं होगा ? अथवा -सत्त्व-का विधान करेंगे तो असत्त्व का निषेध क्यों नहीं होगा ? तब यह जो न्यायवास्तिक में उद्धोत-करने कहा है-गोत्वसम्बन्ध के पहले ‘गो है’ ऐसा भी नहीं है और ‘गो नहीं है’ ऐसा भी नहीं है, गोत्व-सम्बन्ध होने पर वह गी होता है ।-यह अयुक्त ही ठहरता है ।

[नमक के उदाहरण से समवाय का स्वतः सत्त्व अनुपपन्न]

तदुपरांत, पदार्थों का सत्त्व यदि समवायप्रयुक्त है तो समवाय का सत्त्व किंप्रयुक्त है यह दिखाइये । यदि दूसरे समवाय से मानेंगे तो फिर तीसरे-चौथे-...इत्यादि कल्पना का अन्त नहीं आयेगा । समवाय का यदि स्वतः सत्त्व होता है तब पदार्थों का सत्त्व भी स्वतः ही मान लो ! ऐसा मान लेने से, फिर से सत्ता के समवाय की कल्पना निरर्थक है ।

पूर्वपक्षी: यह कैसे बात करते हो कि समवाय का सत्त्वस्वरूप स्वतः है तो दूसरे पदार्थों का भी सत्त्व स्वतः ही मानना पड़े-बुद्धिमान होकर ऐसा कहना ठीक नहीं है । अरे ! नमक अपने आप लवणरसवाला है तो इस का मतलब यह नहीं कि सुप (दाल) आदि को भी अपने आप ही लवण स्वाद वाला मान लिया जाय । वे तो नमक पठने पर ही लवणस्वादवाले बन सकते हैं ।

अपि चायं समवायः a किं समवायिनोः परिकल्प्यते b उताऽसमवायिनोरिति विकल्पद्वयम् ।
b तत्र यद्यसमवायिनोरिति पक्षः स न युक्तः, घट-पटयोरत्यन्तमिन्नयोस्तत्प्रसंगात् । न चाऽसमवायिनो-
मिन्नसमवायेन समवायित्वं तदभिन्नं विधातुं शक्यम्, विरुद्धधर्माध्यासेन ताभ्यां तस्य भेदप्रसंगात् ।
नापि मिन्नम्, तत्करणे तयोः तत्सम्बन्धित्वानुपपत्तेः, मिन्नस्योपकारमन्तरेण तदयोगात् । उपकारेऽपि
तद्विभक्त्यसमवायित्वकरणे पुनरपि तयोरसमवायित्वम् अन्यान्योपकारकरणे स्वनवस्था । a स्वत एव तु
समवायिनोः किं समवायेन तद्धेतुना परिकल्पितेन ? अथ समवायेन तयोस्तद्व्यवहारः क्रियते । ननु
यदि समवायिनोः स्वरूपं प्रत्यक्षादिप्रमाणोच्चरत्तदा तत एव तद्व्यवहारस्यापि सिद्धेऽर्थमेव तदर्थं
तत्परिकल्पनम् ।

उत्तरपक्षीः-यह भी गलत है, क्योंकि पदार्थों का जो स्वभाव प्रत्यक्षसिद्ध है उसके लिये ऐसा
कहा जा सकता है । समवायादि में स्वत सत्त्व और अन्यपदार्थों में सत्तासमवाय के योग से सत्त्व-ऐसा
प्रत्यक्ष से तो सिद्ध नहीं, फिर कैसे माना जाय ? (जब कल्पना ही करनी है तब समवाय के द्वारा
पदार्थों की सत्ता मान लेने के बदले समवायवत् पदार्थों को ही स्वतः सत्स्वभाव क्यों न मान
लिया जाय ?)

[समवाय दो समवायी का होगा या असमवायी का ?]

यह भी विचारना पड़ेगा कि-समवाय की कल्पना किस के सम्बन्धरूप में की जाती है ? a
जो समवायी वस्तु के सम्बन्धरूप में या b दो असमवायी वस्तु के ? ये दो विकल्प हैं, उनमें से यदि
(दूसरा पक्ष) b दो असमवायी वस्तु का समवाय मानेंगे तो वह अयुक्त है, क्योंकि इसमें अत्यन्तमिन्न
घट और पट के भी समवाय सम्बन्ध की आपत्ति है । दूसरी बात यह है कि समवाय से दो असमवायी
वस्तु में समवायित्व का अभेद सम्बन्ध से आधान करना शक्य नहीं है क्योंकि तब तो असमवायित्व
और समवायित्व ये दो विरुद्धधर्मों के अध्यास से उन दो असमवायी में से प्रत्येक वस्तु का भी भेदप्रसंग
आ पड़ेगा । भेद सम्बन्ध से भी आधान करना शक्य नहीं है क्योंकि तब तो वह समवायित्व असमवायि
दो वस्तु से मिन्न ही रहेगा, ऐसे मिन्न समवायित्व के करने पर असमवायि दो वस्तु में अन्योन्यसम्ब-
न्धिता की उपपत्ति नहीं हो सकेगी । कारण, मिन्न पदार्थ कुछ उपकार के आधान बिना दो वस्तु में
सम्बन्धिता का स्थापन नहीं कर सकता । यदि उपकार को मानेंगे तो भी यह प्रश्न तो खड़ा ही है कि
उससे होने वाला समवायित्व उन दो असमवायिवस्तु से मिन्न होगा या अभिन्न ? यदि मिन्न मानेंगे तब
तो उसमें असमवायित्व ही रहेगा, और उसके लिये फिर नया नया उपकार मानते रहेगे तो अन्त
कहाँ आयेगा ?

a यदि समवाय से दो समवायी का ही सम्बन्धित होना मानेंगे तो वह न मानना ही श्रेयस्कर
है क्योंकि जो बिना समवाय भी स्वयं ही समवायी हैं वहाँ अतिरिक्त समवाय को सम्बन्धकारक रूप
में कल्पना क्यों की जाय ?

पूर्वपक्षीः-इसलिये कि अतिरिक्त समवाय से उन दो समवायी का 'समवायी' ऐसा व्यवहार
किया जा सके ।

उत्तरपक्षीः-अरे भाई ! जब दोनों समवायी का स्वरूप प्रत्यक्षादिप्रमाण का विषय है तब
जस प्रमाण से ही 'समवायी' रूप से उनका व्यवहार सिद्ध हो जायेगा, अतः व्यवहार के लिये समवाय
की कल्पना व्यर्थ है । सर्वत्र यथार्थव्यवहार प्रभाणाधीन ही होता है ।

अथ प्रत्यक्षप्रमाणसिद्धत्वात् समवायस्य एवं विकल्पनमयुक्तम् । तदसत्-यदि हि तत्सिद्धत्वं तस्य स्यात् तवाऽयुक्तमेतत्, न च प्रत्यक्षप्रमाणे तत्स्वरूपावभासः-न हि तवात्मा, ज्ञानम्, तत्समवाय-श्चेति त्रितयमिन्द्रियजाप्यक्षणेचर, नापि स्वसंवेदनाप्यक्षविषयः, तस्य भवताऽनभ्युपगमात् । नाऽप्ये-कार्यसमवेतानन्तरमनोऽप्यक्षविषयः, तस्य प्रागेव निषिद्धत्वात् । न च बाह्येष्वपि घट-रूपादिष्वर्थेषु 'अयं घट', एते च तत्समवेता रूपादयः, अथ च तदन्तरालवर्ती भिन्नः समवायः' इति त्रितयमप्यक्ष-प्रतीती विभिन्नस्वरूप प्रतिभाति । तत्प्रतिभाने वा द्रव्य-गुण-समवायानामप्यक्षसिद्धत्वाद् विभिन्नस्व-रूपतया न गुण-गुणिभावे समवाये वा कस्यचिद् विवादः स्यात् । नाप्येकत्वविभ्रमो घट-रूपादीनाम्, ततश्च तस्मिन्निर्वाकरणार्थं शास्त्रप्रणयनमपार्थकं स्यात् ।

ननु यथा प्रत्यक्षेण प्रतिपन्नोऽप्यक्षनेकान्ते जनेन, स्वलक्षणे वा बौद्धेन स्वदुरागमाहितवासनादला-ल्लोकस्य तेन तदप्रतिपन्नताविभ्रम तस्मिन्निर्वाकरणार्थं च शास्त्रप्रणयनम् तथाऽत्रापि स्यादिति । तर्हि तथा-विधशास्त्ररहितानामबला-बालादीनां न समवायप्रत्यक्षताविभ्रम इति तेषां 'शुक्लः पटः' इति प्रतीतिर्न स्यात् अपि तु 'अयं पटः', एते शुक्लादयो गुराः, अयं च तदन्तरालवर्ती अपर समवायः' इति प्रतीतिः स्यात् । अथ समवायस्य सूक्ष्मत्वात् प्रत्यक्षत्वेऽप्यनुपलक्षणात् तत्रत्यत्वेन रूपादीनामुपचारात् 'शुक्लः

[समवाय की सिद्धि प्रत्यक्ष प्रमाण से अशक्य]

पूर्वपक्षीः-समवाय तो प्रत्यक्ष प्रमाण से ही सिद्ध है, अतः उसके ऊपर उपरोक्त विकल्प जाल फैलाना अयुक्त है ।

उत्तरपक्षीः-यह बात गलत है, यदि वह प्रत्यक्ष से सिद्ध होता तब तो विकल्पजाल अवश्य अयुक्त होता, किन्तु प्रत्यक्षप्रमाण में तो कभी भी उसके स्वरूप का भास नहीं होता । 'ईश्वरात्मा, ज्ञान और उनका समवाय' ऐसी त्रिपुटी इन्द्रियजन्यप्रत्यक्ष का तो विषय नहीं होती । स्वयंप्रकाशी प्रत्यक्ष का विषय भी नहीं है, क्योंकि आप ज्ञान को स्वप्रकाश नहीं मानते । उसी ज्ञान के अधिकरण में समवेत अन्य मानसप्रत्यक्ष (अनुव्यवसाय) का भी वह विषय नहीं होता क्योंकि ज्ञान की ज्ञानान्तर-वैधता को पहले [पृ० ३४४ प० १] परास्त कर दिया है । बाह्यजगत् की बात करे तो घट और रूपादि पदार्थों में 'यह घट है, ये उसमें समवेत रूपादि हैं और उन दोनों का मध्यवर्ती यह अलग समवाय है' इस प्रकार विभिन्न स्वरूप वाली त्रिपुटी प्रत्यक्षज्ञान में भासित नहीं होती है । यदि ऐसी प्रतीति वास्तव में होती हो तब तो द्रव्य, गुण और समवाय तीनों ही प्रत्यक्ष से सिद्ध हो जाने के कारण विभिन्नस्वरूप से गुणगुणीभाव और समवाय के बारे में किसी को विवाद ही नहीं रहता, उपगत गुण-गुणी अर्थात् रूपादि और घट में एकत्व का विभ्रम होना भी सम्भव नहीं है, तो फिर गुण-गुणी के एकत्व को तथा समवाय में विवाद को परास्त करने के लिये शास्त्रों की रचना निरर्थक हो जायेगी ।

[आगमवायनाश्ल्य बालादि को भी समवाय प्रतीत नहीं होता]

पूर्वपक्षीः जैनो मानते हैं कि अनेकान्त प्रत्यक्षसिद्ध है, बौद्ध भी मानते हैं कि स्वलक्षण वस्तु प्रत्यक्षसिद्ध है, फिर भी अपने अपने मिथ्या आगम से उत्पन्न वासना के प्रभाव से जिन लोगों को अनेकान्त और स्वलक्षण प्रत्यक्षसिद्ध न होने का विभ्रम हुआ करता है उनके विभ्रम को तोड़ने के लिये जैन और बौद्धों की ओर से शास्त्रों की रचना की जाती है-आप उनको निरर्थक नहीं मानते हैं-तो वैसे ही हम भी समवाय की सिद्धि के लिये शास्त्रनिर्माण करते हैं । इस में क्या दोष हुआ ? ।

पटः' इति प्रतिपत्तिः स्यात् । नैतद् एवं, दृष्टेऽपि 'पुरुषः' इति प्रतिपत्तिः स्यात् । उपचाराच्चेयं प्रति-
पत्तिरुपजायमाना स्खलद्रूपा स्याद्, बाहीके गोबुद्धिबत् । न च समवेतमिदं वस्तु अन्नं इति प्रतिपत्तौ
विशेषणभूतः समवायः प्रतिभाति इति वक्तुं युक्तम्, बहिष्प्रतिभासमानरूपादिव्यतिरेकेण अन्तःप्रति-
कल्पमन्तरेणापरस्य वर्णाकृत्यक्षराकारशून्यस्य ग्राह्याकारतां बिभ्रानस्य बहिः समवायस्वरूपस्याऽप्रति-
भासनात् । वर्णाद्याकाररहितं च परं समवायस्वरूपमभ्युपगम्यते । न च तत्कल्पनादुद्भावापि प्रति-
भाति । न चान्यादृशः प्रतिभासोऽन्यादृशस्यार्थस्य व्यवस्थापकः, अतिप्रसंगात् । तत्र समवायोऽव्य-
क्षप्रमाणगोचरः ।

यस्त्वाद्-नित्यानुमेयत्वाद् समवायस्यानुमानगोचरता, तेनायमदोषः इति । तच्चानुमानम्-
'इह तन्तुषु पटः' इति बुद्धिस्तन्तु-पटव्यतिरिक्तसम्बन्धपूर्विका, 'इह' इति बुद्धित्वाद्, इह कंसपात्र्यां
जलबुद्धिबत्-इत्येतत् ; 'सोऽप्ययुक्तवादी, 'समवायस्यान्यस्य वा पदार्थस्य नित्यैकरूपस्य कारणत्वाऽ-
सम्भवाद् बवच्चिदपि' इति प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । न च 'तन्तुषु पटः-शृङ्गे गौः-काश्यां वृक्षः' इति
लौकिकी प्रतीतिरस्ति, 'पटे तन्तव-गवि शृङ्गस-वृक्षं शाखा' इत्याकारेण प्रतीत्युत्पत्तेः सवेदनाद्,
तस्याञ्च समवायनिबन्धनत्वे तत्त्वादीनां पटाद्यारब्धत्वप्रसंगः ।

उत्तरपक्षी-यदि ऐसा कहेगे तब तो बालक-अबला आदि जिन लोगो को तथाविध आगम से
कोई वासना उत्पन्न नहीं हुयी है उन लोगो को तो समवाय की प्रत्यक्षता के बारे में कोई विभ्रम नहीं
हो सकता, अतः श्वेत वस्त्र को देख कर उन लोगो को 'शुक्ल वस्त्र' ऐसा प्रत्यक्ष न हो कर "यह
वस्त्र, ये शुक्लादि गुण और यह उनका मध्यवर्ती अलग समवाय" ऐसा ही प्रत्यक्ष होना चाहिये ।
किन्तु ऐसा होता नहीं है, अतः पूर्वपक्ष का कथन व्यर्थ है ।

पूर्वपक्षी-समवाय बहुत सूक्ष्म है, देखने पर भी वह स्फुट उपलब्धित नहीं होता, दूसरी ओर
शुक्ल रूपादि गुण वस्त्र में रहने वाले हैं अतः 'शुक्ल वस्त्र' ऐसी गुण-गुणी के अनेक भाव से प्रतीति
होती है ।

उत्तरपक्षी-यह ऐसा नहीं है, यदि उपचार से ऐसी प्रतीति होने का कहेगे तो दहवाले पुरुष
को देख कर उपचार से दह में भी 'यह पुरुष है' ऐसी बुद्धि हो जायेगी । और यदि 'शुक्ल वस्त्र' इस
प्रतीति को उपचार से होने का मानेंगे तो वह स्खलद्रूप, यानी बेलचाहक से बेल की बुद्धि की तरह
अवास्तव हो जायेगी जो किसी को भी मान्य नहीं है ।

पूर्वपक्षी-'यह वस्तु इस में समवेत है' इस प्रकार की प्रतीति में समवाय ही वस्त्रादिके
विशेषणरूप में प्रतीत होता है ।

उत्तरपक्षी-ऐसा भी कहना अयुक्त है क्योंकि उक्त प्रतीति में, बाह्यजगत् के तो केवल रूपादि
ही भासते हैं और समवाय को तो आप अपनी वासना से अन्तर्जल्प के द्वारा उसमें जोड़ कर वैसा
बोल्ते हैं, वास्तव में ग्राह्याकार को धारण करने वाले, वर्ण-आकृति और अक्षराकार से शून्य ऐसे
समवाय का स्वरूप बाह्य जगत् में किसी को भी नहीं भासता है । समवाय को तो आप वर्णादिआकार
से शून्य स्वरूपवाला मानते हो, और वैसा समवाय कभी कल्पना में भी स्फुरित नहीं होता । एक
प्रकार का प्रतिभास कभी अन्यप्रकार की वस्तु का व्यवस्थापक नहीं बन सकता, अन्यथा रूपआकार
का प्रतिभास रस का स्थापक हो जायेगा । निष्कर्ष-समवाय प्रत्यक्षप्रमाण का विषय नहीं है ।

किंच, समवायस्य समवायिभिरनभिसम्बन्धे तस्य तत्र 'संबद्धबुद्धिजननं तेषां सम्बन्ध एव च' [] इति च न युक्तम्, न हि दण्ड-पुरुषयोः संयोगः सहा-विन्याम्यामनभि-सम्बन्धमानस्तत्र संबद्धबुद्धिहेतुः तत्सम्बन्धो वा । तैस्तदभिसम्बन्धे वा स्वतः, द्रव्य-गुण-कर्मणां स्वाधारे स्वतः सम्बन्धः किं न स्यात् यतः समवायपरिकल्पनाऽऽनर्थक्यमनुबोत् । 'इह समवायिषु समवायः' इति च बुद्धिरपरिमितिका प्रकृतस्य हेतोरनैकान्तिकत्वं कथं न साधयेत्, स्वतस्तत्सम्बन्धा-भ्युपगमे ? समवायान्तरेण तस्य तदभिसम्बन्धेऽनवस्थालता गगनतलावलम्बिनी प्रसज्येत । विशेषण-विशेष्यभावलक्षणसम्बन्धबलात् तस्य तदभिसम्बन्धे तस्यापि तैः सम्बन्धोऽपरिविशेषणविशेष्यभाव-लक्षणसम्बन्धबलाद् यदि संबानवस्था । समवायबलात् तस्य तत्सम्बन्धे व्यक्तमितरेतराश्रयत्वम् । स्वत-स्तैस्तस्याभिसम्बन्धे बुद्ध्यादीनामपि स्वत एव स्वाधारेः सम्बन्धो भविष्यतीति व्यर्थं सम्बन्धपरि-कल्पनम् । तत्र समवायः कस्यचित् प्रमाणस्य गोचरः पुनरपि चैन मयात्थानं निवेत्स्यामः, इत्यास्तां तावद् । तदर्थं बुद्धेस्तत्त्वान्नो व्यतिरेके सम्बन्धाऽसिद्धेर्ननुबर्थातुपपत्तिः ।

[समवायसाधक अनुमान निर्दोषं नहीं है]

जिसने ऐसा कहा है कि-समवाय नित्य और हमेशा के लिये अनुमेय ही है, अतः वह अनुमान का ही विषय है, प्रत्यक्ष का विषय न होने में कोई दोष नहीं है । अनुमान इस प्रकार है-“यद्वा तन्तुओ मे वस्त्र है” ऐसी बुद्धि तन्तु और वस्त्र दोनों से अतिरिक्त सम्बन्ध से उत्पन्न है, क्योंकि यह बुद्धि ‘यद्वा’ इस तरह से होती है । उदा० ‘यद्वा कसपात्री मे जल है’ ऐसी बुद्धि ।-ऐसा जिसने कहा है वह भी मिथ्यावादी है । कारण हम आगे दिखायेंगे कि समवाय या अन्य कोई भी पदार्थ यदि नित्यैकस्वरूप होगा तो वह किसी भी कार्य के प्रति कारण नहीं बन सकेगा । “तन्तुओ मे वस्त्र है-सीग मे गाय है-शाखा मे वृक्ष है” ऐसी प्रतीतिर्या लोक में किसी को नहीं होती है, सभी लोगों को ‘वस्त्र में तन्तु है-गाय में सीग है-वृक्ष में शाखा है’ ऐसे आकारवाली प्रतीति की उत्पत्ति का ही सवेदन होता है । यदि समवाय को इन प्रतीतिओ का विषय मानेंगे तब तो वस्त्र, गाय और वृक्ष द्रव्य में समवाय सम्बन्ध से क्रमशः तन्तु, सीग और शाखा द्रव्य के आरम्भ की आपत्ति होगी ।

[समवाय का समवायि के साथ सम्बन्ध है या नहीं ?]

तदुपरात, A समवाय का समवायी पदार्थों के साथ अभिसम्बन्ध है या B नहीं ये दो प्रश्न वृत्तर हैं । B यदि अभिसम्बन्ध नहीं है तो यह कहना व्यर्थ है कि-‘समवाय उनका सम्बन्ध है और उससे ‘सम्बद्ध’ बुद्धि की उत्पत्ति होती है’ । दण्ड और पुरुष का संयोग, सहाद्वि और विन्याद्वि के साथ सलान नहीं है तो वह दोनों के बीच सम्बन्ध भी नहीं बन सकता और उससे उन दोनों में ‘सम्बद्ध’ बुद्धि का भी जन्म होना शक्य नहीं है । A यदि समवायी पदार्थों के साथ समवाय का स्वतः ही अभिसम्बन्ध विद्यमान है, तब तो द्रव्य-गुण और कर्म का भी अपने आधार के साथ समवाय की कल्पना को निरर्थक सिद्ध करने वाला स्वतः ही सम्बन्ध क्यों नहीं हो सकता ?

तथा, आपने पहले ‘इह’ इत्यादि बुद्धि में अतिरिक्त सम्बन्धमूलकत्व को साध्य बना कर ‘इह-इति बुद्धित्वात्’ यह हेतु कहा था, किन्तु “इह समवायिषु समवाय” इस बुद्धि में आपका अभिमत अतिरिक्त सम्बन्धरूप साध्य तो है नहीं (क्योंकि आप समवायी और समवाय का अलग समवायसम्बन्ध नहीं मानते हैं) तो फिर इस बुद्धि से ‘इह इति बुद्धित्वात्’-यह हेतु अनैकान्तिक क्यों नहीं सिद्ध होगा ? !

अथ अथतिरिक्ता तदात्मनस्तद्वुद्धिस्तथापि तदनुपपत्तिः, न हि तदेव तेनैव तद्वद् भवति ।

किं च, तदात्मनस्तद्वुद्धेरन्यतिरेके यदि तदात्मनि तद्वुद्धेरनुप्रवेशस्तदा बुद्धेरभावाद् बुद्धि-विकलो गगनादिबद् जडस्वरूपस्तदात्मा कथं जगत्स्रष्टा स्यात्? बुद्ध्यादिविशेषगुणगणवैकल्ये च तदाऽ-त्मनः, अस्मदाद्यात्मनोऽप्यात्मत्वेनैव तद्वैकल्याद् मुक्तात्मनः इव संसारित्वं न स्यात्, नवानां विशेषगुणा-नामात्यन्तिकक्षयोपेतस्यात्मनो मुक्तत्वाम्युपगमात् तस्य चास्मदाद्यात्मस्वपि समानत्वात् भवदभ्यु-पगमेन ।

अथ आत्मत्वाऽविशेषेऽपि तदात्मा अस्मदाद्यात्मभ्यो विशिष्टोऽभ्युपगम्यते तर्हि कार्यत्वाऽविशे-षेऽपि घटादिकार्यस्यः स्थावरादिकार्यमकर्तृ कत्वेन विशिष्ट किं नाम्युपगम्यते? तथा च न कार्यत्वा-दिलक्षणो हेतुरनुपलभ्यमानकर्तृ कैः स्थावरादिभिरव्यभिचारी स्यात् ।

जब कि आप वहाँ अतिरिक्त सम्बन्ध को न मान कर स्वतः ही समवाय और समवायी का सम्बन्ध मानते हो । यदि दूसरे समवाय से उनका अभिसम्बन्ध मानेंगे तो उस समवाय को सम्बन्ध करने के लिये नये नये समवाय की कल्पना लता (= अनवस्था) इतनी फँलेगी जो आकाशतल को जा मिलेगी । यदि 'समवायी विशेष्य और समवाय विशेषण' इस प्रकार विशेषणविशेष्यभावात्मक सम्बन्ध के बल से उनका अभिसम्बन्ध मानेंगे तो यहाँ विशेषण-विशेष्यभावात्मक सम्बन्ध के सम्बन्ध के लिये भी अन्य-अन्य विशेषण-विशेष्यभावात्मक सम्बन्ध की खोज करनी पड़ेगी—इस प्रकार उसी अनवस्था का पुनरवतार होता रहेगा । यदि विशेषण-विशेष्यभावात्मक सम्बन्ध का अभिसम्बन्ध पूर्वोक्त समवाय से मान लेंगे तो दोनों एक दूसरे के आधीन बन जाने से स्पष्ट ही अन्योन्याश्रय दोष लगेगा । यदि उसका सम्बन्ध स्वतः ही मान लेंगे तो पूर्ववत् बुद्धि आदि का भी अपने अपने आधार में सम्बन्ध हो जायेगा, अतः समवाय की कल्पना निष्फल है । साराण, समवाय किसी भी प्रमाण का विषय नहीं है । अभिमत ग्रन्थ में उचित स्थान पर और भी उसके निषेध की युक्तियाँ दिखायेंगे अतः अब उसको रहने दो । कहना तो यही है कि उपरोक्त रीति से बुद्धि यदि ईश्वरात्मा से भिन्न (पृथक्) होगी तो सम्बन्ध की घटना न होने से मत् (मनुप्) प्रत्यय की सगति नहीं हो सकेगी ।

[समवाय की प्रासंगिक चर्चा समाप्त]

[ईश्वरात्मा और बुद्धि का अमेद अमंगत]

यदि ईश्वरात्मा से उसकी बुद्धि को अभिन्न (अपृथक्) माना जाय तो भी मनुप् प्रत्यय की सगति नहीं है क्योंकि वह एक वस्तु अपने से ही कभी तद्वत् (यानी अपनेवाली) नहीं हो सकती । तदुपरात, ईश्वरात्मा से उसकी बुद्धि का भेद न होने पर a ईश्वर मे बुद्धि का अनुप्रवेश मानेंगे या b बुद्धि मे ईश्वर का अनुप्रवेश मानेंगे? a यदि बुद्धि का ईश्वर मे ही अनुप्रवेश मानेंगे तो बुद्धि जैसा कुछ भी नहीं रहेगा अतः आकाशादि की तरह ईश्वरात्मा भी बुद्धिशून्य जडस्वरूप हो जायेगा, फिर वह जगत् का निर्माता कैसे हो सकेगा? उपरात, ईश्वरात्मा यदि बुद्धि आदि विशेषगुण से शून्य होगा तो आत्मत्व दोनों जगद् समान होने से अपने लोगो का आत्मा भी उससे शून्य ही होगा, फलतः जैसे मुक्तात्मा विशेषगुणो के उच्छेद के कारण ससारी नहीं माना जाता उसी तरह अपने लोगो में भी ससारीत्व नहीं घटेगा । बुद्धि-सुख-दुःख-इच्छा-द्वेष प्रयत्न-भावना और धर्माधर्म ये नव-

अथ तद्वबुद्धौ तदात्मनोऽनुप्रवेशस्तदा बुद्धिमात्रमाधारशून्यमभ्युपगन्तव्यं भवति । तथा चास्म-
दादिबुद्धेरपि तद्वदाधारविकलत्वेन मनुष्यसिद्धिर्भवत् घटादावपि बुद्धिमत्कारणत्वस्याऽसिद्धत्वात्
साध्यविकलो दृष्टान्तः । अथास्मदादिबुद्धिस्थो बुद्धित्वे समानेऽपि तद्वबुद्धेरवानाश्रितत्वलक्षणो विशेष-
योऽभ्युपगम्यते तर्हि घटादिकार्यस्य पृथिव्यादिकार्यस्य कार्यत्वे समानेऽपि अकर्तृपूर्वकत्वलक्षणो
विशेषोऽभ्युपगन्तव्यः इति पुनरपि कार्यत्वलक्षणो हेतुस्तरेव व्यभिचारी ।

किं चासौ तद्वबुद्धिः अक्षणिकाऽबक्षणिका वेति वक्तव्यम् । यदि क्षणिकेति पक्षः तदात्मानं
समवायिकारणम्, आत्ममन संयोगं चाऽसमवायिकारणम्, तच्छरीरादिकं च निमित्तकारणमन्तरेण
कथं द्वितीयक्षणे तस्या उत्पत्तिः ? तदनुत्पत्तौ चाऽचेतनस्याप्यादेशचेतनानधिष्ठितस्य कथं भूधरादिकार्य-
करणे प्रवृत्तिः वास्यादेरिवाऽचेतनस्य चेतनानधिष्ठितस्य प्रवृत्त्यनभ्युपगमात् ? ततश्चेदानीं भूवहादीना-
मनुत्पत्तिप्रसंगात् कार्यशून्यं जगत् स्यात् । अथ समवाय्यादिकारणमन्तरेणाऽपि तद्वबुद्धेरस्मदादिबुद्धि-
वैलक्षण्यादनुत्पत्तिरभ्युपगम्यते । नन्वेवं घटादिकार्यवैलक्षण्यं भूधरादिकार्यस्य किं नाभ्युपगम्यते इति तदेव

विशेषगुणो के अत्यन्त उच्छेद से ही आप आत्मा को मुक्त मानते हैं और आपके माने हुए बुद्धि के
अन्यतिरेक पक्ष में तो अपने लोगो के आत्मा में भी वह (उच्छेद) समान ही है ।

[घटादिकार्य और स्यावरादि में वैलक्षण्य]

पूर्वपक्षीः-आत्मत्व समान होने पर भी ईश्वरात्मा को अपने लोगो की आत्मा से विलक्षण
मानते हैं । अतः ससारीत्व न होने की कोई आपत्ति नहीं होगी ।

उत्तरपक्षीः-तो फिर घटादि और जंगलीवनस्पति आदि में कार्यत्व समान होने पर भी
घटादि से जंगली वनस्पति आदि स्यावर कार्यों में अकर्तृकत्वरूप विलक्षणता का भी क्यों अस्वीकार
करते हैं ? यदि स्वीकार करे तब तो अनुपलब्धकर्ता वाले स्यावरादि में आपका कार्यस्वरूप हेतु
व्यभिचारी बनेगा ।

७ यदि ईश्वर के आत्मा में बुद्धि के अनुप्रवेश के बदले बुद्धि में ईश्वर के आत्मा का अनुप्रवेश
मानेगे तो आधारशून्य केवल बुद्धि मात्र का ही स्वीकार फलित होगा । जैसे ईश्वरबुद्धि आधारशून्य
हो सकेगी वैसे ही बुद्धित्व को समानता के कारण अपने लोगो की बुद्धि भी आधारशून्य रह सकेगी,
फलत 'बुद्धिमान्' इस प्रयोग में 'मान्' प्रत्यय का असम्भव यानी निरर्थक हो जायेगा । आशय यह है
कि घटादि कार्य का भी बुद्धिमान् कर्ता असिद्ध हो जाने से दृष्टान्त साध्यविरहित बन जायेगा ।

पूर्वपक्षीः-ईश्वरबुद्धि और अपने लोगो की बुद्धि में बुद्धित्व समान होने पर भी ईश्वरबुद्धि में
आधारशून्यत्वात् विशेषता की कल्पना करते हैं, अपने लोगो की बुद्धि में नहीं ।

उत्तरपक्षीः-तब तो यह भी कहो कि घटादिकार्य और क्षिति आदि में कार्यत्व समान होने पर
भी अकर्तृपूर्वकत्वरूप विशेषता क्षिति आदि में ही मानेगे । जब ऐसा कहेगे तब तो क्षिति आदि में
कार्यत्व हेतु फिर से एक बार साध्यद्रोही सिद्ध होगा ।

[ईश्वरबुद्धि में क्षणिकत्व-का विकल्प असंगत]

तदुपरांत, यह बुद्धि A क्षणिक है या B अक्षणिक-यह दिखाइये । A यदि क्षणिकपक्ष को
मानते हैं तो प्रश्न होगा कि उस बुद्धि के नष्ट हो जाने पर, द्वितीयक्षण में समवायी कारण आत्मा,

चोद्यम् । किंच, यदीशबुद्धिः समवायादिकारणनिरपेक्षवोत्पत्तिमासादयति तर्हि मुक्तानामप्यानन्दादिकं शरीरादिनिमित्तकारणादिव्यतिरेकेणायुत्पत्स्यत इति न बुद्धि-सुखादिविकलं जडात्मस्वरूपं भुक्तिः स्यात् ।

अथाऽक्षणिक्ता तद्वुद्धिः । नन्वेवमस्मदाविबुद्धिरप्यक्षणिक्ता किं नाम्युपगम्यन्ते ? अथ प्रत्यक्षादिप्रमाणविरोधाद् नास्मदाविबुद्धिरक्षणिक्ता, तर्हि तद्विरोधादेवाऽऽकृष्टोत्पत्तिषु स्थावरेषु कार्यत्वं बुद्धिमत्कारणपूर्वकं नाम्युपगन्तव्यम् । अथास्मदाविबुद्धेः क्षणिकत्वसाधकमनुमानमक्षणिकत्वाम्युपगमबाधकं प्रवर्तते न पुनरऽऽकृष्टोत्पत्तिषु स्थावरेषु । किं पुनस्तदनुमानम् ? अथ 'क्षणिक्ता बुद्धिः अस्मदादिप्रत्यक्षत्वे सति विभुद्रव्यविशेषगुणत्वात्, शब्दवत्' इत्येतत् । ननु यथा अस्यानुमानस्यास्मदाविबुद्ध्यक्षणिकत्वाम्युपगमबाधकस्य सम्भवस्तथाऽऽकृष्टोत्पत्तिषु स्थावरेषु कर्तृपूर्वकत्वाम्युपगमबाधकस्य तस्य सम्भवः प्रतिपादयिष्यत इति नात्र वस्तुनि भवतौत्सुक्यमास्थेयम् । यथा च बुद्धिक्षणिकत्वानुमानस्यानेकदोषदुष्टत्वं तथा शब्दस्य पौद्गलिकत्वविचारणाय प्रतिपादयिष्यत इत्येतदप्यास्तां तावत् ।

असमवायी कारण आत्म-मन का संयोग और निमित्त कारण शरीरादि, के बिना नयी बुद्धि कैसे उत्पन्न होगी ? (यहाँ बुद्धि में आत्मा का अनुप्रवेश होने से आत्मा तो रहा ही नहीं, उसका मन के साथ संयोग भी न रहा और तब शरीर भी नहीं हो सकता, फिर अनित्य बुद्धि की उत्पत्ति कैसे होगी ?) यदि कहे कि-द्वितीयक्षण में बुद्धि ही उत्पन्न नहीं होती है, तब तो चेतना के अभाव में तदनधिष्ठित अणु आदि की ध्वरादिकार्योत्पादन में सक्रियता कैसे हो सकेगी ? कुठार की तरह जो अचेतन एव चेतन से अनधिष्ठित होते हैं उनसे किसी भी प्रवृत्ति का जन्म तो आप मानते नहीं हैं । इसका दुष्परिणाम यह होगा कि वृक्षादि-किसी भी कार्य की उत्पत्ति न होने से पूरा जगत् कार्यशून्य हो जायेगा ।

पूर्वपक्षीः-समवायी आदि कारण के बिना भी ईश्वरबुद्धि की उत्पत्ति को हम मान लेंगे, क्योंकि ईश्वरबुद्धि अपने लोगों की बुद्धि से विलक्षण है ।

उत्तरपक्षीः-तब पर्वतादि कार्यों को भी घटादि कार्य से विलक्षण अर्थात् अकर्तृपूर्वक ही क्यों नहीं मान लेते हैं ? ! यही प्रश्न फिर से उठेगा । दूसरी बात यह है कि क्षणिक ईश्वरबुद्धि का यदि समवायी आदि कारण सामग्री से निरपेक्ष यानी उनके बिना ही उत्पत्ति मानेंगे तो मुक्तात्माओं में सुख-ज्ञानादि भी शरीरादिनिमित्तकारणों के बिना ही उत्पन्न हो जायेंगे । अतः भुक्ति का स्वरूप बुद्धि-सुखादि से शून्य जडमात्ररूप नहीं होगा ।

[ईश्वरबुद्धि में अक्षणिकत्व का विकल्प असंगत]

अ यदि ईश्वरबुद्धि को अक्षणिक मानते हैं तो फिर अपने लोगों की बुद्धि को अक्षणिक क्यों नहीं मान लेते ?

पूर्वपक्षीः-अपने लोगों की बुद्धि को अक्षणिक मानने में प्रत्यक्षादि प्रमाणों का विरोध आता है अतः उन्हें अक्षणिक नहीं मानते हैं ।

उत्तरपक्षीः-ऐसे तो कृषि के बिना उत्पन्न स्थावरकार्यों में बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व मानने में भी प्रत्यक्षादि का विरोध है तो फिर उन कार्यों में उसको नहीं मानना चाहिये ।

पूर्वपक्षीः-अपने लोगों की बुद्धि में अक्षणिकत्व मानने जाय तो क्षणिकत्वसाधक अनुमान रूप बाधक बीच में आता है, कृषि के बिना उत्पन्न स्थावरकार्यों में वह बीच में नहीं आता । वह

यथा वा बुद्धित्वाविशेषेऽपीशास्मदादिबुद्ध्योरयमक्षणिकत्वक्षणिकत्वलक्षणो विशेषस्तथा सूत्रह-
घटादिकार्ययोरप्यकर्तृ-कर्तृपूर्वकत्वलक्षणो विशेषः किं नाम्युपगम्यते ? इति पुनरपि तदेव दूषणं
कार्यत्वादेहेतोरनेकान्तिकत्वलक्षणं प्रकृतसाध्ये ।

तदेवं बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वलक्षणे साध्ये मतुर्बाधिसम्भवात् तन्वादीनामनेकधा प्रमाणवाधा-
सम्भवाच्च शास्त्रव्याख्यानादित्तिगानुमीयमानपाण्डित्यगुणस्य देवदत्तस्यैव मूर्खत्वलक्षणे साध्येऽनुमान-
बाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तस्य कार्यत्वादेहेतोः कालात्ययापदिष्टत्वेन तत्पुत्रत्वादेरिवाऽगमकत्वम् अनु-
मानबाधितत्वं वा पक्षस्येति स्थितम् ।

तथा 'कार्यत्वात्' इति हेतुरप्यसिद्धः । तथाहि-किमिदं तन्वादीनां कार्यत्वम् ? 'प्रागसतः A
स्वकारणसमवाय' B सत्तासमवायो वा' इति चेत् ? कुतः प्रागिति ? कारणसमवायादिति चेत् ?

कीनसा बाधक अनुमान है-इसका उत्तर यह रहा 'ज्ञान क्षणिक है' क्योंकि वह अपने लोगो के प्रत्यक्ष
का विषय और विभु आत्म ब्रह्म का विशेषगुण है, उदा० शब्द । यह अनुमान बुद्धि के अक्षणिकत्व
मे बाधा डाल रहा है ।

उत्तरपक्षी-अपने लोगो की बुद्धि को अक्षणिक मानने मे जैसे उपरोक्त बाधक अनुमान का
सम्भव है, वैसे ही कृषि के बिना उत्पन्न स्थावरकार्यों मे कर्तृपूर्वकत्व को मानने मे भी बाधक अनुमान
का सम्भव कैसे है यह हम दिखाने वाले है अतः इस विषय मे अभी आप अवृत्ति मत कीजिये । तथा,
बुद्धि के क्षणिकत्व का अनुमान कितने दोषो से दुष्ट है यह भी हम शब्द की पुद्गलमयता के विचार
प्रस्ताव मे दिखायेगे, अतः उसकी चर्चा को भी अब मौकूफ रखें ।

[कार्यत्व हेतुक अनुमान बाधित है]

यह भी हम पूछ सकते है कि जब बुद्धित्व समान होने पर भी ईश्वर और अपने लोगो की
बुद्धि मे क्रमशः अक्षणिकता और क्षणिकत्व की विशेषता मानी जाती है; तब घटादि और वृक्षादि
कार्यों मे क्रमशः कर्तृपूर्वकता और कर्तृविरह रूप विशेषता क्यों नहीं मानते है ? इस विशेषता के
कारण फिर से एक बार बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व साध्य के साधक कार्यत्व हेतु मे अनेकान्तिकत्व का
दूषण उभर आयेगा ।

ऊपर जो चर्चा की गयी उससे यह सार निर्गलित होता है कि बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वरूप साध्य
मे मतुप् (मत्) प्रत्यय का अर्थ सम्भव न होने से और शरीरादि अवयवी के विषय मे अनेक प्रकार के
प्रमाणों की बाधा उपस्थित होने से, साध्यनिर्देश के बाधित हो जाने पर कहे गये कार्यत्वादि हेतु
कालात्ययापदिष्ट दोष से दूषित हो जायेगा । जैसे कि (उदाहरण)-देवदत्त मे 'शास्त्रो के सही
व्याख्यान' आदि लिए से उत्थित अनुमान द्वारा पाण्डित्य गुण की सिद्धि हो जाने पर कोई ऐसा अनुमान
प्रयोग करे देवदत्त मूर्ख है क्योंकि स्थूलकाय है-तो यहा मूर्खरूप साध्य पूर्वोक्त अनुमान से बाधित
है अतः स्थूलकाय हेतु कालात्ययापदिष्ट हो जाता है । कालात्ययापदिष्टता के कारण, जैसे 'वह-मूर्ख
है क्योंकि मूर्ख का पुत्र है' ऐसे अनुमान मे मूर्खपुत्रत्व और मूर्खत्व को व्याप्ति न होने से मूर्खतनयत्व हेतु
मूर्खत्व रूप साध्य का साधक नहीं बन सकता वैसे यहाँ भी कार्यत्व हेतु साध्य का समक नहीं बन सकेगा ।
अथवा कृषि के बिना उत्पन्न स्थावर कार्यरूप पक्ष मे बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वविरह साधक अनुमान
श्रवृत्त होने से पक्ष बाधित हो जायेगा ।

ननु तत्समवायसमये प्रागिव स्वरूपसत्त्ववैधुर्यं 'प्राक्' इति विशेषणमनर्थकम्, सति सम्भवे व्यभिचारे च विशेषणमुपादीयमानमर्थवद् भवति, अत्र तु व्यभिचार एव, न सम्भवः । तथाहि-यदि कारणसमवायसमये स्वरूपेण सद् भवति तन्वादि, तदा तत्काल इव तस्य प्रागपि सत्त्वे कार्यत्वं न स्यादिति विशेषणमुपादीयते 'प्रागसतः' इति । यदा पुनः प्रागिव कारणसमवायवेलायामपि स्वरूपसत्त्वविकलता तदा 'प्राक्' इति विशेषणं न कार्यदर्शयं पुष्पाति, 'असतः' इत्येवास्तु ।

A न चाऽसतः कारणसमवायोऽपि युक्तः, अशविषाणदेरपि तत्प्रसंगात् । 'तस्य कारणविरहात् तत्प्रसंग' इति चेत् ? कुत एतत् ? असत्त्वात्, तनुकरणदेरपि तद्वदसत्त्वे किं कृतोऽयं विभागः-अस्य कारणमस्ति न शशशङ्खादेरिति ? तन्वादेः कारणमुपलभ्यते नेतरस्येत्यपि नोत्तरम्, यतः काय-कारण-गोचरपलम्भे सत्येतत् स्यात् 'इदमस्य कारणं कार्यं चेदमस्य' इति । न च परस्य तदुपलम्भः प्रत्यक्षतः, उपलम्भकारणमुपलम्भविषय इति नैयायिकानां मतम्-'अर्थवत् प्रमाणम्' [वा. जा. प्रारम्भे] इत्यत्र साध्ये प्रमातृ-प्रमेयाभ्यामनन्तरमव्यपदेक्ष्याऽव्यभिचारिव्यवसायात्मकज्ञाने कसंख्येऽर्थः, सहकारी विद्यते यस्य तद् अर्थवत् प्रमाणम् इति व्याख्यानात् ।

[कार्यत्व हेतु की समालोचना का आरम्भ]

पक्ष मीमांसा और साध्यमीमांसा के बाद अब कार्यत्व हेतु की परीक्षा की जाती है-'कार्यत्वात्' यह हेतु असिद्ध है । जैसे देखिये-

देहादि मे कार्यत्व क्या है ? जो 'पहले' असत् था उसका अपने कारणो मे समवाय अथवा उसमे सत्ता का समवाय-इसे यदि कार्यत्व कहा जाय तो सर्वप्रथम यही प्रश्न है कि 'पहले' यानी किसके पहले ? कारणसमवाय के पहले ऐसा यदि कहते है तो 'पहले' यह विशेषण व्यर्थ हो जायेगा क्योंकि कारणसमवाय के पहले वस्तु जैसे स्वरूपसत्त्व से शून्य है वैसे उस के बाद भी शून्य है तो 'पहले' ऐसा कहने का क्या हेतु ? विशेषण का प्रयोग तभी सार्थक होता है जब वह सम्भवित हो और व्यभिचारी भी हो । [जैसे 'नील कमल' प्रयोग मे नील विशेषण कमल मे सम्भवित भी है और श्वेतादि कमल मे व्यभिचारी भी है ।] यहाँ तो जैसे पहले असत् है वैसे ही पीछे भी असत् ही है । जैसे देखिये-कारणसमवाय काल मे यदि देहादिकार्य स्वरूप से सत् होते हो और उस काल के जैसे पूर्वकाल में भी यदि वैसा सत्त्व रहता हो तब तो कार्यत्व न बट सकने से आप 'पहले असत्' ऐसा प्रयोग करते हो । किन्तु कारणसमवाय काल मे भी यदि कार्य स्वरूप सत्त्व से विधुर ही रहता हो तब 'प्राक् =पहले' यह विशेषण किसी विशेष प्रयोजन सिद्ध नहीं कर सकता । अतः 'प्राक् असत् =पहले असत्' ऐसा कहने के बजाय 'असत्' इतना ही कहना चाहिये ।

[कारणों में असद् वस्तु का समवाय सम्भव नहीं]

A यह भी देखिये कि जो असत् है उसका कारणो मे समवाय होना अयुक्त है, क्योंकि इस पक्ष मे शशसीगादि का भी कारणो मे समवाय हो जाने का अतिप्रसंग है । यदि कहे कि-असत् शससीग का कोई कारण नहीं है अतः प्रसंग नहीं है ।-तो यहाँ प्रश्न होगा कि उसके कारण क्यों नहीं है ? यदि असत् होने से उसके कारण न होने का कहा जाय तो देहेन्द्रियादि भी शशसीगवत् असत् ही तो हैं तो यह विभाग कैसे किया जा सकेगा कि 'देहादि के कारण है और शससीगादि के नहीं है ?' 'देहादि के कारण का उपलम्भ होता है, शशसीग के कारणो का नहीं होता' ऐसा उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि

न चाऽजनकं सहकारि, 'सह करोतीति सहकारि' इति व्युत्पत्तेः । न चाऽसत् शशविषाणसमं ज्ञानस्यान्यस्य वा कारणम्, विरोधात् । अपि च, इन्द्रियार्थसंनिकर्षात् प्रत्यक्षं ज्ञानमुत्पत्तिम्, कार्य-कारणादिना चेन्द्रियसंनिकर्षः संयोगः, सोऽपि कथं तेनाऽसत्ता जन्यत इति चिन्त्यम् । संयोगाभावे च 'रूपादिनेन्द्रियस्य संयुक्तसमवायः, रूपत्वादिना तु संयुक्तसमवेतसमवायः' इति सर्वं दुर्घटम् । एतेन ब्रह्मत्वादिसामान्यसम्बन्धोऽपि तस्य निरूपितः । तत्र तन्मात्रविषयमव्ययक्षम् । अत एव नानुमानमपि । तदेवं शरविषाणादिवत् कार्य-कारणादेरनुपलम्भाच्च युक्तमेतत्-शरीरादेः कारणमस्ति, न शशशृङ्गा-देरिति ।

यदि पुनस्तनुकरणादिः सन् प्रकृत्यासुतादिपरिहारेणेति मतिः, तत्र कुतः स एव सन् ? कारण-समवायात्, सोऽपि कुतः ? सत्त्वात्, प्रत्यक्षसंयोगे तत्समवायात् सत्त्वम् अतश्च तत्समवाय इति ।

B 'प्रागसत्तः सत्तासमवायात् स एव सन्' इति चेत् ? कुतः प्राक् ? सत्तासमवायात् । ननु तत्समवायकाले प्रागिष स्वरूपसत्त्वबिरोहे 'प्राग्' इति विशेषणमनर्थकमित्यादि सर्वं वक्तव्यम् । असत्तश्च

कार्यं और कारण उपलब्ध होने पर यह कहा जा सकता है कि-यह इसका कारण है और यह इसका कार्य है, प्रतिवादी नैयायिकमत में कार्य-कारण का उपलब्ध प्रत्यक्ष से तो होता नहीं । नैयायिकों का मत तो यह है कि जो उपलब्ध का कारण बने वही उपलब्ध का विषय होता है । न्यायसूत्र के वात्स्यायन कृत भाष्यग्रन्थ के प्रारम्भ के 'अयं वत् प्रमाणम्' इस अर्थ की व्याख्या में ऐसा कहा गया है कि जो 'प्रमाता और प्रमेय' से भिन्न है एव अव्यपदेश्य-अव्यभिचारि-व्यवसायात्मक ज्ञान करने में अर्थ जिस को सहकार देता है और जो सप्रयोजन है वही प्रमाण है ।-इस प्रकार के व्याख्यान से यह फलित होता है कि उपलब्ध का कारण बने वही उपलब्धविषय हो सकता है, कार्य-कारण का प्रत्यक्ष तो नैयायिक मानते नहीं फिर उसका उपलब्ध कैसे होगा ? जब कार्य-कारण का उपलब्ध ही अव-टित है तो देहादि के कारण उपलब्ध होते हैं, शशसींग के नहीं' यह बात असद्वत्तरूप बन जाती है ।

[असत् वस्तु किसी का कारण भी नहीं होता]

आशय यह है कि-कार्य और कारण उपलब्ध के जनक नहीं है अत एव वे 'सहकारि' भी नहीं कहे जा सकते, क्योंकि 'सहकारि' पद की व्युत्पत्ति यानी पद के विभाजन से प्राप्त अर्थ ही ऐसा है कि जो 'साथ में रहता हुआ करे' । जो स्वयं ही असत् है वह शशविषाणतुल्य होने से ज्ञान (उपलब्ध) अथवा तदन्य किसी भी पदार्थ का कारण ही नहीं बन सकता चूंकि इसमें विरोध आयेगा । असत्त्व और कार्यकारित्व का विरोध प्रसिद्ध ही है । दूसरी बात, प्रत्यक्ष ज्ञान की उत्पत्ति इन्द्रिय-अर्थ के सन्निकर्ष से होती है । कार्य कारण के प्रत्यक्ष के लिये भी उन के साथ इन्द्रियसन्निकर्षात्मक संयोग अपेक्षित होगा । जब कार्य असत् ही है तो उससे संयोग का जन्म ही कैसे होगा ? यह विचारणीय प्रश्न है । जब कार्य के साथ संयोग असिद्ध हुआ तो कार्यगत रूपादि के साथ इन्द्रिय का संयुक्त समवाय सन्निकर्ष घटाना मुश्किल है और रूपादिगत रूपत्वादि के साथ संयुक्तसमवेतसमवाय सन्निकर्ष घटाना भी दुष्कर है । इस रीति से जब कारणों में असत् कार्य का समवाय नहीं घट सकता तो इस से यह भी फलित हो जाता है कि असत् कार्य में ब्रह्मत्व-पृथ्वीत्वादि सामान्य का सम्बन्ध घटाना भी दुष्कर ही है । निष्कर्ष, देहादि (अवयवी) को सिद्ध करने वाला प्रत्यक्षप्रमाण कोई है नहीं इसीलिये अनुमान भी नहीं हो सकता । इससे यह सिद्ध होता है कि शशसींगतुल्य कार्य-कारण आदि का उपलब्ध न होने, 'शरीरादि के कारण उपलब्ध हैं और शशसींग का नहीं' यह बात अयुक्त है ।

सत्तासमवाये खरशृङ्गादेरपि सम्भवद् अविशेषात् । 'प्राग्' इति च विशेषणं शशशृङ्गादिव्यवच्छेदाय परेणोक्तम्, सत्तासम्बन्धसमये च तत्त्वादेः स्वरूपसत्त्वाभावे कस्ततो विशेषः ?

अयमस्ति विशेषः—कुर्मरोमादिकमत्यन्ताऽसत्, इतरत् पुनः स्वयं न सत्, नाऽप्यसत्, अत एव सत्तासम्बन्धात् तदेव 'सत्' इत्युच्यत इति—तदेतज्जडात्मनो भवतः कोऽन्यो भाषते ! तथाहि—'न सत्' इति वचनात् तस्य सत्तासम्बन्धात् प्रागभाव उक्तः सत्प्रतिषेधलक्षणत्वादस्य । 'नाप्यसत्' इत्यभिधानात् भावः, असत्त्वनिषेधरूपत्वाद् भावस्य रूपान्तराभावात् । तथैव वैयाकरणानां न्यायः—'द्वौ प्रतिषेधौ प्रकृतमर्थं गमयत' इति । कथमन्यथा 'नेद निरात्मकं जीवच्छरीरम्, प्राणादिसत्त्वात्' इत्यत्र नेरा-
त्म्यनिषेधः सात्मकः सिध्येत् ?

[देहादि को सत् मानने में अन्योन्याश्रय]

कार्यं देहेन्द्रियादि को असत् मानने पर आपत्ति आती है इसलिये यदि बन्ध्यापुत्रादि असत् को छोड़ कर देहादि को सत् मान लिये जाय—तो भी यह प्रश्न होगा कि क्यों बन्ध्यापुत्र सत् नहीं है और देहादि ही सत् हैं ? इसके उत्तर में यह कहे कि कारणों में देहादि का समवाय है अतः देहादि सत् हैं—तो यहाँ फिर से प्रश्न होगा कि कारण समवाय देहादि का ही क्यों है, बन्ध्यापुत्रादि का क्यों नहीं ? इसके उत्तर में यदि कहेंगे कि देहादि सत् है इसीलिये उनका ही कारणों में समवाय होता है तो यहाँ अन्योन्याश्रय दोष लगेगा—कारणसमवाय से देहादि का सत्त्व और सत्त्व से कारणसमवाय ।

[प्राक् असत् वस्तु सत्तासमवाय से सत् नहीं हो सकती]

अ यदि कहे कि प्राक् काल में असत् होने पर भी सत्ता के समवाय से देहादि ही सत् होते हैं—तो प्राक् काल में यानी किसके प्राक् काल में ? 'सत्तासमवाय के प्राक् काल में'—ऐसा कहेंगे तो, यह सोचना होगा कि सत्तासमवाय होने पर पूर्वकालवत् उस काल में देहादि यदि स्वरूपसत्त्व से विधुर होंगे तब तो पूर्वोत्तर उभय काल में असत् होने से 'प्राक्' विशेषण निरर्थक है—इत्यादि जो पहले कारणसमवाय के विकल्प में दूषण दिये हैं वे सब यहाँ भी कहे जा सकते हैं । [पृ० ४३९] फलित यह हुआ कि असत् का सत्तासमवाय होता है, अतः खरसीग का भी सत्तासमवाय सम्भवाल्ल हो जायेगा क्योंकि देहादि असत्—खरसीग असत्—इन दोनों में कोई विशेषता तो है नहीं । बात यह है कि 'प्राग्' यह विशेषण तो शशसीगादि से देहादि का व्यवच्छेद करने हेतु नैयायिक लगाते हैं, किन्तु सत्ता के सम्बन्धकाल में भी यदि देहादि में स्वरूपतः सत्त्व नहीं है तो खरशृङ्गा और उसमें विशेषता क्या हुयी ?

[न सत् न असत् कहना परस्परव्याहत है]

नैयायिकः—विशेषता यह है—कुर्मरोम (कंबुए के रोगटे) अत्यन्त असत् होते हैं, देहादि अपने आप न तो सत् होते हैं और न असत् होते हैं, इसीलिये सत्ता के सम्बन्ध से देहादि 'सत्' कहे जाते हैं ।

उत्तरपक्षी—आपके जैसे जडात्मा को छोड़कर कौन दूसरा ऐसा कहेगा ? जब 'न सत्' ऐसा कहा तो सत्तासम्बन्ध के पहले उसके अभाव का प्रतिपादन हुआ, क्योंकि इसमें सत् का आप प्रतिषेध करते हैं । 'नाऽपि असत्' इस कथन से भाव का विधान हुआ, क्योंकि भाव असत्त्व के निषेधरूप होता है । तीसरी कोई राशि ही नहीं है । व्याकरणवेत्ताओं में भी यह न्याय प्रचलित है कि 'दो निषेध

अत्र केचिद् ब्रूयते-नैवं प्रयोगः क्रियते, अपि तु- 'सात्मकं जीवच्छरीरम्, प्राणादिमत्त्वात्' इति । तैरपि एवं प्रयोगं कुर्वन्नुः सात्मकत्वाभावात् नियमेन प्राणादिमत्त्वाभावेन व्याप्तोऽभ्युपगन्तव्यः, अन्यथा व्यभिचाराशङ्का न निवर्तते । तदभ्युपगमे चेदमवश्यं वक्तव्यम्-जीवच्छरीरे प्राणादिमत्त्वं प्रतीयमानं स्वाभावं निवर्तयति, स च निवर्तमानः स्वव्याप्यं सात्मकत्वाभावमादाय निवर्तते, इतरथा तेनाऽसौ व्याप्तो न स्यात् । यस्मिन्निवर्तमाने यन्न निवर्तते न तेन तद् व्याप्तम्, यथा निवर्तमानेऽपि प्रबोपेऽनिवर्तमानः पटादिनं तेन व्याप्तः, न निवर्तते च प्राणादिमत्त्वाभावे निवर्तमानेऽपि सात्मकत्वाभाव इति । निवर्तत इति चेत् तन्निवृत्तावपि यदि सात्मकत्वं न सिध्यति न तर्हि तदभावो निवर्तते, सात्मकत्वाभावाभावेऽपि तदभावस्य तदवस्थत्वात् । सिध्यतीति चेत् आयातमिदम्-'द्वौ प्रतिषेधौ प्रकृतमर्थं गमयतः' इति । तथा चेदमपि युक्तं-'नैव निरात्मकं जीवच्छरीरम्, प्राणादिमत्त्वात्' इति ।

अन्ये तु मन्यन्ते-अन्यत्र दृष्टो धर्मः क्वचिद्धर्मिणि विधीयते, निषिध्यते च-इति वचनात् केवलं घटादौ नैरात्म्यमप्राणादिमत्त्वेन व्याप्तं कष्टम् तदेव निषिध्यते जीवच्छरीरे प्राणादिमत्त्वाभावेन, न पुनः सात्मकत्वं विधीयते, तस्याऽन्यत्राऽवशंतात् इति । तेषां घटादौ नैरात्म्यं प्रतिपन्नं

प्रस्तुत अर्थं के विधायक होते है ।' यदि यह नहीं मानये तो 'यह देह निरात्मक नहीं है क्योंकि प्राणादिवाला है' इस प्रयोग में 'निर्' और 'न' दो पद से नैरात्म्य के निषेध से सात्मकत्व की सिद्धि कैसे करेंगे ?।

[नञ्पद गमित प्रयोग से वचने के लिये व्यर्थ उपाय]

कितने लोग ऐसा प्रयोग कर दिखाते हैं जिसमें दो नञ्पद का प्रयोग न करना पड़े । जैसे: वे कहते हैं कि दो नञ् का प्रयोग नहीं करना किन्तु-'जीवत देह आत्मसहित है क्योंकि प्राणवत है' ऐसा प्रयोग करना चाहिये । व्याख्याकार कहते हैं कि ऐसे प्रयोग करने वाले को भी सात्मकत्व का अभाव प्राणादिमत्त्व के अभाव से व्याप्त तो अवश्य मानना पड़ेगा । वरना, व्यभिचार की शंका-यदि सात्मकत्व के न रहने पर भी प्राणादिवत्ता रहे तो क्या बाध ?-यह शंका निवृत्त नहीं होगी । जब उसको व्याप्त मानेंगे तब ऐसा जरूर कहना होगा-जीवत शरीर में प्रतीत होने वाला प्राणादिमत्त्व अपने अभाव को दूर करता है, दूर होने वाला प्राणादिमत्त्वाभाव अपने व्याप्यभूत सात्मकत्व के अभाव को भी वहाँ से दूर करता है । वरना वह (सा० अ०) उस (प्रा० अ०) का व्याप्त ही नहीं कहा जा सकता । जिस के दूर होने पर भी जो दूर नहीं हो जाता वह उसका व्याप्त नहीं होता, जैसे दीपक दूर होने पर भी बस्त्रादि दूर नहीं होते अतः बस्त्रादि दीपक के व्याप्त नहीं होते । आपके मत में प्राणादिमत्त्व का अभाव दूर होने पर भी सात्मकत्व का अभाव दूर नहीं होता है । यदि कहे कि वह उसका व्याप्य होने से निवृत्त होगा-अर्थात् सात्मकत्वाभाव दूर होगा, तो भी सात्मकत्व की सिद्धि यदि नहीं मानेंगे तो उसका अभाव निवृत्त नहीं होगा क्योंकि सात्मकत्व के अभाव का अभाव होने पर भी सात्मकत्वाभाव को दूर होना नहीं मानते हैं (जैसे कि आप 'न असत्' कथन द्वारा सत्त्वाभाव का अभाव होने पर भी सत्त्वाभाव का दूर होना यानी सत्त्व का होना नहीं मानते हैं) । यदि सात्मकत्व की सिद्धि मानेंगे तब तो यह फलित हो ही गया कि 'दो नञ्पद से प्रस्तुत अर्थ का विधान होता है' । तब तो 'यद् देह निरात्मक नहीं है क्योंकि प्राणादिवाला है' इस प्रयोग में भी औचित्य मानना पड़ेगा ।

प्रतिषिध्यते इति भवतु सूक्तम्, तथापि तन्निषेधसाध्यादि यदि जीवच्छरीरे सात्मकत्वं न स्यात् न तर्हि तत्र तन्निषेधः-यदा हि नैरात्म्यनिषेधो न सात्मकः क्विन्तु यथात्मनोऽभावो नैरात्म्य तथाऽस्या-
ऽभावोऽपि तुच्छरूपः प्राप्तिनोऽन्यत्वाद् भग्यन्तरेण नैरात्म्यमेव, पुनस्तन्निषेद्धव्यम्, पुनरपि तन्निषेधः
तुच्छरूपो नैरात्म्यमित्यपरस्तन्निषेधो भग्यः, तथा च सति अनवस्थानात् नैरात्म्यनिषेधः ।

किं च यदि नाम घटादौ नैरात्म्यमुपलब्धं किमित्यन्यत्र निषिध्यते ? इतरथा देवदत्ते पाण्डि-
त्यमुपलब्धं यज्ञदत्तादौ निषिध्यते । 'तत्र प्राणादिमत्त्ववर्जनादि'ति चेत्, युक्तमेतद् यदि प्राणादिमत्त्वं
नैरात्म्यविरुद्धं स्यादतिरिक्तं शीतविरुद्धः, न श्वेत्, अन्यथा सर्वमज्ञेयविरुद्धं भवेत् । 'प्राणादिम-
त्त्वेन स्वाभावो नैरात्म्यव्यापको विरुद्धः, ततः प्राणादिमत्त्वभावात् तदभावो निवर्तते, बह्विभावादिव
शीतस्य, स च निवर्तमानः स्वव्याप्यं नैरात्म्यमादाय निवर्तते यथा घृत्तमात्रं, पावकाभावमिति ।'
वत्तमत्रोत्तरम्-यदि नैरात्म्यभावात् सात्मको न भवेत्, तदवस्थ नैरात्म्यमिति ।

[अन्यमत में नैरात्म्य के निषेध की अनुपपत्ति]

दूसरे विद्वान् कहते हैं-अन्य स्थान में देखे गये धर्म का किसी एक धर्म में विधान या निषेध
किया जाता है-इस उक्ति के अनुसार मात्र घटादि में अप्राणादिमत्त्व के साथ व्याप्तिवाला नैरात्म्य
देखा जाता है तो जीवत देह में अप्राणादिमत्त्व के अभाव से नैरात्म्य का ही निषेध करते हैं, सात्म-
कत्व का विधान नहीं करते हैं, क्योंकि [आत्मा दृष्टिअगोचर होने से] सात्मकत्व अन्य स्थान में
दृष्टिगोचर नहीं है ।

व्याख्याकार कहते हैं कि इन लोगो ने 'घटादि में दृष्ट नैरात्म्य का देह में प्रतिषेध करते हैं'
यह तो ठीक ही कहा है, फिर भी नैरात्म्य के निषेध के बल से जीवत देह में यदि सात्मकत्व को नहीं
मानेंगे तो वही नैरात्म्य का निषेध ही संगत नहीं होगा । क्योंकि जब आप नैरात्म्य के निषेध को
सात्मक नहीं मानते हैं, किन्तु आत्मा का अभाव जैसे तुच्छ होता है वैसे नैरात्म्य का अभाव भी
तुच्छ ही मानते हैं तब तो प्रकारान्तर से यह नैरात्म्य का निषेध नैरात्म्यस्वरूप ही फलित हुआ
क्योंकि आत्मा से तो नैरात्म्य का अभाव भी अन्य ही है । अतः फिर से आपको एक बार जीवत देह
में अप्राणादिमत्त्व के अभाव से उस (नैरात्म्यनिषेधस्वरूप) नैरात्म्य का निषेध करना पड़ेगा ।
वह निषेध भी तुच्छस्वरूप होने से नैरात्म्यरूप होगा तो उस का फिर से नया निषेध बूझना पड़ेगा ।
इस प्रकार निषेध का अन्त ही नहीं आयेगा । फलतः नैरात्म्य का निषेध अशक्य बन जायेगा ।

[नैरात्म्य का अभाव को सात्मकत्वरूप ही है]

यह भी एक प्रश्न है कि घटादि में नैरात्म्य यदि उपलब्ध हुआ तो जीवत देह में उसके निषेध
की क्या जरूर ? यदि वैसे निषेध को मानेंगे तो देवदत्त में पाण्डित्य उपलब्ध होगा और यज्ञदत्त में
उसका निषेध किया जा सकेगा । यदि कहे कि-जीवत देह में प्राणादि का दर्शन होता है अतः
नैरात्म्य का निषेध करते हैं-तो यह तभी युक्त होगा यदि प्राणादि नैरात्म्य का विरोधी हो, जैसे कि
अग्नि शीत का विरोधी होता है । किन्तु वहाँ विरोध तो है नहीं, फिर भी यदि मानेंगे तो सब सभी
का विरुद्ध बन जायेगा ।

* किन्तु शब्द का अन्वय 'नैरात्म्यमेव' इसके साथ लगाना है ।

‘भवतु तर्हि नैरात्म्यनिषेधः सात्मकः’ । तथा सति सत्तासम्बन्धात् प्राक् तन्वादिनां (दिना)-
असत्-इति वचनात्तदा तस्य सत्त्वमुक्तम्, ‘न सत्’ इत्यभिधानादसत्त्वमिति विरोधः । ततोऽसत्त्वे तद-
भ्युपगन्तव्यमिति न वन्व्यासुतादेस्तनु-करणादेर्विशेषः । ‘भवत्त्वेन’ तथापि तन्वादेरेव सत्तासम्बन्धात्
सत्त्वम् न खरक्षु गादेः तथादशानादि’ति चेत् ? उक्तमत्र तथादर्शनोपायाभावादिति ।

[सत्तापदार्थसमीक्षा]

अपि च सत्ताऽपि यदि असती, कथं ततो वन्व्यासुतादेरिवाभरस्य सत्त्वम् ? सती चेद् यदि
अन्यसत्तातः, अनवस्था, स्वतश्चेत्, पदार्थानामपि स्वत एव सत्त्वं स्यादिति व्यर्थं तत्परिकल्पनम् । किं
च यदि स्वत एव सत्ता सती उपेयते तदा प्रमाणं वक्तव्यम् । अथ स्वत सत्ता सती, तत्सम्बन्धात् तन्वा-
दीनां सत्त्वाऽन्यथानुपपत्तेः । तद्वा न्योन्याभयं, तत्सम्बन्धात् तन्वादिसत्त्वे सिद्धे सत्तासत्त्वसिद्धिः, तत-
स्तत्सम्बन्धात् तन्वादिसत्त्वसिद्धिरिति व्यक्तमितरेतराभयत्वम् । अथ सत्ता स्वत. सती, सदभिधान-
प्रत्ययविषयत्वात्, अवांतरसाभ्यावादिभ्यः । न, द्रव्यादिना व्यभिचारः; द्रव्यादिरपि ‘सद् द्रव्यम्,
सन् गुण, सत् कर्म’ इत्येवं सदभिधानप्रत्ययविषयो भवति, न चासौ परेण स्वतः सत्त्वभ्युपगतः, सत्ता-
प्रकल्पनवैफल्यप्रसंगात् ।

पूर्वपक्षीः-प्राणादिमत्त्व नैरात्म्य से इस प्रकार विरुद्ध है कि-नैरात्म्य का व्यापक प्राणादि-
मत्त्वाभाव प्राणादि से विरुद्ध है यह तो सिद्ध ही है । अतः प्राणादि के सद्भाव से प्राणादिमत्त्व का
अभाव दूर हो जायेगा जैसे कि अग्नि के सद्भाव से शीत दूर हो जाता है । जब प्राणादिमत्त्व का
अभाव दूर होगा तो उसका व्याप्य नैरात्म्य भी दूर हो ही जायेगा, जैसे धूम का अभाव दूर होने पर
अग्नि का अभाव भी दूर होता ही है । इस प्रकार जीवत देह में नैरात्म्य का निषेध फलित क्यों
नहीं होगा ?

उत्तरपक्षीः-इसका उत्तर हमने पहले ही दे दिया है [पृ० ४४४ पं० २] कि नैरात्म्य का
अभाव यदि सात्मक-रूप नहीं मानेगे तो नैरात्म्य तदवस्था ही रहेगा, उसका निषेध संगत नहीं हो
सकेगा ।

यदि नैरात्म्य के निषेध को सात्मक-रूप मान लेते हैं तो आप के पूर्वोक्त वचन में ऐसा विरोध
फलित होगा कि-‘सत्ता के सम्बन्ध से पहले देहादि असत् नहीं होते’ इस वचन से सत्त्व का प्रतिपादन
फलित होगा, और ‘सत् भी नहीं होता’ इस वचन से असत्त्व का । इस प्रकार असत्त्व और सत्त्व
दोनों के प्रतिपादन में स्पष्ट विरोध होगा । सत्त्व तो आप मान ही नहीं सकेंगे, अतः सत्ता के सम्बन्ध
से पहले असत् ही कहना होगा । निष्कर्षः-देह करणादि और वन्व्यासुतादि असत् पदार्थों में कोई
विशेषता सिद्ध नहीं हुयी । यदि कहे कि-‘विशेषता सिद्ध मले न हो फिर भी देहादि में ही सत्ता के
सम्बन्ध से सत्त्व आता है, खरसीग आदि में नहीं, क्योंकि एक का सत्त्व और दूसरे का असत्त्व देखा
जाता है ।’-तो इसके प्रतिकार में पहले ही यह कहा जा चुका है कि ऐसा देखने का कोई उपाय ही
नहीं है । जो उपलम्भ का कारण नहीं होता वह उसका विषय नहीं होता, अमत् देहादि उपलम्भ
के कारण न होने से उसके साथ सत्ता का सम्बन्ध कभी उपलम्भ का विषय नहीं बन सकेगा ।

[न्यायमत में सत्तापदार्थ की अमंगति]

सत्-असत् की बात चलती है तो यह भी सोचना चाहिये कि सत्ता असत् है या सत् ? यदि वह

न च 'द्रव्यादौ तद्विषयत्वं परापेक्षं, न सत्तायाम्'ति वक्तुं युक्तम्, तस्यासपि तदपेक्षत्वं सम्-
वात् । अथ तत्र तस्य तदपेक्षत्वे किं तदपरमिति वक्तव्यम् । नन्वेतद् द्रव्यादावपि समानम् । 'तत्र सत्ता'
इति चेत् ? 'अत्रापि द्रव्यादिकम्' इति तुल्यम् यथैव हि सत्तासम्बन्धात् द्रव्यादिकं सत् न स्वतः, तथा
द्रव्यादिस्वरूपसत्त्वसम्बन्धात् सत्ता सती न स्वतः । 'द्रव्यादेः स्वरूपसत्त्वं नास्ति तेनाऽयमदोषः'—तद-
स्तित्वे को दोष इति वाच्यम् । ननु तस्या (स्य) स्वतः सत्त्वेऽवान्तरसामान्याभावप्रसङ्गो दोषः । ननु
स्वतोऽसत्त्वे खरविषाणादेरिव सुतरां तदभावदोषः ।

बन्ध्यापुत्रादितुल्य स्वय ही असत् है तो उस से दूसरा पदार्थ सत् कैसे हो सकेगा ? यदि सत् है तो
अन्य एक सत्ता से मानने पर, उस अन्य सत्ता को भी तृतीय सत्ता से सत् मानना होगा, फिर चतुर्थ
पचम....सत्ता की कल्पना का अन्त ही नहीं आयेगा । यदि स्वतः ही सत्ता को सत् मान लेंगे तो
पदार्थों ने क्या अपराध किया है ? उनको भी स्वतः सत् माना जा सकता है, सत्ता की व्यर्थ कल्पना
क्यों करे ? । दूसरा यह भी प्रश्न आयेगा कि सत्ता को स्वतः सत् मानने में प्रमाण क्या है ?

पूर्वपक्षी—'सत्ता स्वतः सत् है, क्योंकि अन्यथा उसके सम्बन्ध से देहादि के सत्त्व की उपपत्ति
शक्य नहीं है'—यह अनुमान प्रमाण है ।

उत्तरपक्षी—यहाँ अन्योन्याश्रय दोष लगता है—देहादि का सत्त्व सत्ता के सम्बन्ध से है यह
सिद्ध होने पर सत्ता का स्वतः सत्त्व सिद्ध होगा और सत्ता का स्वतः सत्त्व सिद्ध होने पर उसके
सम्बन्ध से देहादि का सत्त्व सिद्ध होगा । इस प्रकार अन्योन्याश्रय दोष प्रगट है ।

पूर्वपक्षी—'सत्ता स्वतः सत् है, क्योंकि 'सत्' इस प्रकार के अभिधान और प्रतीति का विषय
है, जैसे द्रव्यत्वादि अवान्तरसामान्य ।' [द्रव्यत्वादि 'द्रव्यत्व' इस प्रकार के अभिधान और प्रतीति के
विषय होते हुए स्वतः ही द्रव्यत्वरूप होता है] इस अनुमान से सत्ता में स्वतः सत्त्व सिद्ध
किया जायेगा ।

उत्तरपक्षी—यह बात ठीक नहीं, द्रव्यादिस्थल में व्यभिचार है । द्रव्यादि पदार्थ 'द्रव्य सत् है,
गुण सत् है, क्रिया सत् है' इस प्रकार अभिधान और प्रतीति के विषय हैं किन्तु आप उन्हें स्वतः सत्
नहीं मानते हैं । यदि उन्हें स्वतः सत् मानेंगे तब तो अतिरिक्त सत्ता की कल्पना ही बन्ध हो जायेगी ।

[द्रव्यादिसम्बन्ध से सत्ता के सत्त्व की आपत्ति]

"द्रव्यादि में सदबुद्धिविषयता पराधीन यानी स्वान्य सत्ता को अधीन है, सत्ता में ऐसा नहीं है ।
सत्ता अपने आप ही सत्-बुद्धिविषय बनती है ।"—ऐसा भी कहना ठीक नहीं है, सत्ता में भी सत्बुद्धि-
विषयता परापेक्ष होने का सम्भव है । 'सत्ता को परापेक्ष मानेंगे तो वह पर=अन्य कौन है जिसके
प्रभाव से सत्ता 'सत्बुद्धिविषय बनती है ?' इस प्रश्न के सामने यह प्रश्न है कि द्रव्यादि में भी वह
पर=अन्य कौन है ? यदि यहाँ द्रव्यादि में सत्ता को पर मानेंगे तो तुल्य रीति से सत्ता में भी, द्रव्यादि
को पर मान सकते हैं । जैसे आप द्रव्यादि को सत्ता के सम्बन्ध से स्वतः सत् नहीं किन्तु सत् मानेंगे
वैसे हम सत्ता को भी स्वतः सत् नहीं किन्तु द्रव्यादि के सम्बन्ध से सत् मानेंगे । यदि कहे कि—'द्रव्यादि
में स्वरूप सत्त्व है नहीं अतः उसके सम्बन्ध से सत्ता को सत् मानने की आपत्ति ही नहीं है'—तो यह
दिखाओ कि द्रव्यादि में स्वरूप सत्त्व मानने में दोष क्या है ?

अपि च यो हि तत्र सत्तासम्बन्धं नेच्छति स कथमवान्तरसामान्यसम्बन्धमिच्छेत् ? न चात्र प्रमाणं स्वतोऽसन्तो ब्रह्मादयो नाऽवान्तरसामान्यमिति । अथैतत्-ब्रह्मादयो न स्वतः सन्तः, अवान्तर-सामान्यवत्त्वात्, यत् पुनः स्वतः सत् न तदवान्तरसामान्यवत्त्वं यथा सामान्य-विशेष-समवाया इति व्यतिरेकी हेतुः । नैतद्-यदि हि ब्रह्मादयो धर्मिणः, कुतश्चित् प्रतीति-ऋणोच्चरचारिणोत्सन्तो भवन्ति [स कथमवान्तरसामान्यसम्बन्धमिच्छेत् ? न चात्र प्रमाणं, स्वतोऽसन्तो ब्रह्मादयो नाऽवान्तरसामान्यमिति । अथैतत्-ब्रह्मादयो न स्वतः सन्तोऽवान्तरसामान्य] वक्ष्या सामान्यप्रतीतिः सत्त्वं साधयन्ती स्वत इति प्रतिज्ञां तदसत्त्वविषयाबाधने चेद ऋमत्रोत्तरम्-‘न स्वतः सन्तस्ते प्रतीतिविषयाः किन्तु सत्ता-सम्बन्धाद्’-इति, यतो ‘न स्वयमसन्तस्तत्सम्बन्धात् तद्विषया भवन्ति’ इत्युक्तम् ।

किं च ब्रह्मादेरेकान्तेन यस्य भिन्नान्यवान्तरसामान्यानि कथं तस्य तानि स्युः, यतोऽवान्तर-सामान्यवत्त्वादिति हेतुः सिद्धः स्यात् ? अथ तथापि तस्या (स्ये) ति, न, परस्परमपि स्युरिति ‘सामा-

पूर्वपक्षीः-ब्रह्मादि को अपने आप ही सत् माना जायेगा तो ब्रह्मत्वादि अवान्तर सामान्य को मानने की आवश्यकता ही मिट जायेगी क्योंकि सत्तायोग के बिना जैसे वह स्वतः सत् माना जायेगा । ऐसे ब्रह्मत्वादियोग के बिना स्वतः ब्रह्मादिरूप भी माना जा सकेगा । यही दोष है ।

उत्तरपक्षीः-यदि ब्रह्मादि को स्वरूपतः सद्रूप न मान कर असद्रूप मानते हैं तब तो गर्वभ-सीग आदि की भांति ब्रह्मादि का नितान्त अभाव ही प्रसक्त होता है यह उससे भी बड़ा भारी दोष है ।

[ब्रह्मादि स्वतः सत् नहीं है-इस अनुमान का भंग]

यह भी आप सोचिये कि जो अतिरिक्त सत्ता के सम्बन्ध को ही नहीं मानते वे अवान्तर-सामान्य के सम्बन्ध को भी क्यों मानेंगे ? ‘ब्रह्मादि स्वतः असत् हैं और अवान्तरसामान्य स्वतः असत् नहीं हैं’ ऐसा भेद करने में कोई प्रमाण नहीं है, जिससे कि अवान्तरसामान्य को मानने के लिये बाध्य होना पड़े ।

पूर्वपक्षीः-ब्रह्मादि स्वतः सत् नहीं क्योंकि ब्रह्मत्वादि अवान्तरसामान्यवाले हैं । जो स्वतः सत् होता है वह अवान्तरसामान्यवाला नहीं होता जैसे सामान्य, विशेष और समवाय । यह व्यतिरेकी हेतु का प्रयोग है । इस अनुमान से ब्रह्मादि के स्वतः सत्त्व का निषेध करेंगे ।

उत्तरपक्षीः-यह ठीक नहीं है, जब ब्रह्मादि धर्मि पदार्थ किसी भी प्रकार से ‘सत्’ प्रतीति के विषय होते हैं तो वे अपने स्वतः सत्त्व को सिद्ध करते हुए ‘वे स्वतः सत् नहीं हैं’ इस प्रकार की उनके असत्त्व का प्रतिपादन करने वाली आपकी प्रतिज्ञा को बाध क्यों नहीं करेंगे ?

पूर्वपक्षीः ब्रह्मादि स्वतः सत् होकर प्रतीतिविषय नहीं बनते किन्तु सत्ता के सम्बन्ध से ‘सत्’ प्रतीति के विषय बनते हैं । अतः बाध नहीं होगा ।

उत्तरपक्षीः-यह उत्तर ठीक नहीं है, क्योंकि यदि वे स्वयं असत् होंगे तो सत्ता के सम्बन्ध से भी ‘सत्’ ऐसी प्रतीति के विषय नहीं बन सकते-यह पहले दिखा दिया है ।

* भूषिकान्तर्गत पाठोऽशुद्ध इव, तथापि [] कोऽन्तर्गतस्य पुनरावृत्त, अतः सम्प्रतिबाधार्थस्य स्थाने-
“प्रतीतिगोचरीभवन्ति, कथं स्वतः सत्त्व साधयन्त ‘न स्वतः सन्तस्ते’ इति प्रतिज्ञा तदसत्त्वविषया न बाधन्ते ? न चेद”-इति पाठ परामृष्टः । तदनुसारेण च व्याख्याऽलोक्या ।

न्य-समवाया-स्परि (?यदि) शेषवत्' इति वैधर्म्यनिर्देशनमयुक्तम् । यदि भूतम्-द्रव्यादौ तानि समवेतानि ततस्तस्य तानि न सामान्यावैधर्म्यपर्यायवदिति । तत्र सम्यक्, 'तत्र समवेतानि' इति समवायेन सम्बद्धानीति यद्यर्थः, स न युक्तः, समवायस्य निषिद्धत्वान्नित्यत्वमानत्वाच्च । भवतु वा समवायः, तथापि यत्र द्रव्ये गुणे कर्मणि च द्रव्यत्वं गुणत्वं कर्मत्वं चाऽवान्तरसामान्यं तत्रैव पृथिवीत्वादिनि रूपत्वादीनि गमनत्वादीनि च तथाविधानि सामान्यानि, समवायोऽपि तत्रैव सामान्यवत्तस्य सर्वगतत्वाच्च द्रव्यादिवदन्योन्यसत्तानीति न द्रव्यादेः स्वतः सत्त्वबाधनमित्याशङ्का न निवर्त्तते-किं द्रव्यादिसम्बन्धात् सत्ता सती, किं वा तथा द्रव्यादिकं सत् ? इति । तत्र सत्तातः तत्त्वादेः सत्त्वम्, तस्या एवाऽसिद्धत्वात् ।

सत्ताप्रत्यक्षादिप्रमाणसिद्धत्वात् सत्ताया, प्रत्यक्षबाधितविषयत्वेनैवमुपन्यस्यमानस्य प्रसंग-साधनस्यानवकाशः । न च द्रव्यप्रतिभासवेलायां प्रत्यक्षबुद्धौ परिष्फुटरूपेण व्यक्तिविवेकेन सत्ता न प्रतिभातीति शक्य वक्तुम्, अनुगताकारस्य व्यावृत्ताकारस्य च प्रत्यक्षानुभवस्य संवेदनात् । न चानुगत-

[एकान्तभेद पक्ष में वैपरीत्य की उपपत्ति]

यह भी सोचने लायक है कि-अब द्रव्यादि से अवान्तरसामान्य को एकान्त भिन्न मानते हो तब 'अवान्तरसामान्य का द्रव्यादि' ऐसा न होकर 'द्रव्यादि का अवान्तरसामान्य' ऐसा कैसे होगा ? तात्पर्य यह है कि द्रव्यादि को अवान्तरसामान्यवाले न मान कर अवान्तरसामान्य को ही द्रव्यादि-वाला मान सकते हैं । तब 'अवान्तरसामान्य वाला होने से' यह पूर्वोक्त हेतु कैसे सिद्ध हो सकेगा ? यदि एकान्तभेद होने पर भी 'द्रव्यादि को ही अवान्तरसामान्यवाला' मानना चाहते हैं तो यह नहीं हो सकता क्योंकि परस्पर दोनों में मानना पड़ेगा, अर्थात् एकान्त भिन्न अवान्तरसामान्य जैसे द्रव्यादि में मानते हैं वैसे नियामकभाव के कारण सामान्य-विशेष-समवाय में भी मानना पड़ेगा, अतः आपने जो व्यतिरेकि हेतु प्रयोग करके सामान्यविशेष और समवाय को वैधर्म्य दृष्टान्त बनाया है वह भी अयुक्त ही ठहरेगा ।

यदि ऐसा मानेंगे कि-अवान्तर सामान्य द्रव्यादि में ही समवेत हैं अतः द्रव्यादि के ही अवान्तर सामान्य हो सकते हैं किन्तु विपरीतरूप से सामान्य-विशेष-समवाय के नहीं माने जा सकते !-तो यह भी ठीक नहीं है । कारण, 'उनमें समवेत हैं' इस का यदि ऐसा मतलब है कि 'द्रव्यादि में समवाय से सम्बद्ध है'-तो यह अयुक्त है क्योंकि समवाय का पहले प्रतिकार कर लाये हैं और अग्रिम ग्रन्थ में किया भी जायेगा । अथवा मान लीजिये कि समवाय है, फिर भी सभी की सभी में अन्योन्य सत्ता हो जाने की आपत्ति इस प्रकार आती है कि-जिन द्रव्य-गुण-कर्म में द्रव्यत्व गुणत्व कर्मत्व अवान्तर-सामान्य रहता है उन्हीं में पृथिवीत्वादि-रूपत्वादि-गमनत्वादि अवान्तर सामान्य भी रहता है और उन्हीं में समवाय भी रहता है, तथा समवाय सामान्य की भाँति सर्वगत यानी व्यापक है अतः कौन सा अवान्तर सामान्य किस में रहे और किस में न रहे यहाँ कोई नियामक न होने से जैसे द्रव्यादि में द्रव्यत्वादि की सत्ता मानी जाती है वैसे ही सभी की सभी में समवाय से सत्ता मानी जा सकेगी । इस आपत्ति के कारण व्यतिरेकि हेतु प्रयोग से द्रव्यादि के स्वनः सत्त्व को कोई बाध नहीं पहुँच सकेगा । फलतः यह आशङ्का तदवस्थ रहेगी कि 'द्रव्यादिसम्बन्ध से सत्ता को सत् मानें या सत्ता के सम्बन्ध से द्रव्यादि को सत् मानें ?' निष्कर्ष, सत्ता के योग से देहादि का सत्त्व मानना अयुक्त है क्योंकि सत्ता का ही उपरोक्त रीति से कुछ ठीकाना नहीं है ।

व्यावृत्तवस्तुव्यतिरेकेण द्रव्याकारा बुद्धिर्घटते । न हि विषयव्यतिरेकेण प्रतीतिरूपघटे, नीलादिस्व-
लक्षणप्रतीतिरपि तथाभावप्रसगात् । अथ तैमिरिकस्य बाह्यार्थसंज्ञिष्व्यतिरेकेणाऽपि केशोण्डुकादि-
प्रतीतिरुदेति तथैवानुगतरूपमन्तरेणापि भिन्नवस्तुष्वनुगताकारा बुद्धिरुदेत्यतीति न ततः सत्ताव्यवस्था ।
तदयुक्तम्-तैमिरिकप्रतीतिं हि प्रतिभासमानस्य केशोण्डुकादेर्बाष्प-कारणदोषपरिज्ञानादतस्त्वम्, सत्ता-
दर्शने तु न बाधकप्रत्ययोदयः नापि कारणदोषपरिज्ञानमिति न तद्बाह्यो विज्ञानस्य मिथ्यात्वम् ।

तथाहि-विभिन्नेष्वपि घट-पटादिष्वर्थेषु 'सत् सत्' इत्यनेदमुल्लिखन्ती प्रतीतिरुदयमासादयति,
न चासौ कालान्तरादौ विपर्ययमुपगच्छन्ती लक्ष्यते, सर्वदा सर्वथा घट-पटादिषु 'सत् सत्' इति
क्याहते । व्यवहारमुपरचयन्ती च प्रतीतिः परेरपि प्रमाणमभ्युपगम्यते । यद्येवं तैः-‘प्रमाण्य व्यवहा-
रेण’ इति । तत्रैवमवस्थितम्-अनुगताकारा हि बुद्धिर्वावृत्तरूपप्रतीत्यनभिगतं साधारणरूपमुल्लिखन्ती

[सत्ताग्राही प्रत्यक्ष प्रमाणभूत है-पूर्वपक्ष]

नैयायिक की ओर से यहाँ दीर्घ पूर्वपक्ष प्रस्तुत होता है-

नैयायिकः-सत्ताग्राहक प्रत्यक्षादि प्रमाणों से सत्ता प्रसिद्ध है । अतः सत्ता को असिद्ध करने
के लिये आपने जो विस्तृत प्रसंग साधन दिखाया है वह निरवकाश है ।

प्रतिपक्षीः-द्रव्य को देखते हैं उस वक्त प्रत्यक्षबुद्धि में द्रव्यभिन्न सत्ता का स्पष्टरूप से भास
होता नहीं है ।

नैयायिकः-यह नहीं कह सकते क्योंकि द्रव्य को देखने पर द्रव्य का जो प्रत्यक्षानुभव होता है
उसमें अनुगताकार का और व्यावृत्ताकार का संवेदन सभी को होता है । किसी अनुगत और
व्यावृत्त वस्तु के बिना बुद्धि में तदुभयाकारता की संगति नहीं की जा सकती । विषय के अभाव में
कभी प्रत्यक्ष बुद्धि का जन्म नहीं हो पाता । विषय के अभाव में यदि बुद्धि का जन्म मान्य करेंगे तो
नीलादि स्वलक्षण के बिना भी उसके निर्विकल्प प्रत्यक्ष की उत्पत्ति शक्य हो जाने से नीलादि स्व-
लक्षण भी असिद्ध हो जायेगा ।

प्रतिपक्षीः-तिमिररोगवाले को बाह्यार्थ की सत्ता न होने पर भी केशोण्डुकादि की प्रतीति
होती है [रोगी जब खुले आकाश में देखता है तब उसको वहाँ बाल के विविध गुच्छ दिखाई देता है]
उसी तरह अनुगत रूप के बिना भी विविध वस्तु में अनुगताकार प्रतीति का उदय हो जायेगा ।
अतः प्रतीति के बल पर सत्ता की व्यवस्था=सिद्धि अशक्य है ।

नैयायिक यह बात अयुक्त है । तिमिररोगवाले की प्रतीति में दिखाई देने वाले केशोण्डु-
कादि का पीछे बाधकज्ञान होता है और नेत्ररूपकारण में तिमिर दोष का भी ज्ञान होता है, अतः
उस प्रतीति के विषयभूत केशोण्डुकादि को मिथ्या मान सकते हैं । सत्ता को देखने के बाद किसी
बाधक ज्ञान का उदय नहीं होता है, नेत्र में किसी दोष का भी उपलब्ध नहीं होता है, अतः सत्ता-
ग्राहक प्रत्यक्ष विज्ञान को मिथ्या यानी अमात्मक नहीं मान सकते ।

['सत्-सत्' अनुगताकारप्रतीति से मत्तासिद्धि]

सत्ताग्राहक विज्ञान मिथ्या नहीं है यह इस प्रकार-घट पटादि विविध अर्थों में सत्-सत्' ऐसी
अभेदोत्प्रेषवासी प्रतीति का उदय हाता है, यह प्रतीति अन्य काल में भी वैपरीत्य को प्राप्त होती

सुपरिनिश्चितरूपा बाधाऽद्योक्ता प्रमाणम् । सा च अक्षान्वय-व्यतिरेकानुसारितया प्रत्यक्षम् । तथाहि-
विस्फारितलोचनस्य घट-पटादिषु (? स्व) रूपमाकृष्टां सत्तामुल्लिखन्ती 'सत् सत्' इति प्रतीतिः, तदभावे
च न भवतीति तदन्वय-व्यतिरेकानुविधायितया कथं न प्रत्यक्षम् ? तस्माद् बहुषु व्यावृत्तेषु तुल्या-
कारा बुद्धिरेकतामवस्थिति । यच्चात्र विभिन्नेषु घटादिषु प्रतिनियतमेकमनुगतस्वरूपं संभूतं जातिः ।

अथ व्यक्तिव्यतिरिक्ता जातिरूपेयते, न च व्यक्तिदर्शनवेलायां तद्रूपसंस्पर्शविषयव्यतिरिक्तवपु-
रपरमनुगतिरूपं प्रतिभाति तत् कथं तत् सामान्यम् ? नैतदस्ति, यस्माद्वगृहीतसंकेतस्यापि तनुभूतः
प्रथममुद्भाति वस्तु, द्वितीये तुल्यरूपतामनुसरति बुद्धिः, त्र्यचिदेव न सर्वत्र । प्रतिपत्त्यन्यता च सर्वत्र
भेदव्यवहारनिबन्धनं तुल्यदेश-कालेऽपि रूप-रसादौ च । प्रतिपत्त्यन्यता च जातावपि विद्यते इति कथं न
सा भिन्नाऽस्ति ? तथाहि-व्यक्त्याकारविवेकेन विशदमनुगतिरूपता भाति तद्विवेकेन च व्यावृत्तरूपतेति
कथं व्यक्तिस्वरूपाद् भिन्नावभासिनी जातिभिन्ना नाम्युपगमविषयः ?

हुयी नहीं दिखाई देती, क्योंकि सर्वकाल में सभी लोग घट पटादि में 'सत् सत्' इस रूप से व्यवहार
करते आये हैं । जिस प्रतीति से व्यवहार सिद्ध होता है उसको तो प्रतिवादी भी प्रमाण मानते ही हैं ।
जैसे कि प्रतिवादिजो ने ही कहा है- 'प्रतीति का प्रामाण्य व्यवहार को अधीन है ।' इस से यह सिद्ध
होता है कि व्यावृत्तरूपग्राहक प्रतीति से जिस का वेदन नहीं होता ऐसे साधारणरूप का उल्लेख करने
वाली अत्यन्त निश्चयारूढ अनुगताकार प्रतीति प्रमाणभूत है क्योंकि उसका कभी वाच नहीं होता ।
अब जो यह अनुगताकार प्रतीति है वह इन्द्रियो के अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण करती है अतः
उसे प्रत्यक्षात्मक ही मानना होगा । जैसे देखिये-खुले नेत्रवाले को घटपटादिस्वरूप पर आरूढ सत्ता
का उल्लेख करने वाली 'सत्-सत्' ऐसी प्रतीति होती है और आँख मुद देने वाले को नहीं होती है,
इस प्रकार जब यह अनुगताकार प्रतीति नेत्रेन्द्रिय के अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण करती है तो उसे
प्रत्यक्ष क्यों न माना जाय ? अतः निष्कर्ष यह है कि भिन्न-भिन्न अनेक वस्तु में तुल्याकारावगाही
बुद्धि एकरूपता का निश्चय करती है । भिन्न भिन्न घटादि में जो यह नियत रूप से एक अनुगतस्वरूप
भासता है वही जाति कही जाती है ।

[जाति की प्रतीति व्यक्ति से भिन्न होती है]

प्रतीपक्षी:-आप जाति को व्यक्ति से अलग मानते हैं, किन्तु व्यक्ति को जब देखते हैं तब
व्यक्तिस्वरूप सस्पर्श यानी ज्ञान का जो विषय, उससे अलग स्वरूप वाला कोई भी अनुगतरूप भास-
मान नहीं होता तो फिर उस अनुगतरूप को अलग सामान्य रूप में कैसे माना जाय ?

नैयायिक:-ऐसा नहीं है, सामान्य में 'यही सामान्य है' ऐसे संकेत का जिसे भान नहीं है
ऐसे ज्ञाता को भी पहले तो वस्तु का स्वरूप साक्षित होता है और बाद में वस्तु की तुल्यरूपता को
बुद्धि ग्रहण करती है, हाँ ऐसा सर्वत्र नहीं किन्तु कभी कभी ही होता है यह बात अलग है । भेदव्यवहार
का प्रयोजक सर्वत्र प्रतीतिभेद ही होता है जैसे कि समानकालीन एवं समानदेशवर्ती रूप और रस
में प्रतीतिभेद के अलावा और कोई भेदप्रयोजक नहीं है । यदि व्यक्ति और सामान्य के विषय में भी
उक्त रीति से प्रतीतिभेद मौजूद है तो जाति को भिन्न ही क्यों न माना जाय ? स्पष्ट ही बात है
कि व्यक्तिस्वरूप से अतिरिक्तरूप में अनुगतरूपता का स्पष्ट भान होता है और अनुगतरूपता से अति-

अर्थकेन्द्रियावसेयत्वात् जातिव्यवहारोरेकता रूप-रसादौ तु भिन्नेन्द्रियग्राह्यत्वात् भेदः । तदवयवसंगतम्, यतः एकेन्द्रियग्राह्यमपि वाताऽऽतपादिकं समानदेशं च भिन्नं प्रतिभातीति भिन्नवपुरम्भ-पेयते तथा प्रतिनियतेन्द्रियविषयमपि जाति-व्यक्तिद्वय भिन्नं, भिन्नप्रतिभासादेव । तथाहि-घटमन्तरेणापि पटग्रहणे 'सत्-सत्' इति पूर्वप्रतिपत्ता सत्ताऽऽवगतिर्हृष्टा, यदि तु व्यक्तित्वेव सती न जातिः तत्सत्त्वेऽपि तदव्यतिरेका च, तथा सति व्यनक्तिरूपवत् तदननुगतिरपि व्यक्त्यन्तरे प्रसज्येत । प्रतीयते च सद्रूपता युगपद् घट-पटादिषु परस्परविभक्ततनुष्वपि सर्वदा । तेनैकरूपेव जातिः, प्रत्यक्षे तथानुताया एव तस्याः प्रतिभासनात्, शब्द-लिंगयोरपि तस्यामेव सम्बन्धग्रहणमिति ताम्यामपि सा प्रतीयते । तदेवं प्रत्यक्षादिप्रमाणावसेयत्वात् सत्तायाः न क्षिराकरणाय प्रसंगसाधनानुमानप्रवृत्तिरिति ।

असदेतत्-यतो न व्यक्तित्वशान्वेलायां स्वरूपेण बहिर्ग्राह्याकारतया प्रतीतिमवतरन्ती जातिरुद्भाति । नहि घट-पटवस्तुद्वयप्रतिभाससमये तदेव तदव्यवस्थितमूर्त्तिभिन्नाऽभिन्ना वा जातिराभाति,

रिक्तरूप मे व्यावृत्तरूपता का मान होता है तो फिर व्यक्तित्वरूप से भिन्नरूप मे भासमान जाति को अलग रूप मे ही मान्यता प्रदान क्यों न की जाय ?

— [समानेन्द्रियग्राह्य होने पर भी जाति-व्यक्ति भिन्न है]

प्रतिपक्षीः-जाति और व्यक्ति ये दोनों सामान इन्द्रिय से ग्राह्य है अतः उनमे अभेद होता है, रूप और रसादि सामानदेश-कालवर्ती होने पर भी भिन्न भिन्न इन्द्रिय से ग्राह्य है अतः उसमे भेद होता है ।

नैयायिकः-यह भी असंगत है क्योंकि बात और बातप दोनों समानदेशवर्ती है इतना ही नहीं, समानेन्द्रिय (स्पर्शन) से ग्राह्य भी होते हैं, फिर भी उन का प्रतिभास भिन्न भिन्न होने से उन दोनों को भिन्नस्वरूप माना जाता है । तो इसी प्रकार प्रतिनियत (किसी अयुक्त ही) इन्द्रिय के विषय होते हुए भी भिन्न प्रतिभास के कारण जाति और व्यक्ति को अलग अलग ही मानना चाहिये । जैसे देखिये-घट न होने पर भी घट मे 'सत्-सत्' इस प्रकार पूर्वोपलब्ध सत्ता जाति का उपलम्भ पट के उपलम्भ मे होता हुआ देखा जाता है । यदि केवल व्यक्ति ही परमार्थरूप होता, जाति नहीं, अथवा जाति पारमार्थिक होने पर भी व्यक्ति से अभिन्न ही होती तब तो पट के उपलम्भ मे जैसे व्यक्तित्व-रूप का अननुगम होता है तथैव जाति का भी अननुगम ही होता, दिखता तो अनुगम है । परस्पर भिन्न स्वरूपवाले घट-पटादि मे भी एक साथ ही अनुगत रूप से सद्रूपता का उपलम्भ सदा होता है । इससे यह सिद्ध होता है कि व्यक्ति भिन्न होने पर भी सत्ता आदि जाति एकरूप ही होती है । प्रत्यक्ष मे भी वह एकरूप ही भासित होती है । शब्द के संकेत का ग्रहण भी जाति मे ही होता है और लिंग मे भी जो लिंगी के अविनाभाव सम्बन्ध का ग्रहण होता है वह भी जाति के साथ ही होता है व्यक्ति के साथ नहीं, अतः एव समानजातीय भिन्न भिन्न शब्द से समान अर्थ भासित हो सकता है और समानजातीय लिंग से समानजातीय लिंगी का मान होता है उसमे जाति भी भासित हुए बिना नहीं रहती ।

निष्कर्षः-सत्ता जाति प्रत्यक्षादि प्रमाणों से उपलब्ध होती है अतः उसके खण्डन के लिये प्रसंग साधनरूप अनुमान की प्रवृत्ति सार्थक नहीं है ।

[पूर्वोपलब्ध समाप्त]

तदाकारस्यापरस्य ग्राह्यतया बहिस्तत्राऽप्रतिभासनात् । बहिर्ग्राह्यावभासश्च बहिरर्थव्यवस्थाकारी, नान्तरावभासः । यद्यपि तु सोऽपि तद्व्यवस्थाकारी स्यात् तथासति हृदि परिवर्तमानवपुषः सुखादेरपि प्रतिभासाद् बहिस्तद्व्यवस्था स्यात्, तथा च 'सुखाद्यात्मकाः शब्दादयः' इति सांख्यदर्शनमेव स्यात् । अथ सुखाविराकारो बाह्यरूपतया न प्रतिभातीति न बहिरसी, जातिरपि तर्हि न बहोरूपतया प्रतिभातीति न बहोरूपाऽभ्युपगन्तव्या । यतः कल्पनामतिरपि दर्शनदृष्टमेव घटादिरूपं बहिरल्लिखन्ती तद्गिरं चान्तः प्रतिभाति, न तु तद्व्यतिरिक्तवपुष जातिमुद्बोधयति । तत्र तदवसेयापि बहिर्जातिरस्ति ।

तैमिरिकज्ञाने बहिष्प्रकाशमानवपुषोऽपि हि केशोष्णकादयो न तथाऽभ्युपेयन्ते, बाध्यमानज्ञान-विषयत्वात् । जातिस्तु न बहोरूपतया क्वचिदपि ज्ञाने प्रतिभातीति कथं सा सत्त्वाभ्युपगमविषयः ? बुद्धिरेव केवलं घट-पटादिषु प्रतिभासमानेषु 'सत् सत्' इति तुल्यतनुराभाति । यदि तर्हि न बाह्या जातिरस्ति बुद्धिरपि कथमेकरूपा प्रतिभाति, न हि बहिर्निमित्तमन्तरेण तदाकारोत्पत्तिमती सा युक्ता ? ननु केनोच्यते बहिर्निमित्तनिरपेक्षा जातिमतिरिति, किन्तु बहिर्जातिर्न निमित्तमिति । बाह्यास्तु इत्यतः काश्चिदेव जातिबुद्धेर्निमित्तम् ।

[व्यक्ति को देखते समय जाति का भान नहीं होता-उत्तरपक्ष]

नैयायिक ने जो दीर्घ पूर्वपक्ष स्थापित किया है उसके सामने अब उत्तरपक्षी अपनी बात प्रस्तुत करते हुए कहता है कि नैयायिक का यह प्रतिपादान गलत है-कारण यह है कि,-

जब व्यक्ति को देखते हैं तब बाह्यरूप से ग्राह्याकारवाली जाति का अपने स्वतन्त्ररूप से प्रतीति में अवतार देखा नहीं जाता । जिस समय में घट और पट दो वस्तु का प्रतिभास होता है उसी वक्त घटादि से भिन्न या अभिन्न ऐसी किसी जाति का भास नहीं होता जो घटादि में ही विद्यमानस्वरूपवाली हो । क्योंकि, घटादि से अन्य कोई सामान्याकार वहाँ बाह्यदेश में ग्राह्यरूप से लक्षित ही नहीं होता । और यह तो निर्विवाद है कि बाह्य अर्थों की व्यवस्था को बाह्यदेश में ग्राह्यरूप से प्रतीत होने वाली वस्तु का अवभास ही कर सकता है, भीतरी अवभास नहीं । यदि भीतरी अवभास को भी बाह्यवस्तु की व्यवस्था का सपादक मानेंगे तब तो जिसका स्वरूप हृदय के भीतर में भासित होता है वैसे सुखादि का प्रतिभास भी सुखादि को बाह्यपदार्थ के रूप में ही स्थापित करेगा, परिणाम यह होगा कि सांख्यदर्शन में जो यह माना जाता है कि बाह्यरूप से भासमान शब्दादि से सुखादि भिन्न नहीं है-उसी का समर्थन हो जायेगा । आशय यह है कि शब्दादि को तो सब बाह्य मानते हैं, सुखादि को नहीं । किन्तु सांख्यदर्शन में सुखादि को आत्मा का नहीं, प्रकृति (बुद्धि) रूप बाह्यपदार्थ का ही गुण धर्म माना जाता है ।-इसका समर्थन हो जायेगा ।

यदि ऐसा कहे कि-सुखादि आकार बाह्यरूप से भासित नहीं होता अत एव बाह्य नहीं हो सकता ।-तो उसी तरह जाति भी घटादिवत् बाह्यरूप से भासित नहीं होती है अतः उसे बाह्यपदार्थ के रूप में मानना असंगत है । कारण, सविकल्पज्ञान (जिसको बौद्ध प्रमाण ही नहीं मानते वह) भी निर्विकल्पज्ञान में दृष्ट घटादि पदार्थ को और उसकी प्रतिपादकवाणी को बाह्यरूप में भासित करता हुआ स्वयं भीतर में अनुभूत होता है, किन्तु कहीं भी बाह्यरूप से जाति का उद्भासन नहीं करता है । सारांश, बाह्यरूप में जाति सविकल्पबोधगम्य भी नहीं है ।

ननु यदि व्यक्तिनिबन्धनाऽनुगताकारा मतिः, तथा सति यथा खण्ड-मुण्डव्यक्तिदर्शने 'गौर्गौ' इति प्रतिपत्तिरुदेति तथा गिरिशिखरादिदर्शनेऽपि 'गौर्गौ' इत्येतदाकारा प्रतिपत्तिर्भवेत् व्यक्तिभेदाऽविशेषात् । तदयुक्तम्-भेदाऽविशेषेऽपि खण्ड-मुण्डादिव्यक्तिषु 'गौर्गौ' इत्याकारा मतिरुदेयमासाद्ययन्ती समुपलभ्यत इति ता एव तामुपजनयितुं समर्था इत्यवसीयते, न पुनर्गिरिशिखरादिषु 'गौर्गौ' इति मतिर्ह-
ष्टेति न ते तस्मिन्बन्धनम् । यथा च आमलकीफलादिषु यथाविधानमुपयुक्तेषु व्याधिविरतिलक्षणं फलमुपलभ्यत इति तान्येव तद्विधौ समर्थानित्यवसीयते, भेदाऽविशेषेऽपि न पुनस्त्रपुष-दध्यादीनि ।

अथ भिन्नेष्वपि भावेषु 'सत्-सत्' इति मतिरस्ति, विभिन्नेषु च भावेषु यदेकत्वं तदेव जातिः । तत्रोच्यते-तदेकत्वं घट-पटादिषु किमन्यत् उताऽन्यत् ? न तावदन्यत्, तस्याऽप्रतिभासनादित्युक्तेः । नाप्यनन्यत्, एकरूपाऽप्रतिभासनात्, नहि घटस्य पटस्य चैकमेव रूपं प्रतिभाति, सर्वस्मिन्ना प्रतिब्रव्यं भिन्नरूपदर्शनात् । तस्मादप्रतीतेरभिज्ञाऽपि जातिर्नास्ति, बुद्धिरेव तुल्याकारप्रतिभासा 'सत्-सत्' इति शब्दश्च दृश्यत इति तदन्वय एव युक्तः न जात्यन्वयः, तस्याऽवर्शनात् । न च बुद्धिस्वरूपमप्यपरबुद्धि-स्वरूपमनुगच्छति इति न तवपि सामान्यमित्येकानुगतजातिवाचो भिव्यादावः ।

[बाह्यार्थ के रूप में जाति का मान नहीं होता]

केशोण्डुकादि तिमिररोगी के ज्ञान में बाह्यरूप से प्रकाशित होने पर भी उत्तरकालीन वाचक से उस ज्ञान का विषय वाचित होने के कारण केशोण्डुकादि को कोई वास्तव नहीं मानते । जाति की बात तो इससे भी निराली है, किसी भी ज्ञान में बाह्यरूप से जाति भासित ही नहीं होती तो उसको सत्-रूप से स्वीकृति का पात्र कैसे माना जाय ? सच बात यह है कि घट-पट का जब प्रतिभास होता है तब 'सत्-सत्' इस तुल्य आकार से अपनी बुद्धि ही भासित होती है ।

नैयायिकः-जब जाति जैसा कोई बाह्य पदार्थ ही नहीं है तब बुद्धि का एकरूप प्रतिभास भी कैसे होगा ? बाह्यनिमित्त के बिना ही एकरूपाकार बुद्धि की उत्पत्ति भी सगत नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-कौन कहता है कि जाति की बुद्धि बाह्य किसी निमित्त के बिना ही होती है ? निमित्त तो है ही किन्तु वह जातिरूप नहीं है । बाह्य घट-पटादि कुछ व्यक्तियाँ ही जाति की बुद्धि यानी एकाकार प्रतीति में निमित्त बनती हैं ।

[सर्वत्र समानाकार प्रतीति की आपत्ति मिथ्या है]

नैयायिकः-अनुगताकारवाली बुद्धि यदि केवल व्यक्तिमूलक ही होती है तो जैसे खंड और मुंड गो-व्यक्ति को देखने पर गाय-गाय-इस प्रकार अनुगताकार बुद्धि होती है, उसी तरह गिरि-शिखरादि को देखने पर भी 'गाय गाय' इस प्रकार अनुगत बुद्धि होनी चाहिये, क्योंकि व्यक्तिभेद तो खंड और मुंड गो-व्यक्ति में है वैसे ही गो और गिरि-शिखरादि में भी है-उसमें कोई विशेषता नहीं है ।

उत्तरपक्षी-यह बात गलत है । व्यक्तिभेद तुल्य होने पर भी खंड-मुण्डादि व्यक्ति ही 'गाय-गाय' ऐसी समानाकार प्रतीति के उत्पाद में समर्थ प्रतीत होती है, गिरि-शिखरादि समर्थ प्रतीत नहीं होते, क्योंकि खंड-मुंड व्यक्ति को देखने पर ही 'गाय गाय' इस प्रकार की बुद्धि का उदय देखा जाता है, गिरि-शिखरादि को देखने पर 'गाय-गाय' ऐसी बुद्धि का उदय नहीं देखा जाता है । उदा० आमला के फल और गड़ूची आदि में परस्पर भेद होने पर भी विधि अनुसार उसका प्रयोग करने पर रोग-

अपि च, अनेकव्यक्तियुक्त्यापि सामान्यं तद्वादिभिरभ्युपगम्यते । न च तद्व्यापित्वं तस्य केनचित् ज्ञानेन व्यवस्थापयितुं शक्यम् । तथाहि-संनिहितव्यक्तिप्रतिभासकाले जातिस्तद्व्यक्तिसंस्पर्शानो स्फुट-भवभाति न व्यक्त्यन्तरसम्बन्धितया, तस्यास्तथाऽसन्निधानेन प्रतिभासाऽयोगात् । तदप्रतिभासे च तन्मिथताऽपि नावगतेति कथमसन्निहितव्यक्त्यन्तरसम्बद्धशरीरा जातिरवभाति । यदेव हि परिस्फुट-दर्शने प्रतिभाति रूपं तदेव तस्या युक्तम्, दर्शनाऽसंस्पर्शिनः स्वरूपस्याऽसंभवात्, सम्भवे वा तस्य दृश्यस्वभावाद् भेदप्रसंगात्, तदेकत्वे सर्वत्र भेदप्रतिहतैः अनानैकं जगत् स्यात् । दर्शनगोचरातीतं च व्यक्त्यन्तरसम्बद्धं जातिस्वरूपमप्रतिभासनावसत् प्रतिभासने वा तस्य तत्सम्बद्धाना व्यवहितव्यक्त्यन्तराणामपि प्रतिभासप्रसंग इति सकलजगत्प्रतिभासः स्यात् ।

अथ मतम्-संनिहितव्यक्तिदर्शनकाले व्यक्त्यन्तरसम्बन्धिनी जातिर्न भाति, यदा तु व्यक्त्यन्तरं दृश्यते तदा तद्दर्शनवेलायां तद्गतत्वेन जातिराभातीति साधारणस्वरूपपरिच्छेदः पश्चात् सम्भवतीति, ततश्च पश्चादवर्षान्वयदर्शने कथं न तस्यास्तद्व्यापिताग्रहः ? असदेतत्-यतो व्यक्त्यन्तरदर्शनकालेऽपि

विनाशरूप फल प्राप्त होता है अतः आमला के फल आदि ही रोगविनाशकार्य में समर्थ जाने जाते हैं, व्यक्तिभेद तो ककडी और दही आदि में भी है किन्तु वे रोगविनाशक नहीं देखे जाते ।

[भिन्नव्यक्ति में तुल्याकारप्रतीति का आलम्बन बुद्धि है]

नैयायिकः-भिन्न पदार्थों में भी 'सत्-सत्' ऐसी बुद्धि तो होती ही है । अतः उनमें एकरूपता होनी ही चाहिये, भिन्न पदार्थों में यह जो एकरूपता है वही जाति है ।

उत्तरपक्षीः-इसमें यह कहना है कि घट-पटादि से वह एकत्व भिन्न है या अभिन्न ? भिन्न नहीं मान सकते क्योंकि व्यक्ति से भिन्न जाति का दर्शन ही नहीं होता यह पहले कह दिया है [पृ० ४५१-१०] अभिन्न भी नहीं कह सकते क्योंकि वह एकाकार व्यक्ति से अलग ही भासित होने का आप मानते हैं । घट और पट का कही भी एक स्वरूप भासित नहीं होता, प्रत्येक द्रव्य सर्वथा एक-दूसरे से भिन्न ही भासित होते हैं । इससे यह फलित होता है कि प्रतीत न होने के कारण, व्यक्ति से अभिन्न भी कोई जाति पदार्थ नहीं है । तब जो तुल्याकार प्रतिभास होता है वह बुद्धिस्वरूप ही है, जिसको दिखाने के लिये 'सत्-सत्' ऐसा शब्दप्रयोग किया जाता है । अतः भिन्न भिन्न व्यक्तियों में तुल्याकार बुद्धि का ही अन्वय मानना युक्त है, स्वतन्त्र एक जाति का नहीं, क्योंकि बंसा दिसता नहीं है । एकबुद्धिस्वरूप दूसरे बुद्धिस्वरूप से कभी अनुगत प्रतीत नहीं होता इसलिये सामान्य को बुद्धिस्वरूप भी नहीं माना जा सकता । निष्कर्षः-एक अनुगत जाति का प्रतिपादन मिथ्या प्रतिपादन है ।

[जाति में अनेक व्यक्तिव्यापकता की अनुपपत्ति]

दूसरी बात यह है कि नैयायिकवादि लोग सामान्य को अनेक व्यक्ति में व्यापक एक तत्त्व मानते हैं । किन्तु उसकी अनेकव्यक्तिव्यापकता किसी भी ज्ञान से स्थापित नहीं की जा सकती । देखिये-निकटवर्ती व्यक्ति के प्रतिभासकाल में उस व्यक्ति से सम्बद्ध जाति का ही स्पष्ट भान हो सकता है, अन्य व्यक्ति के सम्बन्धीरूप में उस जाति का उसी काल में भान नहीं हो सकता, क्योंकि अन्यव्यक्ति उस काल में निकटवर्ती न होने से उसका बोध शक्य नहीं है । उस अन्य व्यक्ति का बोध न होने से उसमें मिश्रित रूप से अर्थात् तद्बुद्धित्वरूप से जाति का भी भान नहीं हो सकता, तब अनिकटवर्ती अन्य व्यक्ति से सम्बद्ध स्वरूपवाली जाति का भान कैसे हो सकता है ? स्पष्ट दर्शन में

तत्परिगतमेव जातेः स्वरूपं प्रतिभाति न पूर्वव्यक्तिसम्प्रतिशयः, तस्याः प्रत्यक्षगोचरातिक्रान्ततया तत्सम्बद्धस्यापि रूपस्य तदतिक्रान्तत्वात् । तत् कथं सन्निहिताऽसन्निहितव्यक्तिसम्बद्धजातिरूपावगमः ?

अथ प्रत्यभिज्ञानादनेकव्यक्तिसम्बन्धित्वेन जातिः प्रतीयते । ननु केयं प्रत्यभिज्ञा ? यदि प्रत्यक्षम्, कुतस्तदवसेया जातिरेकानेकव्यक्तियोगिनी प्रत्यक्षा ? अथ नयनव्यापारानन्तरं समुपजायमाना प्रत्यभिज्ञा कथं न प्रत्यक्षम्, निर्विकल्पकस्याप्यक्षान्वय-व्यतिरेकानुविधानात् प्रत्यक्षत्वं तदत्रापि तुल्यम् ? असदेतत्, यदि अक्षजा प्रत्यभिज्ञा, तथा सती प्रथमव्यक्तिदर्शनकाले एव समस्तव्यक्तिसम्बद्धजातिरूपपरिच्छेदोऽस्तु । अथ तदा स्मृतिसहकारिविरहात् तत्त्वावगतिः, यदा तु द्वितीयव्यक्तिदर्शनं तदा पूर्वदर्शनाहितसंस्कारप्रबोधसमुपजातस्मृतिसहितमिन्द्रियं तत्त्वदर्शनं जनयति । तदप्यसत्-यतः स्मरणसञ्चिदमपि लोचनं पुरःसंनिहितायामेव व्यक्तौ तत्स्थजातौ च प्रतिपत्तिं जनयितुमीशम्, न पूर्वव्यक्तौ, असन्निधानात् । तन्न तदित्यर्थां जाति दर्शनं परिदृश्यमाने व्यवस्थान्तरे संघटे ।

उसका जैसा स्वरूप भासित होता हो, उसीको उसका स्वरूप मानना युक्तियुक्त है, क्योंकि जो स्वरूप दर्शन में नहीं भासता उसकी सम्भावना ही नहीं की जा सकती । यदि उस अवस्थ रूप की भी सम्भावना की जाय तो इष्यस्वभाव वाली वस्तु से उसको भिन्न ही मानना होगा, यदि उनमें स्वयत्त्व और अस्वयत्त्व का विरोध होने पर भी एकत्व मानने तो सर्वत्र भेद का विलोप हो जाने से जगत् में वैविध्य न रह कर केवल एकरूपता ही प्रसक्त होगी । अन्य व्यक्ति से सम्बद्ध माने जाने वाली जाति का स्वरूप दर्शन की विषयमर्यादा से बाहर होने से असत् है क्योंकि उसका प्रतिभास नहीं हो सकता । यदि उसका प्रतिभास होने का मानने तो उससे सम्बद्ध अन्य अनेक दूरवर्ती व्यक्तियों का भी प्रतिभास होने लग जायेगा । फलतः एक सत्त्व जाति के द्वारा सारे जगत् का प्रतिभास प्रसक्त होगा ।

[पूर्वोत्तरव्यक्ति में जाति की साधारणता अनुभववाक्य]

कदाचित् नैयायिकों का मत ऐसा हो कि-निकट की व्यक्ति के दर्शन काल में अन्यव्यक्तिसम्बन्धित्व-रूप में जाति का भान नहीं होता, किन्तु पीछे जब अन्य व्यक्ति को देखते हैं तब उसके दर्शनकाल में तद्वृत्तित्वरूप से जाति भी दिखाई देती है, इस प्रकार वह जाति पूर्ववृत्त और पश्चाद् वृत्त व्यक्तिद्वय का साधारण तत्त्व है ऐसा बोध पीछे से हो जाता है । जब इस प्रकार जाति में पीछे से भिन्न भिन्न व्यक्तियों में अन्वय का दर्शन सम्भव है तो जाति अनेक व्यक्ति में व्यापक है ऐसा ज्ञान क्यों नहीं होगा ?

किन्तु ऐसा मत ठीक नहीं है, क्योंकि अन्यव्यक्ति के दर्शनकाल में भी तद्वृत्तित्वरूप से ही जाति का स्वरूप उपलब्ध होता है, 'पूर्वव्यक्ति में भी यह जाति आश्रित है' ऐसा बोध उस वक्त शक्य नहीं है, क्योंकि पूर्वव्यक्ति उस वक्त प्रत्यक्ष की विषयमर्यादा से बाहर है, अतः तदाश्रित जाति भी प्रत्यक्षविषयमर्यादा से बाहर ही है । तो अब प्रश्न खड़ा रहता है कि जाति का स्वरूप निकटवर्ती एवं दूरवर्ती व्यक्तियों में एक साथ आश्रित है यह कैसे जाना जाय ?

[प्रत्यभिज्ञा से अनेकव्यक्तित्ववृत्तित्व का बोध अशक्य]

नैयायिकः-जाति अनेकव्यक्तियों में सम्बद्ध है ऐसी प्रतीति प्रत्यभिज्ञा से हो सकती है ।

उत्तरपक्षी-प्रत्यभिज्ञा क्या है ? यदि प्रत्यक्षप्रमाणात्मक उसे मानते हैं तो उनसे अनेक व्यक्ति में व्यापक प्रत्यक्ष जाति का अवबोध कैसे होगा ? अनेक व्यक्ति का प्रत्यक्ष तो होता नहीं ।

अधेन्द्रियवृत्तिर्न स्मरणसमवायिनी करणत्वादिति नास्तौ संघानकारिणी, पुरुषस्तु कर्तृतया स्मृतिसमवायोति चक्षुषा परिगतेऽर्थं तदुपदर्शितपूर्वव्यक्तिगतं जातिं संघास्यतीति । तदसत्-यतः सोऽपि न स्वतन्त्रतयाऽर्थग्राहकः किन्तु दर्शनसहायः । यदि पुनः स्वतन्त्र एवार्थग्राहक स्यात् तथा सति स्वाप-मद-सूक्ष्मादिव्यपि सर्वव्यक्त्यनुगतजातिप्रतिपत्तिः स्यात् । तस्मादात्माऽपि दर्शनसहाय एवाऽर्थवेदी । दर्शनं च पुरः संनिहितं व्यक्तिस्वरूपमनुसरति, न हि स्मृतिगोचरमपि पूर्वदृष्टव्यक्तिगतं जात्यादिक-मिति न दर्शनसहायोऽपि तदनुसन्धानसमर्थ आत्मा ।

अथ स्मरणोपनीतं जातिरूपमात्मा तत्र संघास्यति । नन्वत्रापि स्मृतिः परिहृतपुरोवर्त्तिव्यक्ति-दर्शनविषया पूर्वदृष्टमर्थमनुसरतीति संलक्ष्यते, तत्कथं पुरोवर्त्तिग्यप्रवर्त्तमाना स्वविषयान् सामान्यादीन् तत्र संघटयितुं क्षमा ? तदस्मृतं च संघटनं कथमात्मापि कर्तुं क्षमः ? तथाहि-दर्शने सति दृष्टेरि

नैयायिकः-नेत्रव्यापार के बाद उत्पन्न होने वाली प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्ष क्यों नहीं ? निर्विकल्प ज्ञान इन्द्रिय के अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण करता है इसलिये तो उसे प्रत्यक्ष माना जाता है, प्रत्य-भिज्ञा में भी यही बात तुल्य है ।

उत्तरपक्षीः-यह भी गलत है । यदि प्रत्यभिज्ञा इन्द्रियजनित है तब तो प्रथम व्यक्ति के दर्शन-काल में ही 'जाति सकलव्यक्तियों से सम्बद्ध है' ऐसा बोध हो जाना चाहिये ।

नैयायिकः-सकलव्यक्तियों से सम्बद्धरूप में जाति के दर्शनात्मक प्रत्यभिज्ञा ज्ञान में स्मृति सह-कारी कारण है अत एव उसके विरह में प्रथमव्यक्ति को देखने से सकलव्यक्ति सम्बन्धितया जाति का ज्ञान नहीं होता । जब दूसरे व्यक्ति को देखते हैं तब पूर्वदर्शनजनित संस्कार के उद्बोध से उत्पन्न होने वाली स्मृति के सहकार से इन्द्रिय सकलव्यक्तिसम्बन्धितया जाति के दर्शन को उत्पन्न कर देती है ।

उत्तरपक्षीः-यह भी गलत है । क्योंकि, नेत्रेन्द्रिय की स्मृति का सहकार मिलने पर भी सम्मुख-वर्ती व्यक्ति और तदाश्रित जाति का ही बोध उससे उत्पन्न होने की जक्यता है, पूर्वव्यक्ति का अथवा पूर्वव्यक्ति में आश्रितरूप से जाति का बोध शक्य नहीं है, क्योंकि उस वस्तु उसका संनि-धान ही नहीं है । प्रत्यक्ष में विषय का संनिधान प्रथम आवश्यक है । अतः यह मानना होगा कि दर्शन पूर्वव्यक्ति में आश्रित जाति का दृश्यमान व्यक्ति में अनुसन्धान नहीं कर सकता ।

[कर्त्ता से जाति का अनुसन्धान अशक्य]

नैयायिकः-इन्द्रिय की वृत्ति से अनुसन्धान न होने की बात ठीक है । कारण, इन्द्रियवृत्ति में समवाय से स्मृति नहीं रहती क्योंकि इन्द्रिय तो कारण है । किन्तु पुरुष तो कर्त्ता होने से स्मृति का समवायी भी है अतः वह नेत्र से उलम्ब द्वितीय व्यक्ति में स्मृति से उपलब्ध पूर्वव्यक्तिगत जाति का अनुसन्धान कर सकेगा ।

उत्तरपक्षीः-यह बात गलत है । कारण, आत्मा स्वतन्त्ररूप से अर्थ का ग्राहक नहीं होता किन्तु दर्शन की सहायता से होता है । यदि वह स्वतन्त्ररूप से ही अर्थ का ग्राहक होता तब तो निद्रा, उन्माद और बेहोश दशा में भी सकल व्यक्ति अनुगत जाति का ज्ञान करते रहता । अतः आत्मा भी दर्शन की सहायता से ही अर्थवेदी होता है । यह तो प्रसिद्ध ही है कि दर्शन सम्मुखवर्ती व्यक्ति स्वरूप को ही भासित करता है । पूर्वदृष्ट व्यक्ति में आश्रित जाति स्मृति का विषय होने पर भी दर्शन उसको प्रकाशित नहीं करता है अतः दर्शन की सहायता से भी आत्मा, जाति के अनुसन्धान में सशक्त नहीं है ।

तस्य स्वरूपे जाते तन्निम्नं न स्मृतिकृतं स्मर्तृत्वं भाति । यदि तु भाति तथा सति द्रष्टृरूप एवासी, न स्मर्ता । अथ स्मर्तृरूपे द्रष्टृस्वरूपमनुप्रविष्टं प्रतिभाति, तथापि स्मर्तृवासौ न द्रष्टा । अथ द्रष्टृ-स्मर्तृस्वरूपे विविक्ते भातः, तथा सति तयोर्भेदो इति नैकस्वम् । तथाहि-द्रष्टृस्वरूपं दृग्बोध्यावभाति प्रतिभाति स्मर्तृस्वरूपस्य पुंसः स्मृतिविषयमवतीर्णमवभाति, तत् कुत पूर्वापरयोर्जातिरूपयोः सन्धानम् ?

यत् पुनश्च-‘स्मरत पूर्वद्रष्टारानुसधानादुत्पन्नमाना मतिश्रद्धा सम्बद्धत्वे प्रत्यक्षम्’ इति-एतदप्यसत्, नेन्द्रियमतिः स्मृतिगोचरपूर्वग्रहाणि, तत् कथं सा तत्संधानमात्मसादकरोति ? पूर्व-द्रष्टृसंधानं हि तत्प्रतिभासनम्, तत्प्रतिभाससम्बन्धे चेन्द्रियमतेः परोक्षार्थग्राहित्वात् परिस्पृष्टप्रतिभासनम् असंनिहितविषयग्रहणं च तत् कुतस्तयोरैक्यम् ? अथ परोक्षग्रहणं स्वात्मना नेन्द्रियमतिः सस्पृशति, एव तर्हि तद्विविक्तेन्द्रियमतिरिति कथं तत्संधायिका सामग्री अभ्युपेयते ? यदि च स्मृति-विषयस्वभावतया दृश्यमानोऽर्थः प्रत्यक्षबुद्धिभिरवगम्यते, तथा सति स्मृतिगोचर पूर्वस्वभावो वर्तमानतया भातीति विपरीतव्याप्तिः सर्वं दर्शनं भवेत् ।

[स्मृति की सहायता से अनुसंधान अवश्य]

नैयायिकः-दर्शन से भले ही जाति का अनुसन्धान न हो किन्तु आत्मा ही स्मृति में प्रस्फुरित जातिस्वरूप का व्यक्ति में अनुसन्धान कर लेगा ।

उत्तरपक्षीः-अरे ! स्मृति भी सम्मुखवर्ती व्यक्ति जो कि दर्शन का विषय है उसका त्याग करती हुयी केवल पूर्वद्रष्टृ व्यक्ति का ही अनुसरण करती दिखाई देती है, जब सम्मुखवर्ती विषय में उसकी प्रवृत्ति ही नहीं होती तब अपने विषयभूत सामान्यादि का सम्मुखस्थित व्यक्ति के साथ मिलान करने में वह कैसे सक्षम होगी ? पूर्वद्रष्टृ व्यक्ति में आश्रित जाति का सम्मुखवर्ती व्यक्ति में मिलान जब स्मृति से अछूत है तब आत्मा भी उस मिलान को कैसे कर सकेगा ? इस बात को जरा स्पष्ट समझें कि-जब दर्शन का उदय होता है तब आत्मा में दर्शकस्वरूप का जन्म होता है, उस वक्त स्मृतिप्रयुक्त स्मारकस्वरूप का आत्माश्रित रूप में भास नहीं होता है । यदि वह भासेगा तो भी दर्शक-रूप में ही विलीन हो जाने से केवल दर्शकस्वरूप ही शेष रहेगा, स्मारकस्वरूप नहीं । अगर स्मारक-स्वरूप में विलीन हो कर दर्शकस्वरूप भासेगा तब वह केवल स्मारक ही रहेगा द्रष्टा नहीं रहेगा । यदि कहे कि स्मर्ता और द्रष्टा दोनों रूप अलग अलग भासित होता है, तब तो उन दोनों का भेद ही प्रसक्त हुआ, एक व तो गायब हो गया । जैसे दर्शकस्वरूप दर्शन के विषयरूप में भासेगा, आत्मा का स्मारकस्वरूप स्मृति के विषयरूप में अवतीर्ण हो कर भासेगा । फिर कैसे पूर्वापर जातिरूपों का अनुसंधान सम्भव होगा ?

[प्रत्यक्ष से पूर्वरूप का अनुसंधान अवश्य]

यह जो कहा जाता है कि-स्मरण करने वाले को पूर्वद्रष्टृ अर्थ के अनुसन्धान से, नेत्र का अर्थ के साथ सम्बन्ध रहने पर जो बुद्धि प्रकट होती है वह प्रत्यक्ष ही हो सकती है-यह बात भी गलत है, क्योंकि इन्द्रिय से जन्य बुद्धि स्मृति के विषयभूत पूर्वस्वरूप का ग्रहण ही नहीं कर सकती तो पूर्वहप के अनुसंधान को वह बुद्धि आत्मसत् कैसे कर सकती है ? अर्थात् वह बुद्धि अनुसंधान में परिणत कैसे हो सकती है ? पूर्वद्रष्टृ वस्तु के संधान का मतलब है उसका तत्काल में प्रतिभास होना तथा इस

अथ यत्तदा तत्राविद्यमानमर्थमवेति ज्ञानं तत्र विपरीतव्याप्तिः, प्रत्यक्षप्रतीतिस्तु पूर्वसंज्ञाना-
दप्युपजायमाना पुरः सदेव वस्तु गृह्यतो कथं विपरीतव्याप्तिर्भवेत् ? ननु पूर्वरूपग्राहितया तस्याः सदर्थ-
ग्रहणमेव न सम्भवति, स्मरणोपनेयं हि रूपं प्रतीयती वर्तमानतया प्रत्यक्षबुद्धिर्न प्रतिभासमानवपुः
सत्तां साधयितुमलं प्रत्यस्तमितेऽपि रूपे स्मृतेरवतारात् । तदनुसारिणी चाक्षमातिरपि तदेवानुसरन्ती न
सत्ताऽऽस्वरूपम् । तस्मादिन्द्रियमतिः सकला पूर्वरूपग्रहणं परिहरन्ती वर्तमाने परिस्फुटे वर्तत इति तदेव
तद्वतां जतिमुद्भासयितुं प्रभूरिति न पूर्वापरव्यक्तिगता जाति समस्ति । यदेव हि द्वितीयव्यक्तिगतं
रूपं भाति तदेव सत्, पूर्वव्यक्तिगतं तु रूपं न भातीति न तत् सत् । ततश्चानेकव्यक्तिव्यापिकाया
जातेरसिद्धिरिति न तत्र लिय-शब्दयोरपि प्रवृत्तिरिति न ताभ्यामपि तत्प्रतिपत्तिः । यथा न व्यक्ति-
भिन्नाऽनुस्यूता जातिर्न सम्भवति तथा यथास्थानं प्रतिपादयिष्यत इत्यास्तां तावत् ।

प्रतिभास से सम्बन्ध होने पर ही इन्द्रियजन्य बुद्धि परोक्षअर्थग्रहणशील बनने से स्पष्ट प्रतिभास उत्पन्न
होगा और अनिकटवर्ती पदार्थ का ग्रहण होगा, इस प्रकार अनुसंधान और इन्द्रियजन्य बुद्धि दोनों
का कार्यक्षेत्र ही अलग है तो उन दोनों का ऐक्य कैसे सम्भव है ?

नैयायिक.—परोक्षार्थग्रहण को इन्द्रियजन्य बुद्धि अपने आप आत्मसात् नहीं करती है ।

उत्तरपक्षी.—तब तो इन्द्रियबुद्धि उससे पृथक् ही हो गयी फिर इन्द्रियजन्य बुद्धि को अनु-
संधानात्मक दिखाने के लिये अनुसंधानकारक सामग्री को वहाँ क्यों दिखाते हैं ?

दूसरी बात यह है कि जिस वस्तु का स्वभाव स्मृति के विषयरूप में दृश्यमान है वह यदि
प्रत्यक्ष बुद्धियो से भी अवगत हो जायेगा तब तो स्मृति का विषयभूत वह पूर्वस्वभाव अतीत होने पर
भी प्रत्यक्ष में वर्तमानरूप में भासने से वह प्रत्यक्ष विपरीतव्याप्ति (अव्याप्यव्याप्ति) स्वरूप बन
जायेगा । फलतः दर्शनरूप सभी प्रत्यक्ष अतीत वस्तु को वर्तमानरूप में ग्रहण करने के कारण विपरीत-
व्याप्ति यानी भ्रमात्मक हो जाने की आपत्ति होगी ।

[पूर्वरूपग्राही बुद्धि सत्पदार्थग्राही नहीं हो सकती]

नैयायिकः—ज्ञान जब स्वदेशकाल में अविद्यमान अर्थ का ग्रहण करता है तब विपरीतव्याप्ति में
परिणत होता है, प्रत्यक्षबुद्धि भले पूर्वसंधान से उत्पन्न होती हो, फिर भी वह समुच्च देश में विद्यमान
जात्यादि वस्तु को ग्रहण करती है, फिर विपरीतव्याप्तिरूप कैसे होगी ?

उत्तरपक्षीः—अरे, जब वह पूर्ववृष्टरूप का ग्रहण करती है तब वह सदर्थ की ग्राहिका ही कैसे
हो सकती है ? स्मृति से उपरिस्थित रूप को वर्तमानरूप में प्रतीत करनेवाली प्रत्यक्षबुद्धि भासमान-
स्वरूपवाले पदार्थ की विद्यमानता को सिद्ध नहीं कर सकती है, क्योंकि नष्टस्वरूपवाले पदार्थ के ग्रहण
में स्मृति ही सक्रिय बनती है, प्रत्यक्षबुद्धि नहीं । स्मृति की अनुगामी प्रत्यक्षबुद्धि भी उस पूर्वरूप का
ही ग्रहण करेगी तो वह सत्ताविषयक नहीं कही जा सकेगी । अर्थात् वह विद्यमानवस्तुग्राहक नहीं हो
सकेगी । निष्कर्ष, सर्व इन्द्रियजन्यबुद्धि पूर्ववृष्टरूप का त्याग करती हुयी स्पष्ट एव वर्तमान रूप में ही
प्रवृत्त होती है अतः वर्तमानरूपान्तर्गत जाति के उद्भासन करने में ही वह सशक्त बनेगी, किन्तु पूर्व-
वृष्टपदार्थान्तर्गत जाति के ऐक्य का उद्भासन नहीं कर सकेगी । इस से यही फलित होगा कि पूर्वापर-
व्यक्तियों में कोई अनुगत जाति नहीं है । द्वितीयव्यक्ति में आश्रित जिस रूप का भान होता है उसी को
सत् मानना होगा और पूर्वव्यक्ति में आश्रित रूप का भान नहीं होता, अतः उसको असत् मानना पड़ेगा ।

तदेवं सत्ता-समवाययोः परपरिकल्पितयोरसिद्धेः 'प्रागसतः कारणसमवायः सत्तासमवायो वा कार्यत्वम्' इति कार्यत्वस्याऽसिद्धत्वात् स्वरूपाऽसिद्धोऽपि कार्यत्वलक्षणो हेतुः ।

अथ स्यादेव दोषो यदि यथोक्तलक्षणं कार्यत्वं हेतुत्वेनोपन्यस्तं स्यात्, यावताऽभूत्वाभवन-लक्षणं कार्यत्वं हेतुत्वेनोपन्यस्तं तेनाऽयमदोषः । नन्वेवमपि नू भूषरादेः कथमेवंभूतं कार्यत्वं सिद्धम् ? अथ यद्यत्र विप्रतिप्रतिविध्यता तदानुमानतस्तेषु कार्यत्वं साध्यते । तच्चानुमानम्-नू-भूषरादयः कार्यम् रचनावत्त्वात् घटादिवत्-इति कश्च न तेषु कार्यत्वलक्षणो हेतुः सिद्धः ? असदेतत्-यतोऽत्रापि प्रयोगे नू-भूषरादेरवयविनोऽसिद्धेराभ्यासिद्धः 'रचनावत्त्वात्' इति हेतुः, तदसिद्धत्वं च प्राक् प्रतिपादितम् ।

किं च, किमिदं रचनावत्त्वम् ? यदि अवयवसंनिवेशो रचना तद्वत्त्वं च पृथिव्यादेस्तदुत्पा-त्त्वं तदाऽवयवसंनिवेशस्य संयोगापरानाम्नोऽसिद्धत्वादसिद्धविशेषणो रचनावत्त्वाविति हेतुः । तथा, पृथिव्यादिषु संयोगजन्यत्वस्य विशेष्यत्वाऽसिद्धत्वादसिद्धविशेष्यश्च प्रकृतो हेतुः ।

फलतः अनेक व्यक्ति मे व्यापक जाति की प्रत्यक्ष से सिद्धि न होने से उसके अनुमान के लिये लिंग की अथवा शब्दबोध के लिये शब्द की प्रवृत्ति भी शक्य नहीं है, अतः 'लिंग और शब्द से भी जाति का ग्रहण शक्य नहीं । व्यक्तिजो मे अनुविद्ध व्यक्तिमत्त जाति का कैसे सम्भव ही नहीं है यह बात आगे भी उचित अवसर पर कही जायेगी अतः यहाँ उसको अभी जाने दो ।

[कार्यत्व रचनावत्त्व से भी मिद्ध नहीं है]

उपरोक्त रीति से नैयायिको का कल्पित सत्ता और समवाय असिद्ध बन जाता है, अतः 'पहले जो असत् है उसका कारणो मे समवाय अथवा उसमे सत्ता का समवाय यह कार्यत्व है' ऐसा कार्यत्व भी असिद्ध बन जाता है, अतः ईश्वरसिद्धि के लिए उपन्यस्त कार्यत्वरूपहेतु स्वरूपासिद्धि दोषग्रस्त होने से जगत्कर्तृत्व की सिद्धि दुष्कर है ।

नैयायिकः-यदि हम कारणसमवाय अथवा सत्तासमवाय रूप कार्यत्व को हेतु करे तब यह दोष हो सकता है, किन्तु जब हम 'अभूत्वाभवन' अर्थात् 'पहले न होने के बाद होना' यही कार्यत्व का लक्षण मान कर उसे हेतु करेगे तब तो कोई असिद्धि दोष नहीं है ।

उत्तरपक्षी:-यहाँ प्रश्न है कि भूमि और पर्वतादि पक्ष मे ऐसे कार्यत्व हेतु को कैसे सिद्ध करोगे ?

नैयायिकः-यदि आप ऐसे कार्यत्व मे असम्प्रति दिखावेगे तो हम अनुमान से उसको सिद्ध कर बतायेंगे । यह रहा वह अनुमान-भूमि-पर्वतादि कार्य हैं क्योंकि रचनावाले (अवयवों की विशिष्ट रचनावाले) हैं । इस अनुमान से कार्यत्वरूप हेतु भूमि-पर्वतादि मे क्यो सिद्ध न होगा ?

उत्तरपक्षी:-आप की बात गलत है । कारण, इस अनुमान प्रयोग मे एक तो भूमि-पर्वतादि अवयवो सिद्ध न होने से 'रचनावत्त्व' जो हेतु है वह आश्रयासिद्धि दोष वाला है तथा आश्रय असिद्ध कैसे है यह पहले ही दिखाया है । [पृ० ४१४-५]

'रचनावत्त्व' क्या है यह भी सोचना होगा । यदि अवयवसंनिवेश ही रचना है और तद्वत्ता का मतलब यह हों कि पृथ्वी आदि का उससे उत्पन्न होना, तो अवयवसंनिवेश जिस का अपरनाम संयोग है वह स्वयं असिद्ध होने से विशेषणार्थ रचना=अवयवसंनिवेश असिद्ध होने से रचनावत्त्व हेतु भी असिद्ध

[संयोगपदार्थपरीक्षणम्]

कथं संयोगाऽसिद्धत्वम् येनोक्तदोषबुद्धः प्रकृतो हेतुः स्यात् ? उच्यते, तद्व्याहकप्रमाणाभावात् बाधकप्रमाणोपपत्तेः । तथाहि—“संख्या-परिमाणानि पृथक्त्वम् संयोग-विभागौ परत्वाऽपरत्वे कर्म च रूपि (द्रव्य) समवायात् चाक्षुषाणि” [वैशे० द० ४/१/११] इति-वचनात् दृश्यवस्तुसमवेतस्य संयोगस्य परेण प्रत्यक्षग्राह्यत्वसम्पुपगतम् । न च निरन्तरोत्पन्नवस्तुद्वयप्रतिभासकालेऽध्यक्षप्रतिपत्तौ तद्ब्रह्मतिरेकेणापरः संयोगो बहिर्ग्राह्यरूपतां विभ्राजः प्रतिभाति । नापि कल्पनाबुद्धौ वस्तुद्वयं यथोक्तं विहाय शब्दोल्लेखं चान्तरम् अपर वर्णाकृत्यभाराकाररहितं संयोगस्वरूपमुद्भाति । तदेवमुपलब्धिलक्षणप्राप्तस्य संयोगस्यानुपलब्धेरभावः, शशविषाणवत् ।

तेन यदाह उद्योतकरः—

यदि संयोगो नार्थान्तरं भवेत् तदा क्षेत्र-बीजोदकादयो निर्विशिष्टत्वात् सर्वदैवार्कुरादिकार्यं कुर्युः, न चैवम्, तस्मात् सर्वदा कार्यान्तरम्भात् क्षेत्रादीन्यंकुरोत्पत्तौ कारणान्तरसापेक्षा, यथा मृत्पिण्डादिसामग्री घटादिकरणे कुलालादिसापेक्षा, योऽसौ क्षेत्रादिभिरपेक्षः स संयोग इति सिद्धम् । किं च, असौ संयोगो द्रव्ययोर्विशेषणभावेन प्रतीयमानत्वात् ततोऽर्थान्तरत्वेन प्रत्यक्षसिद्ध एव ।

बन जायेगा । तथा पृथ्वीवादि मे तद्वत्त्वरूप जो संयोगजन्यत्व विशेष्यअश है वह भी असिद्ध है इस-लिये ‘रचनावत्त्व’ हेतु भी असिद्धविशेष्यवाला हो जाता है ।

[नैयायिकाभिमत संयोग पदार्थ की आलोचना]

नैयायिकः—संयोग कैसे असिद्ध है जिससे कि रचनावत्त्व हेतु उक्त असिद्धिदोष से दूषित बने ?

उत्तरपक्षी.—संयोग के अस्तित्व का कोई साधकप्रमाण नहीं है, दूसरी ओर बाधकप्रमाण सिर उठाता है । जैसे देखिये—

“संयोग, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्वापरत्व और कर्म (ये सब) रूपी द्रव्य मे समवेत होने से चक्षुग्राह्य है” ऐसे वैशेषिकदर्शन के वचनानुसार आपने द्रव्य (यानी) रूपिवस्तु मे समवेत संयोग को ही प्रत्यक्षग्राह्य माना है । किंतु जब बीच मे बिना किसी अन्तर से उत्पन्न दो द्रव्य का प्रतिभास होता है उस वक्त प्रत्यक्षप्रतीति मे दो द्रव्य से भिन्न और बाह्यपदार्थ के रूप मे ग्राह्यता को धारण करने वाला कोई नया संयोग दिखता नहीं है । कल्पना बुद्धि मे भी दो पदार्थ और आन्तरिक शब्दोल्लेख के अलावा और कोई वर्णाकृति-अभाराकारशून्य संयोग का स्वरूप भासित नहीं होता है । इस तरह उपलब्धिलक्षणप्राप्त (यानी दृश्यस्वभाव) होने पर भी संयोग की उपलब्धि नहीं होती है अतः शशसींग के जैसे उस का भी अभाव सिद्ध होता है ।

[उद्योतकरकथित संयोगसाधक युक्तियाँ]

उद्योतकरने जो यह कहा है कि—

संयोग यदि स्वतन्त्रपदार्थ न होता तब क्षेत्र, बीज और जलादि कारण जो मिलकर ही कार्य करते हैं वे एकत्रित हुये बिना ही हमेशा अकूरादि को करते रहेगे । किंतु ऐसा देखा नहीं जाता, अतः हमेशा कार्योंत्पादन न करने से क्षेत्रादि कारण, अंकुर की उत्पत्ति मे और भी एक कारण की अपेक्षा

तथाहि-कश्चित् केनचित् 'संयुक्ते ब्रह्मे प्राहुर' इत्युक्तो ययोरेव ब्रह्मयोः संयोगमुपलभते ते एवाहरति न ब्रह्ममात्रम् । किं च, दूरतरवर्तिनः पुंसः सान्तरेऽपि बने निरन्तररूपावसायिनी बुद्धिरुदयमासादयति, सेयं मिथ्याबुद्धिः मुख्यपदार्थानुभवमन्तरेण न क्वचिदुपजायते । न ह्यननुभूतगोदर्शनस्य गवये 'गोः' इति विभ्रमो भवति । तस्मादवश्यं संयोगो मुख्योऽभ्युपगन्तव्यः । तथा, 'न चैत्रः कुण्डली' इत्यनेन प्रतिषेधवाक्येन न कुण्डल प्रतिविध्यते, नापि चैत्र, तयोरन्यत्र वेशादौ सत्त्वात् । तस्मात् चैत्रस्य कुण्डलसंयोगः प्रतिविध्यते । तथा, 'चैत्रः कुण्डली' इत्यनेनापि विविधाक्येन न चैत्रकुण्डलयोरन्यतरविधानम्, तयो सिद्धत्वात्, पारिशेष्यात् संयोगविधानम् । तस्मादस्त्येव संयोगः ।' [द्रष्टव्यं न्यायवासिने २/१/३३ सूत्रे पृ० २८९-२९२]

-तन्निरस्तं द्रष्टव्यम्, संयुक्तद्रव्यस्वरूपावभासव्यतिरेकेत्यापरस्य संयोगस्य प्रत्यक्षो निविकल्पे सविकल्पके वाऽप्रतिभासस्य प्रतिपादितत्वात् ।

न च संयुक्तप्रत्ययान्वधानुपपत्त्या संयोगकल्पनोपपत्त्या, निरन्तरावस्थयोरेव भावयोः संयुक्त-प्रत्ययहेतुत्वात् । यावच्च तस्यामवस्थायौ संयोगजनकत्वेन संयुक्तप्रत्ययविवक्षौ ताविध्यते तावत् संयोग-मन्तरेण संयुक्तप्रत्ययहेतुत्वेन तद्विवक्षौ किं नेष्यते किं पारम्पर्येण ? न सान्तरे बने निरन्तरावभासिनी

करते हैं, जैसे मिट्टीपिंडादि सामग्री षटादि के उत्पादन में कुम्हार आदि की अपेक्षा करते हैं । तो क्षेत्रादि जिस कारण की अपेक्षा करते हैं वही संयोग है यह सिद्ध हुआ । दूसरी बात, यह संयोग दो द्रव्य के विशेषणरूप से प्रतीत होता है अतः दो द्रव्य से वह अलग रूप में प्रत्यक्ष से सिद्ध ही है । जैसे देखिये-कोई किसी को कहता है 'माई ! संयुक्त दो द्रव्य को से आव ।' तो वह आदमी जिन दो द्रव्य के संयोग को प्रत्यक्ष देखता है उन्हीं दो द्रव्य को ले आता है, नहीं कि केवल संयोगग्रहित द्रव्यमात्र ।

तीसरी बात, अरण्य से दूर रहे हुए पुरुष को अरण्य में हर पेड़ के बीच अन्तर होने पर भी नैरन्तर्यस्पर्शा बुद्धि का उदय होता है । यह बुद्धि प्रमाणभूत नहीं है किन्तु प्रमात्मक ही है । भ्रमबुद्धि मुख्यपदार्थ के पूर्वानुभव बिना उत्पन्न नहीं होती । जिसने अनुदर्शन का ही अनुभव नहीं किया है उसको अरण्य में गवय को देखने पर कभी भी 'गो' का विभ्रम नहीं होता । अतः संयोग रूप मुख्य पदार्थ को यहाँ अवश्य मानना होगा । तदुपरात, 'चैत्र कुण्डलीवाला नहीं है' इस निषेधप्रयोग से कुण्डल का वयवा चैत्र का निषेध कोई नहीं करता है क्योंकि वे दोनों अन्यत्र अपने स्थान में अवस्थित हैं, तब यही मानना होगा कि यहाँ कुण्डल और चैत्र के संयोग का ही निषेध किया जाता है । तदुपरात 'चैत्र कुण्डलीवाला है' इस विधिवाक्य प्रयोग से न तो चैत्र का विधान किया जाता है, न कुण्डल का, दोनों में से किसी का भी नहीं, क्योंकि वे दोनों सिद्ध ही हैं, तब परिच्छेप से संयोग का विधान ही मानना होगा । निष्कर्ष -संयोग अवाचित रूप से सिद्ध है ।

यह उद्योतकर का कथन भी पूर्वोक्त रीति से परास्त हो जाता है । पहले ही यह कह दिया है कि संयुक्त दो द्रव्य के स्वरूपावभास से अतिरिक्त कोई नया संयोग निविकल्पक या सविकल्पक प्रत्यक्ष में सासित नहीं होता ।

[उद्योतकर की संयोगसाधक युक्तियों का निरसन]

- ये दो संयुक्त हैं-ऐसी बुद्धि अन्यथा उपपन्न न होने से संयोग की कल्पना करना सगत नहीं है, क्योंकि संयुक्त की प्रतीति में निरन्तर अवस्थित सावद्वय ही हेतु हैं । निरन्तर अवस्थित दो द्रव्य से

बुद्धिमुत्थपदार्थानुभवपूर्विका, अस्वल्पप्रत्ययत्वेनानुपचरितत्वात् । 'न चैत्रः कुण्डली' इत्यादौ चैत्र-सम्बन्धिकुण्डलं निविध्यते विधीयते वा न संयोगः । न च सम्बन्धव्यतिरेकेण चैत्रस्य कुण्डलसम्बन्धानुपपत्तिरिति वक्तुं शक्यम्, यतश्चैत्र-कुण्डलयोः किं सम्बन्धिनोः स सम्बन्धः, उताऽसम्बन्धिनोः ? नाऽसम्बन्धिनोः, हिमवद्विन्ध्ययोरिवाऽसम्बन्धिनोः सम्बन्धानुपपत्तेः, न चाऽसम्बन्धिनोर्मिस्रसम्बन्धेन तदभिन्नं सम्बन्धित्वं शक्य विधानम्, विरुद्धधर्माध्यासेन भेदात् । नापि भिन्नम्, तत्सद्भावेऽपि तयोः स्वरूपेणाऽसम्बन्धित्वप्रसंगात्, भिन्नस्य तत्कृतोपकारमन्तरेण तत्सम्बन्धित्वाऽयोगात्, ततोऽपरोपकार-कल्पनेऽनवस्थाप्रसंगात् । सम्बन्धिनोस्तु सम्बन्धपरिकल्पन व्यर्थम्, सम्बन्धमन्तरेणापि तयोः स्वत एव सम्बन्धित्वस्वरूपत्वात् ।

यत्तुक्तम् 'विशिष्टावस्थाव्यतिरेकेण क्षिति-बीजोदकादीनां नांकुरजनकत्वम्, सा च विशिष्टावस्था तेषां संयोगरूपा शक्ति' तदसारम्, यतो यथा विशिष्टावस्थायुक्ताः क्षित्यादयः संयोगमुत्पादयन्ति तथा तदवस्थायुक्ता अंकुरादिकमपि कार्यं निष्पादयिष्यन्तीति व्यर्थं संयोगशक्तेस्तदन्तरालवर्तित्वाः परिकल्पनम् । अथ संयोगशक्त्यतिरेकेण न कार्योत्पादने कारणकलापः प्रवर्तते इति निर्बन्ध-

तृतीय संयोग की उत्पत्ति की कल्पना कर के 'सयुक्त' बुद्धि को सगत करना, उससे अच्छा तो यही है निरन्तर अवस्थित दो द्रव्य से ही 'सयुक्त' बुद्धि को सगत करना । तो आप ऐसा न मान कर परम्परया संयोग की बीच में फिजुल उत्पत्ति मान कर उसके द्वारा सयुक्त बुद्धि होने की गुरुभूत कल्पना क्यों करते हैं ? अरण्य में एक-दूसरे के बीच अन्तर होने पर भी जो नैरन्तर्य की भासक बुद्धि होती है वह मुख्य पदार्थ के अनुभव पूर्वक है यह जो उद्योतकर ने कहा है वह भी अयुक्त है, क्योंकि यहाँ नैरन्तर्य की बुद्धि मिथ्या अर्थात् औपचारिक नहीं होती किन्तु वास्तव ही होती है । कारण, उस बुद्धि का विषय नैरन्तर्य वहाँ अस्खलित है, बाधित नहीं है । विषय अस्खलित होने पर बुद्धि भी अस्खलद् रूप से ही होती है अतः औपचारिक नहीं है । 'चैत्र कुण्डलवाला है अथवा नहीं है' यहाँ भी किसी नये संयोग का निषेध या विधान नहीं होता किन्तु चैत्रसम्बन्ध कुण्डल का ही निषेध या विधान किया जाता है ।

[चैत्र और कुण्डल के सम्बन्ध की समीक्षा]

नैयायिकः-सम्बन्ध के बिना चैत्र में कुण्डल के सम्बन्ध का विधान या निषेध कैसे सगत होगा ?

उत्तरपक्षीः-ऐसा प्रश्न नहीं कर सकते । कारण, चैत्र और कुण्डल का सम्बन्ध आप कैसे मानेंगे ? (१) दोनों सम्बन्धी होने पर (२) या असम्बन्धि होने तब भी ? दूसरा विकल्प अयुक्त है, हिमवत और विन्ध्य दोनों के जैसे असम्बन्धि का कभी सम्बन्ध नहीं होता । उपरांत, जो स्वयं असम्बन्धि है उनमें भिन्न सम्बन्ध से उन दोनों से अभिन्न सम्बन्धिता का आरोपण शक्य ही नहीं है, विरुद्धधर्माध्यास से, अर्थात् असम्बन्धित्व और सम्बन्धित्व दो विरुद्ध धर्मों के अध्यास से भिन्नता की आपत्ति आयेगी । भिन्न सम्बन्धिता का आरोपण भी व्यर्थ है क्योंकि बंसा करने पर भी वे दोनों स्वरूप से तो असम्बन्धि ही रह जायेंगे । भिन्न पदार्थ जहाँ आरोपित किया जाता है वहाँ उसके कुछ उपकार के बिना वह तत्सम्बद्ध नहीं हो सकता । यदि कुछ उपकार मानेंगे तो उसके ऊपर भी फिर से भिन्न-अभिन्न विकल्पो के लगने से अनवस्था चल पड़ेगी । जब उन दोनों को स्वत. सम्बन्धी मान लेंगे तब तो सम्बन्ध की कल्पना ही निरर्थक है । कारण, सम्बन्ध के बिना भी वे स्वत. ही सम्बन्धित्व स्वरूप लिये बैठे हैं ।

स्तहि संयोगशक्त्युत्पादनेऽप्यपरसंयोगशक्तिव्यतिरेकेण नासौ प्रवर्तते इत्यपरा संयोगशक्तिः परिकल्पनीया, तथाप्यपरेत्यनवस्था । अथ तामन्तरेणाऽपि शक्तिमुत्पादयन्ति तहि कार्यमपि तामन्तरेणैवाङ्कुरादिकं निर्वर्तयिष्यन्तीति व्यर्थं संयोगशक्तेस्तदन्तरालवर्तिन्या कल्पनम् । न च विशिष्टावस्थाव्यतिरेकेण पृथिव्यादयः संयोगशक्तिमपि निर्वर्तयितुं क्षमाः, तथाऽभ्युपगमे सर्वदा तन्निर्वर्तनप्रसंगादङ्कुरादेरप्यनवरतोत्पत्तिप्रसंगः । न चान्यतरकर्मादिसव्यपेक्षा संयोगमुत्पादयन्ति क्षित्यादयः इति नायं दोषः, कर्मोत्पादावपि संयोगपक्षोक्तदूषणस्य सर्वस्य तुल्यत्वात् । तस्मादेकसामग्र्यधीनविशिष्टोत्पत्तिमत्पदार्थव्यतिरेकेण नापरः संयोगः, तस्य बाधकप्रभासुविषयत्वात् साधकप्रभाषाभावाच्च ।

यस्तु 'सद्युक्ते द्रव्ये एते' इति, 'अनयोर्विज्यं संयोगः' इति व्यपदेशः स भेदान्तरप्रतिक्षेपाऽप्रतिक्षेपान्तरा (?) तथाऽवस्थोत्पन्नवस्तुद्वयनिबन्धन एव ताऽतोऽपरस्य संयोगस्य सिद्धिः । न चाऽक्षरिणकत्वे तयोः स सम्बन्धी युक्तः । तत्सम्बन्धस्य समवायस्य निषिद्धत्वात् निवेत्यभाषात्वाच्च । न च तज्जन्य-

[विशिष्ट अवस्थावाले क्षिति-बीज-जलादि से अङ्कुर जन्म]

उद्योतकरने जो यह कहा था-‘विशिष्टावस्था के बिना पृथ्वी, बीज और जलादि अङ्कुरोत्पादन नहीं कर सकता । जो यह विशिष्टावस्था यहाँ आवश्यक है उसी शक्ति का नाम संयोग है’-यह बात भी असार है, संयोग कोई नित्य पदार्थ तो नहीं है अतः उसकी उत्पत्ति के लिये भी संयोग से अतिरिक्त विशिष्टावस्थावाले पृथ्वी आदि को कारण मानना होगा, तब उचित यह है कि विशिष्टावस्थावाले पृथ्वी आदि को सीधे ही अङ्कुरादि कार्योंत्पत्ति के कारण माने जाय, बीच में संयोगशक्ति की उत्पत्ति की कल्पना व्यर्थ क्यों की जाय ?

नैयायिक-संयोगशक्ति के बिना कार्योंत्पत्ति में कारणसमूह प्रवृत्त नहीं हो सकता इसलिये संयोग का आग्रह है ।

उत्तरपक्षी-‘तब तो संयोगशक्ति के उत्पादन में भी वह कारणसमूह अन्यसंयोगशक्ति के बिना प्रवृत्त नहीं हो सकेगा, अतः अन्य संयोगशक्ति की कल्पना करनी पड़ेगी, फिर उस संयोग की उत्पत्ति के लिये भी अन्य अन्य संयोगशक्ति की कल्पना करते ही जाओ, कहीं अन्त नहीं आयेगा । यदि कहे कि कारणसमूह प्रथम संयोगशक्ति को द्वितीय शक्ति के बिना ही उत्पन्न कर लेगा, तब तो यह भी कहो कि प्रथम संयोगशक्ति के बिना ही कारणसमूह अङ्कुरादि को भी उत्पन्न कर सकेगा, व्यर्थ ही बीच में संयोगशक्ति की कल्पना क्यों करते हो ? यह भी तो सोचिये कि पृथ्वी आदि कारणसमूह विशिष्टावस्था के बिना संयोग को भी उत्पन्न नहीं कर सकता है, यदि विशिष्टावस्था के बिना ही संयोग की उत्पत्ति मान लेंगे तब तो हमेशा संयोग की उत्पत्ति और तन्मूलक अङ्कुरादि की उत्पत्ति होती ही रहेगी ।

नैयायिक:-हम तो मानते ही हैं कि पृथ्वी आदि किसी में भी क्रिया उत्पन्न हो जाय तब उस क्रिया का सहकार रूप विशिष्टावस्थावाले पृथ्वी आदि से संयोग की उत्पत्ति होती है, अतः हमेशा संयोग की उत्पत्ति का दोष नहीं लग सकता ।

उत्तरपक्षी-संयोगशक्ति की पृथ्वी आदि से उत्पत्ति मानने में जो दोष दिखाये हैं वे सब समानरूप से कर्म की उत्पत्ति में भी अव लागू होंगे । अतः जिस सामग्री से आप कर्म की या संयोग की उत्पत्ति मानेंगे, उसी सामग्री से हम विशिष्ट पृथ्वी आदि की उत्पत्ति मान लेंगे अतः विशिष्टोत्पत्ति-

त्वादसौ तत्सम्बन्धी, अक्षणिकत्वे जनकत्वविरोधस्य प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । अक्षणिकत्वेऽपि तयोरेक-
सामग्र्यधीना नैरन्तर्योत्पत्तिरेव, नापरः संयोग इति 'रचनावत्त्वात्' इत्यत्र हेतोर्विशेषणस्य संयोगविशे-
षस्य रचनालक्षणस्याऽसिद्धेस्तद्वतो विशेष्यस्याप्यसिद्धिरिति स्वरूपाऽसिद्धत्वम् ।

अथ पृथिव्यादेः कार्यत्व बौद्धैरभ्युपगम्यत एवेति नाऽसिद्धत्वं तैरस्य हेतोः प्रेरणायम् । नत्व-
त्रापि यादृग्भूतं बुद्धिमत्पूर्वकत्वेन देवकुलादिष्वन्वय-व्यतिरेकान्यां व्याप्तं कार्यत्वमुपलब्धम् यदक्रिया-
दर्शिनोऽपि जीर्णदेवकुलादावुपलभ्यमानं लौकिक-परीक्षकादेस्तत्र कृतबुद्धिमुत्पादयति-तादृग्भूतस्य
क्षित्यादिषु कार्यत्वस्याऽनुपलब्धेरेसिद्धं कार्यत्वलक्षणो हेतुः । उपलम्भे वा तत्र ततो जीर्णदेवकुलादि-
ष्विवाऽक्रियादर्शिनोऽपि कृतबुद्धिः स्यात् । न ह्यन्वय-व्यतिरेकान्यां सुविवेचितं कार्यं कारणं व्यभि-
चरति, तस्याऽहेतुकत्वप्रसंगात् । अतः क्षित्यादिषु कार्यत्ववर्धनादक्रियादर्शिनः कृतबुद्धचनुपपत्तयंद्
बुद्धिमत्कारणत्वेन व्याप्तं कार्यत्वं देवकुलादिषु निश्चितं तत् तत्र नास्त्यसिद्धो हेतुः, केवलं कार्य-
त्वमात्रं प्रसिद्धं तत्र ।

वाले पृथ्वी आदि पदार्थ से भिन्न कोई संयोग मानना सगत नहीं है क्योंकि उसकी मान्यता उपरोक्त
रीति से बाधक प्रमाण का विषय बन जाती है और साधक प्रमाण तो उद्योतकर आदि ने जितने बताये
वे सब निरस्त हो जाने से कोई साधक प्रमाण भी अब नहीं बचा है ।

[संयोग का वचनप्रयोग वस्तुद्वयमूलक ही है]

ऐसा जो वचन प्रयोग होता है कि 'ये दो द्रव्य संयुक्त हैं' अथवा 'इन दोनों का यह संयोग है'
इत्यादि वह मेघान्तर के प्रतिक्षेप और अप्रतिक्षेप से विशिष्ट अवस्था में उत्पन्न वस्तुद्वय मूलक ही है,
अतः उन से अतिरिक्त संयोग की सिद्धि शक्य नहीं है । दूसरी बात, वस्तुद्वय यदि अक्षणिक नहीं है, तब
तो चिर काल तक संयोग उन दोनों का सम्बन्धी नहीं हो सकता क्योंकि उनके साथ सम्बद्ध रहने के
लिये अपर सम्बन्ध की आवश्यकता रहेगी, वहाँ समवाय को सम्बन्ध नहीं मान सकते क्योंकि उसका
खण्डन किया गया है और आगे भी होने वाला है । यह भी नहीं कह सकते कि वस्तुद्वय से अन्य होने
से उन वस्तुद्वय का वह सम्बन्धी हो सकेगा, क्योंकि अक्षणिक वस्तु में जनकता ही विशेषप्रस्त है यह
आगे दिखाया जायेगा । यदि वस्तुद्वय को अक्षणिक मान लेगे तब तो जिस सामग्री से संयोग की उत्पत्ति
आपको मान्य है उस सामग्री से वह वस्तुद्वय ही नैरन्तर्यविशिष्ट उत्पन्न हो जायेगी जो संयुक्तबुद्धि और
संयुक्तव्यपदेश का निमित्त भी बनेगी, अतः स्वतन्त्र संयोग पदार्थ सगतिमान् नहीं है । अतः 'रचना-
वत्त्व' हेतु में रचनारूप मयोगविशेष को विशेषण किया गया है वही असिद्ध होने से तद्वान् विशेष्य भी
असिद्ध हो जाता है अर्थात् आपका 'रचनावत्त्व' हेतु असिद्ध है ।

[कृतबुद्धिजनक कार्यन्व पृथ्वी आदि में असिद्ध]

नैयायिकः-अब आप बौद्धमत का अवलम्बन करके 'रचनावत्त्व' का खण्डन करते हैं तब भी
आप कार्यत्व हेतु को असिद्ध नहीं कह सकते । कारण, रचनावत्त्व हेतु तो हमने पृथ्वी आदि में जिस
को कार्यत्व असिद्ध है उसको मिट्टी कर दिखाने के लिये कहा है । बौद्ध मत में 'अभूत्वाभवन' स्वरूप
कार्यत्व तो पृथ्वी आदि में प्रसिद्ध ही है अतः आप कार्यत्व हेतु को असिद्ध नहीं दिखा सकते हैं ।

उत्तरपक्षीः-ठीक बात है, किन्तु जैसा कार्यत्व बुद्धिमत्कर्तृत्व का व्याप्य है वैसा कार्यत्व क्षिति
आदि में बौद्ध भी नहीं मानते हैं । देवकुलादि में अन्वय-व्यतिरेक से बुद्धिमत्पूर्वकत्व से व्याप्य ऐसा

न च प्रकृत्या परस्परमर्थान्तरत्वेन व्यवस्थितोऽपि धर्मः शब्दमात्रेणाऽभेदी हेतुत्वेनोपादीयमानोऽभिमतसाध्यसिद्धये पर्याप्तो भवति, साध्यविपर्ययेऽपि तस्य भावाऽविरोधात्, यथा बल्लीके धर्मिणि कुम्भकारकृतत्वसिद्धये मृद्विकारमात्रं हेतुत्वेनोपादीयमानमिति । यद् बुद्धिमत्कारणत्वेन व्याप्तं देवकुलादौ कार्यत्वं प्रमाणतः प्रसिद्धं, तच्च क्षित्यादावसिद्धं यच्च क्षित्यादौ कार्यत्वमात्रं हेतुत्वेनोपन्यस्यमानं सिद्धं तत् साध्यविपर्यये बाधकप्रमाणाभावात् संदिग्धव्यतिरेकत्वेनानैकान्तिकम्, न ततोऽभिमतसाध्यसिद्धिः ।

नन्वेतत् कार्यसमं नाम जात्युत्तरम् । तथाहि—‘कृतकत्वादित्यः शब्द’ इत्युक्ते जातिवाच्यत्रापि प्रेरयति—किमिदं घटादिगतं कृतकत्वं हेतुत्वेनोपन्यस्तं किं वा शब्दगतम् प्रथोभयगतमिति ? आद्ये पक्षे हेतोरसिद्धिः न ह्यन्यधर्मोऽन्यत्र वर्तते । द्वितीयेऽपि साधनविकलो दृष्टान्तः । तृतीयेऽप्येतद्वैव बोधयति । एतच्च कार्यसमं नाम आत्युत्तरमिति प्रतिपादितम् यथोक्तम्, ‘कार्यत्वान्यत्वत्वशेषेण यत् साध्याऽसिद्धिर्ज्ञानं तत् कार्यसमम्’ [] इति । कार्यत्वसामान्यस्याऽनित्यत्वसाधकत्वेनोपन्यस्यतेऽप्युपगते धर्मभेदेन विकल्पवद् बुद्धिमत्कारणत्वे क्षित्यादेः कार्यत्वमात्रेण साध्येऽभीष्टे धर्मभेदेन कार्यत्वादेविकल्पनात् ।

कार्यत्व उपलब्ध होता है कि जिन्होंने उत्पत्ति क्रिया को नहीं देखी है उन साधारण लोग और परीक्षक लोगो को भी जीर्ण देवकुलादि में वैसे कार्यत्व को देख कर ‘यह किसी का बनाया हुआ है’—ऐसी कर्तृजन्यत्व की बुद्धि उत्पन्न होती है । ऐसा कार्यत्व रूप हेतु क्षिति आदि में उपलब्ध नहीं होने से असिद्ध है । यदि वहाँ वैसा कार्यत्व होता तब तो उत्पत्ति क्रिया न देखने पर भी जीर्णदेवल आदि को देखकर जैसे निर्विवाद सभी को कृतबुद्धि होती है वैसे क्षिति आदि में भी सभी को होती । कार्य की यदि अन्यव्यतिरेक से जाँच पड़ताल की गयी हो तो वह कार्य बाद में कभी कारण का व्यभिचार नहीं दिखाता । नहीं तो उसमें अहेतुजन्यत्व की आपत्ति लगेगी । इस कारण से, क्षिति आदि में कार्यत्व को देखने पर उत्पत्तिक्रिया न देखने वाले को कृतबुद्धि उत्पन्न न होने से, यह सिद्ध होता है कि जैसा कार्यत्व देवकुलादि में बुद्धिमत्पूर्वकत्व के व्याप्यरूप में सुनिश्चित है वैसा कार्यत्व क्षिति आदि में नहीं ही है । इस प्रकार आपका कार्यत्व हेतु असिद्ध ही है । केवल व्याप्तिशून्य कार्यत्व क्षिति आदि में प्रसिद्ध है इसका कोई इनकार नहीं करता ।

[कार्यत्व हेतु की असिद्धि का समर्थन]

स्वभाव से जो धर्म परस्पर में भिन्नरूप से अवस्थित होते हैं उनमें शब्दमात्र का भेद हो इतने मात्र से उसको हेतु कर देने पर इष्ट साध्य की सिद्धि में वह समर्थ नहीं बन जाता । क्योंकि साध्य का अभाव होने पर भी उस हेतु के वहाँ होने में कोई विरोध नहीं है । उदा० बल्लीक (=दिमको के द्वारा लगाये गये मिट्टी के ढेर) में कुम्भकारकर्तृत्व साध्य सिद्ध करने के लिये मिट्टी के घट को बटान्त बनाकर मृद्विकारत्व (मिट्टी के विकार) को हेतु किया जाय तो उत्तने मात्र से बल्लीक में कुम्भकारकर्तृत्व सिद्ध नहीं हो जाता । अतः यह विवेक करना चाहिये कि बुद्धिमत्कारणत्व से व्याप्त जो कार्यत्व है वह देवलादि में प्रमाणसिद्ध है किन्तु क्षिति आदि में असिद्ध है, क्षिति आदि में हेतुरूप से प्रयुज्यमान जैसा कार्यत्व सिद्ध है उसमें साध्याभावसामानाधिकरण्य की शका की जाय तो उसका

*त्याव दर्शन के ५-१-३७ सूत्र में कार्यसम का अर्थ ही उदाहरण प्रस्तुत है ।

असदेतत्-यतः सामान्येन कार्यत्वाऽनित्यत्वयोर्विपर्यये बाधकप्रमाणबलात् व्याप्तिसिद्धौ कार्य-
त्वसामान्यं शब्दादौ धर्मिण्युपलभ्यमानमनित्यत्वं साधयतीति कार्यत्वमात्रस्येव तत्र हेतुत्वेनोपन्यासे
धर्मविकल्पनं यत् तत्र क्रियेत तत् सर्वानुमानोच्छेदकत्वेन कार्यसमजात्युत्तरतामासादयति, न त्वेवं
क्षित्यादेर्बुद्धिमत्कारणत्वे साध्ये कार्यत्वसामान्यं हेतुत्वेन सम्भवति, तस्य विपर्यये बाधकप्रमाणाभावात्
संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वेनाऽनैकान्तिकत्वात् । यच्च बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वेन व्याप्तं देवकुलादौ कार्य-
त्वं प्रतिपन्नम्-यदक्रियादर्शिनोऽपि जीर्णप्रासादादौ कृतबुद्धिमुत्पादयति-तत् तत्राऽसिद्धमिति प्रति-
पादितम् ।

निवारक कोई बाधक प्रमाण न होने से वंसा सदिग्धव्यतिरेक वाला कार्यत्व हेतु अनैकान्तिक हो जाता
है अतः उससे इष्ट साध्य की सिद्धि दुष्कर है ।

[कार्यसम जात्युत्तर की आशंका]

नैयायिक यहाँ कार्यसम नामक जाति-उत्तर की शका करता है- [असद् असमीचीन उत्तर को
जाति-उत्तर कहते हैं] जैसे कि-

‘शब्द अनित्य है क्योंकि कृतक (प्रयत्नजन्य) है’ यहाँ असद् उत्तर देने वाले ऐसे विकल्प
करते हैं-घटादिआश्रित कृतकत्व को यहाँ हेतु करते हैं या शब्दाश्रित कृतकत्व को अथवा घट-शब्द
उभयगत कृतकत्व को हेतु करते हैं ? यदि घट के कृतकत्व को हेतु करेंगे तो वह पक्षभूत शब्द में न
होने से स्वरूपासिद्धि दोष लगेगा, क्योंकि घट का ही जो धर्म है वह घटेतर शब्दादि में नहीं रह
सकता । यदि शब्दगत कृतकत्व को हेतु करेंगे तो घटादि छटान्त में शब्दगत कृतकत्व न होने से
छटान्त साध्यशून्य बन जायेगा यह दोष होगा । शब्द-घट उभयगत कृतकत्व को हेतु करेंगे तो
एक एक विकल्प में कहे गये दोनों दोष आ पड़ेगे ।-इसी को कार्यसम नामक असद् उत्तर कहते हैं जैसे
कि कहा गया है-कार्यत्व के अनित्यत्वलेख (अर्थात् भेद विकल्प) से साध्य की असिद्धि का प्रदर्शन
करना यह कार्यसम (जाति) है । आशय यह है कि सामान्य कार्यत्व को हेतु करके ही अनित्यत्व की
सिद्धि अभिप्रेत है, कार्यत्वविशेष के दो-तीन विकल्प करके जो प्रत्युत्तर देता है (अर्थात् अनित्यत्व
का खण्डन करता है) यही कार्यसम असद् उत्तर हो जाता है । नैयायिक कहता है कि प्रस्तुत हमारे,
कार्यत्व हेतु को भी आप ऐसे ही तोड़ रहे हैं-अनित्यत्व के साधकरूप में सामान्यतः कार्यत्व हेतु के
अभिप्राय होने पर कार्यत्व के धर्मी (घट-शब्दादि) का भेद करके जैसे विकल्प किये जाते हैं उसी
तरह क्षिति आदि में सामान्यतः कार्यत्व हेतु से बुद्धिमत्कारणत्व को सिद्ध करने का हमारा अभिप्राय
होने पर आप कार्यत्व के धर्मीयो (देवकुल-क्षित्यादि) का भेद करके कार्यत्व हेतु के विकल्प करते
हैं, अतः यह भी असद् उत्तर ही फलित हुआ ।

[कार्यसमत्व की आशंका का प्रत्युत्तर]

नैयायिकों की यह बात ही गलत है । कार्यसमजाति के उदाहरण के साथ हमारे उत्तर में
जो साम्य दिखाया है वही असिद्ध है-उदाहरण में तो नित्यत्व के साथ सामान्यतः कार्यत्व की व्यप्ति
में वैपरीत्य का उद्घावन करे तो वहाँ बाधक प्रमाण के बल से वैपरीत्य को हटाकर व्याप्ति सिद्ध
की जा सकने से शब्दादि धर्मी में उपलब्ध कार्यत्वसामान्य हेतु द्वारा अनित्यत्व की सिद्धि की जा
सकती है । अतः यहाँ हेतुरूप से उपन्यस्त कार्यत्वमात्र के धर्मी का भेद करके यदि पूर्वोक्त रीति से

अपि च यद्यत्र व्यापकनित्यैकबुद्धिमत्कारणं कित्यादेः कारणत्वेनाऽभिप्रेतं कार्यत्वलक्षणाद्वेत्तोः, तथा- सति घटादौ षट्शान्तधर्माणि तत्पूर्वकत्वेन कार्यत्वस्याऽनिश्चयात् साध्यविकलो घटान्तः विरुद्धश्च हेतुः स्यात्, अनित्यबुद्ध्याधारऽव्यापकाऽनेककर्तृपूर्वकत्वेन व्याप्तस्य कार्यत्वस्य घटादौ निश्चयात् । अथ बुद्धिमत्कारणत्वमात्रं साध्यत्वेनाऽभिप्रेतं कित्यादौ तर्हि नित्यबुद्ध्याधार-व्यापकेककर्तृपूर्व-कत्वलक्षणस्य विशेषस्य कित्यादावसिद्धिर्नैव सिद्धिः । अथ बुद्धिमत्कारणत्वसामान्यमेव कित्यादौ साध्यते, तच्च पक्षधर्मताबलाद् विशिष्टविशेषाधारं सिध्यति निर्विशेषस्य सामान्यस्याऽसम्भवात्, अनित्यज्ञानवत् शरीरिणः कित्यादिविनिर्माणसामर्थ्यरहितत्वेन घटादावुपलब्धस्य विशेषस्य बुद्धिमत्कारणत्वसामान्याधारस्य तत्राऽसम्भवात् । नन्वेव सामान्याश्रयत्वेन यद् घटादौ व्यक्तित्वरूपं प्रतिपक्षं तस्य कित्यादावसम्भवात् अन्यस्य च व्यक्तित्वरूपस्य, विवक्षितसामान्याश्रयत्वेनाऽप्रसिद्धत्वात्, निराधारस्य च सामान्यस्याऽसम्भवात्, बुद्धिमत्कारणत्वसामान्यस्यैव कित्यादौ न सिद्धिः स्यात् । न हि क्वचिद् गोत्वाधारस्य लण्ठादिव्यक्तिविशेषस्याऽसम्भवेऽन्यरूपमहिष्यादिव्यक्तिसमाश्रितं गोतवं कुतश्चिद् हेतोः सिद्धिमासाद्यति ।

कार्यत्व का विकल्प किया जाय तो ऐसा सभी अनुमान में हो सकने से अनुमानमात्र के उच्छेद की आपत्ति का सम्भव है अतः उसे कार्यसम असद् उत्तर कहा जा सकता है, किन्तु प्रस्तुत में किति आदि में बुद्धिमत्कारणत्व साध्य की सिद्धि के लिये प्रयुक्त कार्यत्वसामान्य, हेतु ही नहीं बन सकता है क्योंकि यहाँ व्याप्ति के वैपरीत्य का उद्भावन करने पर उसका निवारक कोई वाचक प्रमाण मौजूद नहीं अतः यहाँ कार्यत्वसामान्य हेतु की विपक्ष से व्याप्ति सदिग्ध हो जाने से हेतु में अनैकान्तिकता दोष लगता है । जिस कार्यत्व को देख कर अख्योत्पत्तिवाले जीर्णरूप-प्रासादादि में भी 'यह' किसी का बनाया हुआ है' ऐसी कृतबुद्धि तुरन्त ही हो जाती है ऐसे कार्यत्व में ही बुद्धिमत्कारणता के साथ वैयक्त्यादि में व्याप्ति गृहीत है, कार्यत्वसामान्य में व्याप्ति गृहीत नहीं है । और कृतबुद्धिजनक कार्यत्व हेतु किति आदि में तो असिद्ध है यह कह ही दिया है ।

[व्यापक, नित्यबुद्धिवाला, एक कर्त्ता असिद्ध]

दूसरी बात यह है कि आप किति आदि के कारण रूप में व्यापक, एक, एवं नित्य बुद्धिमात्र कर्त्ता कार्यत्वरूप हेतु से सिद्ध करना चाहते हैं । किन्तु घटादि षट्शान्तधर्मा का कार्यत्व व्यापकादिव्यक्तित्वरूपकर्तृमूलक है यह निश्चय ही अशक्य है, अतः घटादि षट्शान्त साध्यशून्य ठहरा । हेतु भी अब विरुद्ध हुआ, क्योंकि घटादि में व्यापकादि से विरुद्ध यानी अव्यापक अनित्य बुद्धिमत्कर्तृपूर्वकत्व के साथ ही व्याप्ति वाले कार्यत्व का निश्चय होता है ।

नैयायिकः-पृथ्वी आदि में हमारा साध्य केवल बुद्धिमत्कारणत्व ही है ।

उत्तरपक्षीः-तब तो किति आदि में नित्यबुद्धिवाले, व्यापक, एक कर्त्ता से जन्यत्व-यह विशेष सिद्ध नहीं होगा, फलतः वैसा ईश्वर भी सिद्ध नहीं होगा ।

:- [पक्षधर्मता के बल से विशेष व्यक्ति की सिद्धि दुष्कर]

नैयायिकः-किति आदि में कार्यत्वहेतु से तो केवल सामान्यत्व-बुद्धिमत्कारणता ही सिद्ध की जाती है । तथापि ईश्वर-असिद्ध नहीं होगी क्योंकि पक्षधर्मता के बल से ही बुद्धिमत्कारणत्व, व्यापक

अथ कार्यत्वस्य क्लृप्तादौ बुद्धिमत्कारणत्वाभावेऽभावप्रसंगाद् विलक्षणव्यक्त्याश्रितस्यापि तत्सामान्यस्य तत्र सिद्धिर्भवत्येव, यथा महानस्रविलक्षणगिरिशिखराक्षाधारस्याग्निंसामान्यस्य धूमात् प्रसिद्धिः । स्यादेतत् यद्यधूमव्यावृत्तं धूममात्रमनग्निव्यावृत्तेनाऽग्निना व्याप्तं यथा प्रत्यक्षानुपलम्भलक्षणात् प्रमाणात् प्रसिद्धं तथाऽत्राप्यबुद्धिमत्कारणव्यावृत्तेन बुद्धिमत्कारणत्वमात्रेणाऽकार्यव्यावृत्तस्य कार्यमात्रस्य कुतश्चित् प्रमाणाद् व्याप्तिः सर्वोपसंहारेण निश्चिता स्यात्, यावता तत्र न सिद्धा ।

अथ यथा कार्यधर्मानुवृत्तेः कार्यं हृतमुजो धूमः, स तदभावेऽपि भवन् हेतुमत्तां विलघयेत् इति नान्निव्यतिरेकेण धूमस्य सद्भाव इति सर्वोपसंहारेण व्याप्तिसिद्धिस्तथाऽत्रापि भूधरादि कार्यधर्मानुवृत्तितो बुद्धिमत्कारणकार्यम्, तदभावे तद् भवद् निर्वृत्य स्यादिति सर्वोपसंहारेण व्याप्तिसिद्धिः । ननु षटादिलक्षणः कार्यविशेषो बुद्धिमदन्य-व्यतिरेकानुविधायी य उपलब्धेमानस्तत्समानेषु पदार्थेष्व-

त्वादि विशिष्ट प्रकार के व्यक्तिविशेषरूप आधार ही सिद्ध होगा, क्योंकि विशेषव्यक्तिमुक्त केवल सामान्य का सम्भव ही नहीं है । जो अनित्यज्ञान वाला देहधारी है वह क्षिति आदि बड़े-बड़े पदार्थों के निर्माण में समर्थ न होने से षटादि के कर्तारूप में उपलब्ध जो अनित्यबुद्धिमत्ता आदि, ज्ञाता व्यक्ति विशेष उसमें क्षिति आदि में सिद्ध बुद्धिमत्कारणत्वरूप सामान्य की आश्रयता सम्भवारुद्ध नहीं है ।

उत्तरपक्षीः—तब तो इसका मतलब यह हुआ कि षटादि में जैसा सामान्याश्रित व्यक्तिस्वरूप (अनित्यबुद्धिमत्ता आदि) गृहीत किया है उसका क्षिति आदि में सम्भव नहीं है और तद्विषय व्यक्तिस्वरूप (नित्यबुद्धिमत्ता आदि) तो उपरोक्त सामान्य के आश्रयरूप में कहीं भी प्रसिद्ध नहीं है और निराश्रित सामान्य का तो सम्भव ही नहीं है—इस प्रकार तो क्षिति आदि में किसी भी प्रकार के (सामान्यतः) बुद्धिमत्कारणत्व की सिद्धि नहीं होगी । ऐसा कहीं भी नहीं होता कि गोत्व-सामान्य के आधार रूप में किसी भी खण्डमुढादिव्यक्ति विशेष का कहीं सम्भव न लगता हो तब तद्विषयस्वरूप-महिम्नीआदिव्यक्ति को ही गोत्व का आधार किसी हेतु से सिद्ध किया जाय ।

[विलक्षणव्यक्ति-आश्रित बुद्धिमत्कारणत्वसामान्य की सिद्धि अशक्य]

नैयायिकः—यदि क्षिति आदि में बुद्धिमत्कारणता का अभाव प्रसंग दिखायेगे तब तो कार्यत्व का भी अभाव प्रसक्त होगा, कार्यत्व तो वही प्रसिद्ध ही है अतः अव्यापकादि से विलक्षण अर्थात् व्यापकादिव्यक्ति में आश्रित ही बुद्धिमत्कारणत्वसामान्य की सिद्धि माननी पड़ेगी । उदा० धूम से पर्वत में जो अग्नि सामान्य सिद्ध होगा वह पाकशाला के अग्नि से विलक्षण पर्वतीय शिखर में आश्रित रूप से ही सिद्ध होता है ।

उत्तरपक्षीः—धूमादि के जैसे अगर यहाँ भी होता तब तो आपकी बात ठीक मानते, किन्तु ऐसा है नहीं । देखिये—अधूम से विलक्षण धूमसामान्य यह अनग्नि से विलक्षण अग्नि से व्याप्त है यह तो प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ यानी अन्य-व्यतिरेकग्रहरूप प्रमाण से सिद्ध है । यदि ऐसे प्रस्तुत में अबुद्धिमत्कारण से व्यावृत्त बुद्धिमत्कारणत्वसामान्य के साथ अकार्यविलक्षणकार्यत्वसामान्य की व्याप्ति किसी प्रमाण से सर्वदेश-कालात्तर्भाव से सिद्ध होती तब तो नैयायिक की बात ठीक थी, किन्तु वही अद्यापि असिद्ध है । जब बुद्धिमत्कारणत्वसामान्य और कार्यत्व के बीच व्याप्ति ही असिद्ध है तब कैसे बुद्धिमत्कारणत्वसामान्य की व्यापकादिव्यक्तिविशेष-आश्रित रूप में सिद्धि मानी जाय ? !

क्रियादिशिनोऽपि कृतबुद्धिमुत्पादयति, स एव बुद्धिमत्कारणकार्यत्वात् तदभावे भवन् निर्हेतुकः स्यादिति वक्तुं शक्यम्, न पुनः कार्यत्वमात्रं कारणमात्रहेतुकं बुद्धिमत्कारणभावे भवन्निर्हेतुकमासज्यते, तद्धि कारणमात्राऽभावे भवद् निर्हेतुकं स्यात् ।

न च कार्यविशेषः कर्त्तारमन्तरेण नोपलब्ध इति कार्यत्वमात्रमपि कर्तृविशेषानुमापकमिति न्यायविवा वक्तुं युक्तम्, अन्यथा धूमविशेषस्तत्कालवत्तृणव्यभिचारितो महानसादावुपलब्ध इति धूप-घटिकादी धूममात्रमपि तत्कालवत्तृणनुमापकं स्यात् । अथ तत्र तत्कालवत्तृणनुमाने ततः प्रत्यक्षविरोधः । स तर्हि भूवहादावव्यकृष्टजाते कर्त्तृनुमाने कार्यत्वलक्षणाद्धेतोः समानः । 'अथ तत्कर्तुं रतीन्द्रिय-त्वान्मुपगमाद् न प्रत्यक्षविरोधः' । धूपघटिकादावपि बह्वे रतीन्द्रियत्वान्मुपगमे को दोषो येन प्रत्यक्ष-विरोध उद्भावेत ?

[सहेतुकत्व के अतिक्रम की आपत्ति का प्रतिकार]

नैयायिकः-कार्य का जो लक्षण होता है-कारण के अन्वयव्यतिरेक का अनुविधान, वह धूम में अनुवर्तमान होते से धूम को अग्नि का कार्य माना जाता है, अतः यदि अग्नि के अभाव में भी वह रह जायेगा तो सहेतुकत्व का अतिक्रमण कर देगा, अर्थात् निर्हेतुक हो जायेगा, (द्र. प्र० वा० ३-३४) इस कारण, अग्नि के बिना धूम का सद्भाव नहीं माना जाता, अतः सर्वोपसंहार से व्यप्ति की सिद्धि धूम में होती है-उसी तरह पर्वतादि में भी कार्यधर्म यानी कारण के अन्वय व्यतिरेक का अनुविधान सिद्ध होने से पर्वतादि को बुद्धिमत्कारणजन्य मानना ही होगा, यदि बुद्धिमत्कारण के बिना भी पर्वतादि कार्य निष्पन्न होगा तब निर्हेतुक ही बन जायेगा, इस प्रकार यहाँ भी सर्वोपसंहार से व्याप्ति की सिद्धि निर्बाध होती है ।

उत्तरपक्षीः-बुद्धिमत्कारण के अन्वय-व्यतिरेक का अनुविधान जिस में बट है वैसे घटादि रूप जो कार्यविशेष, अपने से समान पदार्थों में उत्पत्तिक्रिया न देखने वाले को भी कृतबुद्धि उत्पन्न करता है, वही कार्यविशेष बुद्धिमत्कारणजन्य होने से उसके लिये यह कहा जा सकता है कि बुद्धिमत्कारण के अभाव में भी यदि वैसा कार्यविशेष उत्पन्न होगा तो निर्हेतुक हो जायेगा । कार्यत्वसामान्य तो केवल कारणसामान्यहेतुक ही होता है, अतः वहाँ यह नहीं कह सकते कि 'यदि वह बुद्धिमत्कारण-जन्य नहीं होगा तो निर्हेतुक हो जायेगा' । केवल इतना ही यहाँ कहा जा सकता है कि यदि कारण-सामान्य के बिना कार्यसामान्य उत्पन्न होगा तो वह निर्हेतुक हो जायेगा ।

[कार्यत्वसामान्य से कारणविशेष का अनुमान सिद्धा है]

न्यायवेत्ता कभी ऐसा नहीं कहेगा कि-'कर्त्तारूप विशेषकारण के बिना कोई एक कार्यविशेष उपलब्ध नहीं होता इतने मात्र से कार्यत्वमात्र से भी कर्तृविशेष का अनुमान किया जा सकता है ।' यदि कार्यत्वमात्र से भी कर्तृविशेष का अनुमान किया जा सकता तब तो पाकशालादि में तत्कालीन अग्नि से अविनाश्रुत धूमविशेष की उपलब्धि होती है तो इतने मात्र से धूमघटिका में धूमसामान्य से तत्कालीन (पाकशालागत) अग्नि का अनुमान प्रसक्त होगा ।

नैयायिकः-धूपघटिका में पाकशालागत तत्कालीन अग्नि का अनुमान करने में प्रत्यक्ष-विरोध है ।

अथ 'यदि तत्र तत्कालसम्बन्धनलो भवेत् तदा भास्वरूपसम्बन्धित्वात् प्रत्यक्षः स्यात्' इत्य-
प्रत्यक्षत्वलक्षणे दोषः । ननु 'भास्वरूपसम्बन्धित्वादनलो यदि तत्कालं स्यात् प्रत्यक्ष एव भवेत्' इत्येत-
देव कुतोऽवसितम् ? 'महानसादौ तथाभूतस्यैव तस्य दर्शनात्' इति चेत् ? नन्वेवं भूतहादिकपि यदि
कर्त्ता स्यात् तदा शरीरवान् इत्येव स्यात्, घटादौ क्तुं स्तथाभूतस्यैव तद्योपलम्भात्-इति समानं
पश्यामः ।

अथ वृक्ष-शाखाभंगादिकार्यस्याऽदृश्य-पिशाचादिः कर्त्ता यथाऽभ्युपगम्य, स्वशरीराऽवयवानां
बाऽपरशरीरव्यतिरेकेणाऽपि यथावा प्रेरको देवदत्तादिः तथा भूतहादिकार्यकर्त्ताऽदृश्यः शरीरादिरहि-
तश्च यदि स्यात् को दोषः ? न कश्चिद् दृष्टव्यव्यतिरेकेण । तथाहि-देवदत्तादिरपि स्वशरीरावय-
वप्रेरकत्वं विशिष्टशरीरसम्बन्धव्यतिरेकेण नोपलब्धमित्येतावन्मात्रमेव तत्र तस्य कर्तृत्वनिबन्धनम्,
नापरशरीरसम्बन्धस्तत्र तस्योपयोगी-इति-भूतहादिकर्तुंरपि-शरीरसम्बद्धस्यैव कार्यकरणे-व्यापारो-
युक्तः, मान्यथा । तत्सम्बन्धश्च तस्य यदि तत्कृतोऽभ्युपगम्यते तदा शरीरसम्बन्धरहितस्य तदकरण-
सामर्थ्यमित्यपरशरीरसम्बन्धोऽभ्युपगम्यते, अन्यथा शरीरसम्बन्धरहितस्य कथं प्रस्तुतकार्यकरणम् ?
तथा, तदभ्युपगमे बाऽपरपरशरीरनिर्वर्तने क्षीणव्यापारत्वादीनामस्य न भूतहादिकार्यनिर्वर्तनम् ।

उत्तरपक्षीः-तो अरण्य मे विना कृषि से उत्पन्न वृक्षादि मे कार्यत्व हेतु से कर्त्ता का अनुमान
करने मे भी प्रत्यक्षविरोध तुल्य है ।

नैयायिकः-उस वृक्षादि के कर्त्ता को हम अतीन्द्रिय मानते हैं अतः कोई प्रत्यक्षविरोध सम्भव
नहीं है ।

उत्तरपक्षीः-हम भी घूपघटिका मे अतीन्द्रिय तत्कालीन अग्नि को मान लेंगे तो क्या प्रत्यक्ष-
विरोध होगा ?

नैयायिकः-घूपघटिका मे यदि उस काल का सम्बन्धीभूत अग्नि हो सकता तब तो वह भास्वर-
रूपवाला होने से अवश्य प्रत्यक्ष होता है, अतः अप्रत्यक्षत्वरूप दोष तदवस्थ ही है ।

उत्तरपक्षीः-यह आपने कैसे जाना कि 'भास्वररूपवाला होने से अग्नि यदि उस काल मे घूप-
घटिका मे होता तो अवश्य प्रत्यक्ष ही होता' ?

नैयायिकः-पाकशाला मे उसी प्रकार के ही अग्नि को पहले देखा है ।

उत्तरपक्षीः-वृक्षादि का भी यदि कर्त्ता होता तो वह शरीरी और दृश्य ही-होता क्योंकि
घटादि दृष्टान्त मे उसी प्रकार के कर्त्ता की उपलब्धि होती है-इस प्रकार दोनों जगह साम्य-दिखता है ।

[शरीर के विना कर्त्ता को मानने में दृष्टव्यव्यतिक्रम]

नैयायिकः-यकायक जो वृक्षभग या शाखाभग आदि कार्य देखते हैं तब वहाँ जैसे-अथवा
पिशाचादि कर्त्ता को मान लेते हैं, अथवा देवदत्तादि पुरुष अन्यशरीर के विना ही अपने-शरीर के
अवयवों का जैसे संचालन करता है, उसी तरह वृक्षादि का शरीररहित अदृश्य कर्त्ता मान लेने मे
क्या हानि है ?

उत्तरपक्षीः-दृष्ट का व्यव्यतिक्रम होता है यही दोष है, और कोई नहीं । देखिये-देवदत्तादि
पुरुष का जो स्वदेहावयवों का संचालन है वह विशिष्ट प्रकार के शरीरसंबन्ध विना नहीं देखा जाता

अथ तदनिर्वाचितं तच्छरीरं, तदाऽत्रापि यत्कथ्यम्-किं तत् कार्यम्, उत नित्यमिति ? यद्याद्यः पक्षः, तदा तस्य कार्यत्वे सत्यपि न कर्तृपूर्वकत्वम्, ततस्तेनैव कार्यत्वलक्षणो हेतुर्व्यभिचारी । अथ नित्यम्, तदा यथा तच्छरीरस्य शरीरत्वे सत्यपि नित्यत्वलक्षणः स्वभावातिक्रमोऽभ्युपगम्यते तथा ब्रूहादेः कार्यत्वे सत्यप्यकर्तृपूर्वकत्वमभ्युपगन्तव्यमिति पुनरपि तैर्हेतुर्व्यभिचारी प्रकृतः ।

पिशाचादेस्तु शरीरसम्बन्धरहितस्य कार्यकर्तृत्वं मुक्तात्मन इवानुपपन्नम् । अथास्त्येव तस्य शरीरसम्बन्धः, किन्त्वदृश्यशरीरसम्बन्धादसावदृश्यः कर्त्ताऽभ्युपगम्यते । ननु कुलालादेरपि शरीरसम्बन्ध एव दृश्यत्वं नापरम्, स्वरूपेणात्मनोऽदृश्यत्वात् । अथ दृश्यशरीरसम्बन्धात् तस्य दृश्यत्वम्, ननु पिशाचादिशरीरस्य शरीरत्वे सत्यपि कथमदृश्यत्वम् ? 'अस्मदादिवक्षुर्व्यापारेण तस्याऽनुपलम्भादि'ति चेत् ? ननु यथा शरीरत्वे सत्यप्यस्मदादिशरीरविलक्षणं पिशाचादिलक्षणं शरीरमनुपलभ्यत्येनाभ्युपगम्यते तथा घटादिविलक्षणं ब्रूहादि कार्यत्वे सत्यप्यकर्तृकत्वेन किं नाभ्युपगम्यते ? तथाऽभ्युपगमे च पुनरपि प्रकृतो हेतुर्व्यभिचारी । तदेवमसिद्धत्वाज्ञेकान्तिकत्व-विरुद्धत्वदोषदुष्टत्वाद् नास्माद्धेतोः प्रस्तुतसाध्यसिद्धिः । तेन यदुक्तम्-‘पृथिव्यादिवगतस्य कार्यत्वस्याऽप्रतिपत्तेर्न तस्मादीश्वरावगमः’ इति तदुक्तमेवोक्तम् ।

-इतना ही यहाँ कर्तृत्वप्रतिपादन का मूल है, अन्य शरीर का सम्बन्ध हो या न हो, किसी उपयोग का नहीं । (सात्पर्य यह है कि शरीर योग के बिना देहदेहावयवादि किसी का भी कोई संचालन नहीं कर सकता, वह संचालन उसी शरीर से चाहे करे या अन्य शरीर से यह कोई महत्त्व की बात नहीं है, निष्कर्षः-कर्तृत्व के लिये शरीर योग चाहिये) अतः वृक्षादि कार्य उत्पादन में किसी कर्त्ता का व्यापार मानना हो तो शरीरसंबन्ध ही उसे मानना होगा ईश्वर में यह देहसम्बन्ध भी यदि ईश्वरकृत ही मानेंगे तो उसके उत्पादन में देहसम्बन्धशून्य ईश्वर उपरोक्त रीति से समर्थ न बन सकने से अन्य देहसम्बन्ध मानना पड़ेगा, बरना देहसम्बन्ध के बिना वह देहसम्बन्धरूप कार्य को भी कैसे कर सकेगा ? यदि प्रथम देहसम्बन्ध के लिये दूसरा देह सम्बन्ध मानेंगे तो दूसरे के लिये तीसरा, तीसरे के चौथा ... इस प्रकार अपने शरीर के निर्माणकार्य में ही ईश्वर का व्यापार क्षीण हो जायेगा तो वृक्षादि कार्य का निर्माण कब और कैसे करेगा ?

यदि यह कहे कि ईश्वरदेह ईश्वर निर्मित नहीं है तो यहाँ दो प्रश्न का उत्तर दीजिये-वह कार्य (जन्य) है ? या नित्य है ? यदि प्रथम पक्ष माना जाय तो, ईश्वरदेह कार्यत्मक होने पर भी कर्तृमूलक नहीं है यह फलित होने से ईश्वरदेह में ही आपका कार्यत्वरूप हेतु साध्यद्रोही हुआ । यदि उसके शरीर को नित्य मानेंगे तो यह निवेदन है कि जैसे उसके देह में शरीरत्व होने पर भी अनित्यत्वस्वभाव का अतिक्रमण करने वाला नित्यत्व आप मानते हैं वैसे ही वृक्षादि में कार्यत्व रहने पर भी अकर्तृमूलकता मान लेनी चाहिये, अर्थात् कार्यत्व हेतु फिर से एक बार वृक्षादि में साध्यद्रोही सिद्ध होगा ।

[शरीरसम्बन्ध के बिना कर्तृत्व की अनुपपत्ति]

वृक्षादि भग की जो बात कही है वहाँ पिशाचादि में भी शरीर के सम्बन्ध बिना मुक्तात्मा को तरह कार्यकर्तृत्व नहीं घट सकता । (शरीर के अभाव में मुक्तात्मा किसी भी कार्य का कर्त्ता नहीं होता) । यदि कहे कि-उसको भी देहसम्बन्ध है ही, किन्तु वह शरीरसम्बन्ध अदृश्य होने से अदृश्य

यत्तुक्तम्—‘पृथिव्यादीनां बौद्धैः कार्यत्वमभ्युपगतम् ते कथमेव वेदेयुः’ इति तदसारम्, प्रकृत-
साध्यसिद्धिनिबन्धनस्य कार्यत्वस्य तेष्वसिद्धत्वप्रतिपादनात् । यच्चात्राभि ‘यैऽपि चार्वाकास्तेषां कार्यत्वं
नेच्छन्ति तेषामपि विशिष्टसंस्थानयुक्तानां कथमकार्यता’ इति, तदप्युक्तम्, संस्थानयुक्तवस्यासिद्ध-
त्वादिवोषदुष्टत्वप्रतिपादनात् । यच्च ‘संस्थानशब्दवाच्यत्वं केवलं घटादिभिः सामान्यं पृथिव्यादीनाम्,
न त्वर्थः कश्चिद् द्वयोरनुगतः समानो विद्यते’ तदेवमेव । यत्तुक्तम् ‘धूमादावपि पूर्वापरव्यक्तिगतो नैव
कश्चिदनुगतोऽर्थः समानोऽस्ति’ इत्यादि, तदसंगतम्, घटादिसंस्थानेभ्यः पृथिव्यादिसंस्थानस्य विलक्षण्येन
हेतोरसिद्धत्वप्रतिपादनात् ।

यदप्युक्तम्—‘व्युत्पन्नानामस्त्येव पृथिव्यादिसंस्थानवत्त्वकार्यत्वादेहेतोर्धर्मिधर्मतावगमः, अद्यु-
त्पन्नानां तु प्रसिद्धानुमाने धूमादावपि नास्ति’—इति, तदप्यचारः, यतो यत्तुमाननिमित्तहेतु-पक्षधर्मत्व-
प्रतिबन्धलक्षणा व्युत्पत्तिमाश्रित्य व्युत्पन्ना अभिधीयन्ते तदा पृथिव्यादिगतसंस्थानकार्यत्वादौ घटादि-
संस्थानविलक्षण्ये प्रकृतसाध्यसाधके व्युत्पत्तिर्न केवाश्विदपि भवति, यथोक्तसाध्यव्याप्तस्य पृथिव्यादौ

पिशाचादि कर्त्ता माना जाता है ।—तो यहाँ निवेदन है कि कुलालादि आत्मा स्वरूप से तो अदृश्य ही
होता है केवल देहसम्बन्ध से ही वह दृश्य माना जाता है तो पिशाच और कुलाल मे विलक्षण्य क्यों ?
यदि कहे कि-कुलालादि मे जो देहसम्बन्ध है वह दृश्य है इसलिये कुलाल को दृश्य मानते हैं—तो यहाँ
यही तो प्रश्न है कि पिशाचादि का देह भी आखिर तो शरीर ही है तो उसे अदृश्य क्यों मानते हैं ?
हम लोगो के नेत्र व्यापार से पिशाच का उपलम्भ न होने से यदि वह अदृश्य माना जाता है तो यह
अब सोचिये कि दोनो जगह शरीरत्व तुल्य होने पर भी पिशाचादि का शरीर उपलब्ध न होने से हम
लोगो के शरीर से उनके शरीर को विलक्षण माना जाता है, उसी तरह घटादि से विलक्षण वृक्षादि
मे कार्यत्व भले रहे, उसे कर्तृरहित क्यों नहीं मानते है ? यदि कर्तृरहित मान लेगे तब तो कार्यत्व
हेतु फिर से एक बार वृक्षादि मे साध्यब्रोही हो गया । इस प्रकार असिद्ध-अनैकान्तिक और विरुद्ध दोषो
से दुष्ट कार्यत्व हेतु से ईश्वर सिद्धि की आशा नहीं की जा सकती । अतः प्रारम्भ मे जो हमने कहा था
[पृ० ३८३-३] कि पृथ्वी आदि के कार्यत्व को उपलब्ध न होने से उससे ईश्वर की सिद्धि अवश्य है—
यह सच्चा कहा है ।

[पूर्वपक्षी कथित बातों का क्रमशः निराकरण]

यह जो कहा है—बौद्ध तो पृथिवी आदि मे कार्यत्व मानते है, वे कैसे यह कह सकेंगे कि पृथ्वी
आदि मे कार्यत्व उपलब्ध नहीं होता ? [पृ० ३८३-३]—यह भी असार ही है, प्रस्तुतसाध्यसिद्धिकारक
कार्यत्व को बौद्ध भी पृथ्वी आदि में असिद्ध ही मानते है । यह जो कहा था—जो चार्वाक पृथ्वी
आदि में कार्यत्व को नहीं मानते है उनके मत से भी विशिष्टसंस्थानवाले पृथ्वी आदि मे भी अकार्यता
कैसे कही जाय ?—[पृ० ३८३-४] वह भी अयुक्त है, पृथ्वी आदि मे संस्थानवत्ता हेतु असिद्धत्व आदि
दोषप्रस्त होने का कह दिया है । यह जो कहा है—पृथ्वी आदि और घटादि मे संस्थानशब्द का प्रयोग
होता है इतनी ही समानता है, दोनो मे अनुगत कोई समान अर्थ नहीं है—यह तो यथार्थ ही है ।
किन्तु यह जो कहा था—कि अनुगत संस्थान न मानने वाले के मत मे तो धूमादि पूर्वापर व्यक्ति
में भी अनुगत कोई समान अर्थ नहीं है—इत्यादि [पृ० ३८३-८] यह जूठा है, क्योंकि धूमादि
पूर्वापरव्यक्ति मे अनुगत अर्थ उभय सम्मत है जब कि पृथ्वी आदि का संस्थान घटादिसंस्थान से सर्वथा
विलक्षण है, इस कारण से पृथ्वी आदि में संस्थानवत्त्व हेतु को असिद्ध कहा है ।

संस्थानादेरभावात् । भावे वा शरीरादिमतोऽस्मदादीन्द्रियग्राह्यत्वादनित्यबुद्ध्यादिधर्मपेतस्य घटादी संस्थानादिहेतुव्यापकत्वेन प्रतिपन्नस्य कर्तुः पृथिव्यादौ ततः प्रतिपत्तिः स्यात्, न हि हेतुव्यापक-मपहायाऽव्यापकस्य विरुद्धधर्माक्रान्तस्याऽपरस्य साध्यधर्मस्य प्रतिपत्तिः साध्यधर्मिणि यथोक्त-लक्षणक्षितहेतुबलसमुत्पत्यनुमानविदां व्यवहारः । कारणमात्रप्रतिपत्तौ, तु ततः तत्र न विप्रतिपत्तिरिति सिद्धसाध्यता ।

अथ हेतुलक्षणव्युत्पत्तिव्यतिरिक्तां व्युत्पत्तिमाश्रित्य 'व्युत्पन्नानाम्' इत्युच्यते तदा 'केनचित् स्रष्टा जगत् सृष्टम्' इति निर्मूललदुरागमाहितवासनानामस्त्येव पृथिव्यादिसंस्थानवत्त्वकार्यत्वादेर्हेतोर्धर्मिधर्मताऽवगमादिः, न च तथामृतधर्मिधर्मताऽवगमात् साध्यसिद्धिः, वेदे भीमांसकस्याऽस्मयमाण-कर्तृकत्वादेः धर्मिधर्मताऽवगमादेर्यथाऽपौरुषेयत्वस्य । 'अव्युत्पन्नानां तु प्रसिद्धानुमाने भूमादावपि नास्ति' इत्युक्तमेव, अस्माभिरप्यभ्युपगमात् ।

[व्युत्पन्न को भी संस्थानादि से बुद्धिमत्कारणानुमान नहीं होता]

यह जो कहा है-व्युत्पन्न लोगो को पृथ्वी आदि और संस्थानवत्त्व में तथा पृथ्वी आदि और कार्यत्व में धर्मि-धर्मभाव का बोध होता ही है, जो लोग अव्युत्पन्न (बुद्धिहीन) हैं उन को तो प्रसिद्ध अनुमान स्वयं में भूम-अग्नि-पर्वतादि में भी व्याप्ति आदि का ग्रह नहीं होता [पृ. ३८४ पं. ७]-यह बात भी अचिकर है ? कारण, अनुमानप्रयोजक हेतु, पक्षधर्मता, व्याप्ति आदि स्वरूप व्युत्पत्ति को लक्ष्य में रखकर आप से व्युत्पन्न लोगो की बात की जाय तो यह कहना होगा कि घट आदिगत संस्थान और कार्यत्व से चिलक्षण, पृथ्वी आदिगत संस्थान-कार्यत्व कर्तारूप साध्य का साधक है ऐसी व्युत्पत्ति किसी भी व्युत्पन्न को नहीं होती, क्योंकि कर्तारूप साध्य से व्याप्त जो संस्थानादि हैं वह पृथ्वी आदि में नहीं है । यदि पृथ्वी आदि में घटादि जैसा ही संस्थानादि होगा तो, घटादि में संस्थानादिहेतु का व्यापक जैसा कर्ता उपलब्ध है-देहधारी, अपने लोगो को इन्द्रिय से ग्राह्य, अनित्यबुद्धि इत्यादिधर्म समूह वाला-ऐसा ही कर्ता पृथ्वी आदि में मानना होगा । कारण, अनुमानवेत्ताओं में ऐसा व्यवहार नहीं है कि हेतु के जो लक्षण कहे गये हैं ऐसे लक्षणों से अलङ्कृत हेतु के बल से साध्य-धर्मी (पक्ष) में, हेतु के व्यापक साध्यधर्म की उपलब्धि न हो कर अव्यापक और विरुद्ध धर्मों में अक्रान्त किसी अन्य ही साध्य की उपलब्धि हो । यदि साधारण कार्यत्वहेतु के बल से पृथ्वी आदि में मात्र सकारणकत्व ही सिद्ध करना हो तो वहाँ कोई विवाद नहीं अपितु सिद्धसाध्यता ही है ।

[केवल धर्मिधर्म भाव से साध्यसिद्धि अशक्य]

अब यदि हेतु के लक्षणों की व्युत्पत्ति से भिन्न किसी प्रकार की व्युत्पत्ति को लक्ष्य में रख कर व्युत्पन्न लोगो को धर्मिधर्मभाव के बोध होने का कहते हो तब निवेदन है कि जिन लोगो को निर्मूल अविश्वसनीय आगम से 'किसी निर्मलता में जगत्-का निर्माण किया है' ऐसी वासना हो गयी है उन लोगो को पृथ्वी आदि और संस्थान तथा पृथ्वी आदि और कार्यत्वादि में धर्मि-धर्मभाव का अवबोध होने का हम भी मानते हैं-किन्तु-ऐसे निर्मूल धर्मिधर्मभावबोध से अक्रान्त साध्यसिद्धि हो नहीं जाती, जैसे कि भीमांसको को वेद और तद्विषयक कर्ता के अस्मरण में धर्मि-धर्मभाव का बोध है किन्तु उससे नैयायिको के मतानुसार अपौरुषेयत्व की वेद में सिद्धि नहीं हो जाती । यह जो अन्त में

यत्तु 'प्रासादादिसंस्थानादेर्वैलक्षण्येऽपि पृथिव्यादिसंस्थानादेः', कार्यत्वादि पृथिव्यादीनामिव्यते, कार्यं च कर्तृ-करणकर्मपूर्वकं दृष्टम्' इत्यादि, तदप्यसंगतम्, यतो नाम घटादिवैशिष्ट्यकार्यस्य कर्तृ-पूर्वकत्वमुपलब्धं नैतावताऽवैशिष्ट्यस्यापि सूत्रादिकार्यस्य कर्तृपूर्वकत्वमन्युपगन्तुं युक्तम्, अन्यथा पृथिवीलक्षणस्य कार्यस्य रूप-रस-गन्ध-स्पर्शगुणयोगित्वमुपलब्धं भूतत्वे सति, बायोरपि तद्योगित्व-मन्युपगमनीयं स्यात्, तत्त्वादेव । अथात्र प्रत्यक्षादिबाधः स सूत्रादिकार्येणैव समान इति प्राक् प्रतीपादितम् ।

यत्तुक्तम्—'कर्तृपूर्वकस्य कार्यत्वादेस्तद्वैलक्षण्यत्वाद् न ततः साध्यावगमः' इत्यादि, तत् सत्यमेव, तद्वैलक्षण्यस्य प्रसाधितत्वात् । अत एव सिद्धम् 'पादगविष्ठातृभावाभावानुवृत्तिमत् सन्निवेशादि' इत्यादिग्रन्थप्रतीपादितस्य वृषणस्य कार्यत्वादी सर्वस्मिन्नीश्वरसाधकं हेतुं समानत्वाद् न कस्यचित् तत्साधकता । 'यद्येवमनुमानोच्छेदप्रसङ्गः', भूमादि यथाविधमग्न्याविसामग्रीभावाभावानुवृत्तिमत् तथा-विधमेतद् यदि पर्वतोपरि भवेत् स्यात् ततो बह्व्यावगमः' इत्यादिकस्तु पूर्वपक्षग्रन्थः पूर्वमेव विहितोत्तरः । यथा—

कहा है कि—'अव्युरपन्न लोगो को भूमादि हेतुक प्रसिद्ध अनुमान में भी आवश्यक व्युत्पत्ति नहीं होती है'—यह तो ठीक ही है, हम भी ऐसा मानते ही हैं ।

[साधर्म्य मात्र से कर्त्ता का अनुमान दुःशक्य]

यह जो कहा है—[पृ. ३८४ प. ९] प्रासादादि के संस्थान से पृथ्वी आदि का संस्थान विलक्षण होने पर भी उससे पृथ्वी आदि में कार्यत्व की सिद्धि होती है और कार्य तो हमेशा कर्त्ता, कारण और कर्म पूर्वक ही देखा जाता है ।—यह भी संगत नहीं है । कारण, विशिष्ट प्रकार के घटादि कार्य कर्तृपूर्वक दिखते हैं इतने मात्र से सामान्य कोटि के वृक्षादि कार्यों को कर्तृपूर्वक मान लेना युक्तियुक्त नहीं है, वरन्ता भूतत्ववाले पृथ्वीरूप कार्य में रूप-रस-गन्ध-स्पर्शगुण का योग दिखता है तो बायु में भी भूतत्व के साधर्म्य से रूप-गन्धादि का अस्तित्व नैयायिक को मानना पड़ेगा । यदि कहे कि—उसमें तो प्रत्यक्षबाध है अतः नहीं मानेंगे—तो यह बात वृक्षादिकार्यों के लिये भी समान है—यह पहले ही कह दिया है । [पृ. ४३८ पं. ५]

यह जो कहा है—[पृ. ३८४ प. ११] पृथ्वी आदि के कार्यत्वादि, कर्तृपूर्वक जो कार्यत्व होता है उससे विलक्षण है अतः उससे कर्त्ता का अनुमान नहीं हो सकता यह तो ठीक ही है । वैलक्षण्य कैसे है वह तो हमने कह दिया है कि एक जगह कृतबुद्धिजनक कार्यत्व है और अन्यत्र वैसा नहीं है । इसी-लिये यह भी सिद्ध होता है—जैसा सन्निवेशादि अधिष्ठाता के भावाभाव का अनुविधायी है वैसे ही उसे देखने पर कर्त्ता का अनुमान हो सकता है—इत्यादि पूर्वोक्त ग्रन्थ से कार्यत्वादि में जो वृषण दिखाये हैं वे ईश्वरसाधक प्रत्येक हेतु में समान रूप से सलग्न होने से कोई भी हेतु ईश्वर की सिद्धि करने में समर्थ नहीं है । इसके विरुद्ध वहाँ ही पूर्वपक्षी ने जो यह कहा था—[पृ. ३८५ प. १] कि ऐसा मानने तब तो सभी अनुमानों के उच्छेद का प्रसंग होगा, उदाहरण देखिये—जैसा भूमादि अग्निआदि सामग्री के भावाभाव का अनुविधायी है वैसा ही यदि पर्वत के ऊपर हो तभी अग्नि का अनुमान होगा । [किन्तु पर्वत के ऊपर पाकशाला के जैसा धूम तो नहीं होता अतः अनुमान नहीं हो सकेगा ।]—

यथाभूतोऽधूमव्यावृत्तो धूमोऽग्निनिव्यावृत्तेनाग्निना व्याप्तो विपर्यये बाधकप्रमाणबलादवसितो गिरिशिखरादावुपलम्बमानस्तद्देशमग्निसामान्यमनियततार्ण—पार्श्वलिग्नव्याक्तिसमाश्रितमनुमापयति; नैवं कार्यत्वमात्रं बुद्धिमत्कारणसामान्येन व्याप्तं विपर्यये बाधकप्रमाणबलाद् निश्चितं किंतु कारणत्वमा-
(गमा)त्रेण व्याप्तं तत् तद्बलाद् निश्चितम्, तच्चोपलम्बमानं क्षित्यादौ कारणमात्रमनुमापयति यथा गिरिशिखरादावुपलम्बमानो धूमस्तत्सम्बद्धमग्निमात्रमनियतव्याक्तिनिष्ठम्, तेन 'पृथिव्यादिगतकार्य-
दर्शनात् कर्त्रादेशनस्तदप्रतिपत्तिवत् शिक्षयादिगतबल्ल्याद्यदर्शनां धूमादपि तदप्रतिपत्तिरस्तु' इति कोऽन्योऽनुमानस्वरूपविदो भवतो वक्तुं क्षमः ? !

यदि हि कार्यविशेषाद्धूमलक्षणदुपलम्बमानाद् गृहीताऽग्निनाभावस्य पुं सोऽग्निमक्षणकारणविशेष-
प्रतिपत्तिगिरिशिखरादौ भवति तदा कार्यमात्रात् पृथिव्यादावुपलम्बमानाद् (नाद्) बुद्धिमत्कारण-
विशेषस्य तत्र प्रतिपत्तौ किमायातम् ? कारणमात्रप्रतिपत्तिस्तु तत्तस्तत्र भवत्येव, 'सुविशेषित कार्यं
कारणं न व्यभिचरति' इतिन्यायात् । अत एवाग्न्यस्य सम्बद्धस्याग्न्यतः प्रतिपत्तौ कार्य-कारणवगमादौ
प्रयत्नः कार्यः, अग्नयथा तदुत्पत्तिप्रमाणस्य प्रमाणाभासता स्यात् । यत्तु 'न चाऽत्र शब्दसामान्यं वस्त्वनुगमो
भास्तीति युक्तं वक्तुम्, धूमादावपि शब्दसामान्यस्य वक्तुं शक्यत्वाद्' इति, तदप्यसंगतम्, धूमादि-
बैलक्षण्येन पृथिव्यादौ कार्यत्वस्य बुद्धिमत्कारणत्वाऽव्याप्ते शब्दसामान्यस्य सावितत्वात् ।

इस पूर्वपक्ष की आपत्ति का प्रतिकार पहले ही कर दिया है । [देखिये-पृ. ४६६] यहाँ भी दिखाते हैं-

[कार्यत्व केवल कारणत्व का ही व्याप्य है]

विपरीत शका बाधक प्रमाण के बल से, जिस प्रकार का अधूमभिन्न धूम अग्निभिन्न अग्नि के साथ व्याप्तिवाला ज्ञात किया है उसी प्रकार का (अधूमव्यावृत्त) धूम यदि गिरि-शिखरादि के ऊपर उपलब्ध होता है तो वहाँ किसी भी प्रकार के तृणजन्य या पर्णजन्य अग्निव्यक्ति में आश्रित अग्नि-
सामान्य का अनुमान करा देता है । कार्यत्व स्थल में ऐसा नहीं है, विपरीत शका में बाधक प्रमाण के बल से कार्यत्व को बुद्धिमत्कारणसामान्य के साथ व्याप्ति होने का निश्चय ही नहीं है, यहाँ तो विपरीत शका में बाधक प्रमाण के बल पर कार्यत्व की केवल सकारणकत्व के साथ ही व्याप्ति निश्चित हो सकती है । अतः पृथ्वी आदि में उपलब्ध कार्यत्व से केवल कारण सामान्य का ही अनु-
मान हो सकता है जैसे कि गिरिशिखरादि ऊपर उपलब्ध धूम से केवल गिरिशिखरादिसम्बद्ध अग्नि-
यत व्यक्ति आश्रित अग्नि सामान्य का ही अनुमान होता है । अतः आपने जो यह कहा है-पृथ्वी आदि
गत कार्य के दर्शन से कर्त्ता न देखने वाले को यदि कर्त्ता का अनुमान नहीं मानेंगे तो पर्वतादिगत
अग्नि न देखने वाले को धूम देख कर भी अग्नि का बोध नहीं होगा-यह तो आप से अतिरिक्त और
कौन नहने का साहस करेगा यदि अनुमानस्वरूप को वह जानता होगा ?

[बुद्धिमत्कारणविशेष की उपलब्धि निर्मूल है]

यह तो सोचिये कि-व्याप्तिकाननवाले पुरुष को धूमात्मक कार्यविशेष के उपलम्भ से यदि गिरिशिखरादि के ऊपर रहे हुए अनिरूप कारण विशेष की अनुमिति होती है तो इतने मात्र से पृथ्वी
आदि में उपलब्ध कार्यत्वसामान्य से बुद्धिमात्र कारणविशेष की उपलब्धि कहाँ से हो सकती है ?
हाँ, कारणसामान्य की उपलब्धि कार्यत्व सामान्य से वहाँ होने की बात ठीक है, क्योंकि मुपरीक्षित

यच्च-घटादिवत् पृथिव्यादि स्वावयवसंयोगैरारब्धमवश्यं तद्विश्लेषाद् विनाशमनुभविष्यति, इत्यादि-तदप्यसंगतम्, अवयवसंयोगवत् तद्विश्लेषस्यापि विभागलक्षणस्य विनाशं प्रति हेतुत्वेनोपन्यस्त-स्याऽसिद्धत्वात्, तदसिद्धत्वं च संयोगवद् वक्तव्यम् । 'एवं विनाशाद् वा संभावितात् कार्यत्वाद्यनुमानं रचनास्वभावत्वाद्वा' इत्यादि सर्वं निरस्तं दृष्टव्यम् । यत्तु चार्वाकं प्रति कार्यत्वसाधनायोक्तम्-यथा लौकिक-वैदिकयो रचनयोरविशेषात् कर्तृपूर्वकत्वं तथा प्रासादादि-पृथिव्यादिसंस्थानयोरपि तद्वप-तास्तु, अविशेषात्-तदप्यत्राह, तद्विशेषस्य प्रतिपादितत्वात् तत् कार्यत्वादिलक्षणस्य हेतोरसिद्धत्वं । यच्चाऽभाषि 'सिद्धत्वेऽपि नास्माद्धेतोः साध्यसिद्धिर्युक्ता, न हि केवलात् पक्षधर्माद् व्याप्तिशून्यात् साध्यावगमः' तत् सत्यमेव, व्याप्तिरहिताद्धेतोः साध्यसिद्धिरसम्भवात् ।

कार्यं कभी कारणद्रोही नहीं होता-यह न्याय है । आशय यह है कि किसी एक वस्तु के माध्यम से यदि अन्य किसी सम्बद्ध वस्तु का ज्ञान करना हो तो उन दोनों में कार्य-कारणभावादि सम्बन्ध है या नहीं यही खोजना चाहिये, वरना उस एक वस्तु के माध्यम से प्रयोजित अनुमान प्रमाण न होकर प्रमाणाभास हो जाने का सम्भव है ।

यह जो आपने कहा था-अनीश्वरवादी का ऐसा कहना उचित नहीं है कि-'घटादिगत कार्यत्व और पृथ्वी आदिगत कार्यत्व में केवल शब्द का ही साम्य है, अनुगत यानी समान कार्यत्व दोनों में नहीं है'-क्योंकि पाकशाला और पर्वत के धूम के लिये भी ऐसा कहा जा सकेगा-यह भी ईश्वरवादी का कथन असंगत है क्योंकि धुमादि स्थल में वास्तव साम्य है और कार्यत्वस्थल में केवल शब्दसाम्य ही है यह हमने इस युक्ति से दिखा दिया है कि पृथ्वी आदि गत कार्यत्व को बुद्धिमत्कारण के साथ व्याप्ति ही नहीं है ।

[संयोग की तरह विभाग भी असिद्ध है]

कार्यत्व की पृथ्वी आदि में सिद्धि हेतु आपने यह जो कहा था-[पृ. ३८६ पं. १] पृथ्वी घटादि की तरह अपने अवयवों के संयोग से जन्य है अतः अवयवों के विश्लेष से घटादि की तरह पृथ्वी आदि का भी अवश्यमेव विनाश होगा-यह भी असंगत है, क्योंकि-संयोग जैसे कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है उसी प्रकार विभाग स्वरूप अवयव विश्लेष भी कोई स्वतन्त्र पदार्थ नहीं है अतः कार्यत्व की सिद्धि के लिये उपन्यस्त विश्लेष हेतु ही असिद्ध है । जैसे हमने संयोग को असिद्ध दिखाया है [पृ. ४६१ पं. १] उन युक्तियों से ही विभाग को भी असिद्ध समझ लेना चाहिये । अतः आपका तर्कोत्तर यह कथन-इस रीति से सम्भावित विनाश से अथवा रचनास्वभाव से पृथ्वी आदि में कार्यत्व का अनुमान हो सकता है'-भी निरस्त हो जाता है । तथा, चार्वाक के प्रति पृथ्वी आदि में कार्यत्वसिद्धि के लिये आपने जो यह कहा है-लौकिक और वैदिक वाक्य रचनाओं में किसी भेदभाव के बिना ही कर्तृपूर्व-कता मानी जाती है वैसे प्रासादादि और पृथ्वी आदि के संस्थानों में भी कर्तृपूर्वकता मानी जाय, क्योंकि यहाँ भी समानता है [पृ. ३८७ पं. ४]-यह भी रुचिकर नहीं है क्योंकि यहाँ समानता नहीं है किन्तु विशेषता है और वह कह दी गयी है । अतः बुद्धिमत्कारण से व्याप्त कार्यत्व तो पृथ्वी आदि में असिद्ध ही रहता है । हमारी ओर से आपने जो यह कहा था-पृथ्वी आदि में कार्यत्व सिद्ध हो जाय तो भी उससे साध्यसिद्धि नहीं हो सकती, केवल पक्षधर्मता के बल पर व्याप्तिशून्य हेतु से साध्यसिद्धि का सम्भव नहीं है [पृ. ३८७ पं. ७]-यह बात सत्य है, क्योंकि व्याप्तिशून्य हेतु से साध्य की सिद्धि का असम्भव ही है ।

यच्च 'घटादौ कर्तृपूर्वकत्वेन कार्यत्वाऽवगमेऽपि केषाञ्चित् कार्याणामकर्तृपूर्वकाणां कार्यत्वदर्शनात् न सर्वं कार्यं कर्तृपूर्वकम् . यथा वनेषु वनस्पत्यादिनाम्' इति तदपि सत्यमेव 'तस्माद् नैश्वरसिद्धौ कश्चिद् हेतुरव्यभिचार्यस्ति' इत्येतत्पर्यन्तम् । यदप्युक्तम् 'नाकृष्टजातैः स्थावरादिभिर्धर्मिभिरव्यभिचारो व्याप्यभावो वा, साध्याभावे हेतुर्नर्तमानो व्यभिचारी उच्यते, तेषु कर्त्रग्रहणं न कर्त्रभावनिश्चयः' इति तदप्यसारम्, सर्वप्रमाणाऽविषयत्वेऽपि यदि स्थावरादिषु कर्त्रभावनिश्चयो न भवति तथा सति आकाशादौ रूपाद्यभावनिश्चयो नास्ति । अथ तत्र रूपादिसद्भावबाधकप्रमाणसद्भावात् तदभावनिश्चयः, सोऽत्रापि समानः । तच्च प्रमाणं प्रदर्शयिष्यामोऽनन्तरमेव ।

यत्तुक्तम्- स्तित्याद्यन्वय-व्यतिरेकानुविधानदर्शनात् तेषाम तदतिरिक्तस्य कारणत्वकल्पनेऽति-प्रसंगदोष इति, एतस्यां कल्पनायां धर्माधर्मयोरपि न कारणता भवेत्....इत्यादि, तदप्युक्तम्, धर्मा-ऽधर्मिः कारणत्वं जगद्वैचित्र्यान्वयानुपपत्त्या व्यवस्थाप्यते । तथाहि-सर्वानुपपत्तिमतः प्रति भूम्यादेः साधारणत्वात्तद्व्याप्यत्वाऽदृष्टाव्यविचित्रकारणकृतं कार्यवैचित्र्यम् । न चैवमोश्वरस्य कारणत्वपरिकल्पनायां किञ्चिन्निमित्तं संभवति, तद्व्यतिरेकेण कस्यचिदर्थस्यानुपपद्यमानस्याऽदृष्टेः । न च चेतनं कर्त्तारं विना कार्यस्वरूपानुपपत्तिरिति शक्यं वक्तुम्, दृष्टस्यैव सुगतसुतत्त्वैतन्मयस्य जगद्वैचित्र्यकर्तृत्वेनाभ्युप-गमात्, तदा तद्व्यतिरिक्तान्देश्वरस्य कल्पनायां निमित्ताभावात् ।

[सभी कार्य कर्तृपूर्वक नहीं होते यह ठीक कहा है]

यह जो आपने पूर्वपक्ष के रूप में कहा था कि-घटादि में कर्तृपूर्वकत्वरूप से कार्यत्व का बोध होता है फिर भी कई कार्यों में अकर्तृपूर्वक भी कार्यत्व दिखाता है अतः सभी कार्य कर्तृपूर्वक नहीं होते, जैसे वन में उत्पन्न वनस्पति आदि कर्त्ता के बिना ही होते हैं....इत्यादि [३८८-१] वह तो वीक्षकाल ठीक ही कहा है, यावत्. 'इसलिये ईश्वरसिद्धि में कोई अव्यभिचारी हेतु नहीं है' ...यहाँ तक [पृ. ३८९ पं. २७] ठीक ही कहा है ।

यह भी जो कहा था-"बिना कृषि से उत्पन्न स्थावरादि से व्यभिचार नहीं है या व्याप्ति-शून्यता भी नहीं है, हेतु तो तब व्यभिचारी कहा जाय जब साध्य न रहने पर भी स्वयं रहे, स्थाव-रादि में कर्त्तारूप साध्य का ग्रहण (प्रत्यक्ष) नहीं है यह बात ठीक है किन्तु उसके अभाव का निश्चय नहीं है ।" इत्यादि, [पृ. ३९०-१] वह असार है, स्थावरादि का कर्त्ता किसी भी प्रमाण का विषय न बनने पर भी यदि कर्त्ता के अभाव को निश्चित नहीं कहेगें तो फिर गगनादि में रूपादि अभाव का भी निश्चय भल हो । यदि कहे कि-वहाँ रूपादि मानने में बाधक प्रमाण भीजुद होने से रूपाभाव का निश्चय मान सकते हैं-तो यह बात यहाँ स्थावरादि में कर्त्ता के विषय में भी समान है । और उस प्रमाण को-अर्थात् स्थावरादि में कर्तृबाधक प्रमाण को जोड़े ही समय में हम दिखायेगें ।

[धर्माधर्म की कारणता सलामत है]

यह जो कहा था-अकृष्टजात स्थावरादि के उत्पादन में सिर्फ भूमि आदि के ही अन्वय-व्यति-रेक दिखाई देने से भूमि आदि के अतिरिक्त कारण की कल्पना में अतिप्रसंग दोष होगा-(इस प्रकार के पूर्वपक्ष के सामने आपने जो कहा था कि) ऐसे दोष की कल्पना करने पर तो धर्माधर्म में भी कारणता सिद्ध नहीं होगी....इत्यादि, [पृ. ३९०-प ४] वह तो अशुद्ध है कारण, जगत् की विचित्रता अन्य प्रकार से न घट सकने से धर्माधर्म में कारणता स्थापित की जाती है । देखिये-भूमि आदि तो सभी

नचा(च)दृष्टस्य चेतनेष्वपि सकलजगदुपादानोपकरणसम्प्रदानाद्यभिज्ञाता न सम्भवतीति तद्व्यतिरिक्तोऽपरो महेशस्तज्ज्ञः कल्पनीय इति वक्तुं युक्तम्, तज्ज्ञानवत्त्वेन तस्याऽप्यसिद्धेः । न च सकलजगत्कर्तृत्वादेव तज्ज्ञत्व तस्य सिद्धम्, इतरेतराश्रयदोषप्रसंगात् । तथाहि-सिद्धे सकल-जगदुपादानाद्यभिज्ञत्वे सकलजगत्कर्तृत्वसिद्धिः, तत्सिद्धौ च तस्य तदभिज्ञत्वसिद्धिरिति व्यक्तमितरे-तराश्रयत्वम् । अथ यद्यत् कार्यं तत्तद् उपादानाद्यभिज्ञकर्तृपूर्वकमुपलब्धं घटादिवत्, पृथिव्याद्यापि कार्यम्, तेन तदपि तदभिज्ञकर्तृपूर्वकं युक्तमिति नेतरेतराश्रयदोषः । ननु घटादिकार्यकर्तुरपि कुला-लादेर्यदपि(? यदि) सर्वथा घटाद्युपादानाद्यभिज्ञत्वं सिद्धं स्यात् तदा युज्येताप्येतद् वक्तुम्, न च तस्यापि घटाद्युपादानोपकरणादेः परिमाणावयवसंख्येयत्वाद्यनेकधर्मसाक्षात्करणज्ञानमस्ति, तत्त्वं सिद्धम्(? तन्मात्रसिद्धयर्थं किं)चिन्मात्रपरिज्ञानं तु चेतनत्वेऽदृष्टस्यापि तदाधारस्य वा सत्त्वस्य तददृष्टनिर्वर्तिततत्त्वलोपभोक्तुः प्रतिनियतशरीराधिष्ठायकस्य विद्यत इति व्यर्थं व्यतिरिक्तापरिज्ञानवतो महेशस्य परिकल्पनम् । न चाप्येकान्तः सर्वं कार्यं तदुपादानाद्यभिज्ञेनैव कर्त्रा निर्वर्त्यत इति, स्थाप-नदावस्थायां शरीराद्यवयवप्रेरणस्य कार्यस्य तदुपादानाभिज्ञानाऽभावेऽपि तत्कृतत्वेनोपलब्धेः ।

उत्पन्न होने वाले कार्यों का साधारण कारण है, साधारण कारणों से होने वाला कार्य समान ही होना चाहिये किन्तु कार्यों में वैचित्र्य प्रसिद्ध है, अतः कार्यवैचित्र्य से विचित्र (असाधारण) कारण की भी कल्पना करनी पड़ेगी, उस विचित्र कारण का ही नाम आपने 'अदृष्ट' किया है । अदृष्ट की स्थापना में जैसे कार्यवैचित्र्य बड़ा निमित्त है ऐसा ईश्वर की स्थापना में कोई भी निमित्त सम्भव नहीं है, क्योंकि ईश्वर को कारण न माने तो अमुक अर्थ नहीं घटेगा'-ऐसा कही दिसता नहीं है । यह नहीं कह सकते कि-[ब्र० पृ० ३९१-४] 'चेतन कर्त्ता के बिना कार्य का स्वरूप ही उपपन्न नहीं होता-क्योंकि बौद्धमत में दृष्ट चैतन्य को जगत् की विचित्रता के कर्त्तारूप में माना ही गया है । अतः दृष्ट चैतन्य से अति-रिक्त अन्य अदृष्ट ईश्वर चैतन्य की कल्पना का अब कोई निमित्त नहीं रहता ।

[सकल उपादानादि के ज्ञातारूप में ईश्वर असिद्ध-]

यदि यह कहा जाय कि-दृष्ट जो चेतनवर्ग है उसमें कोई भी एक व्यक्ति समुचे जगत् के उपादान कारण (परमाणु आदि), उपकरण, सम्प्रदानादि कारणों का अभिज्ञाता हो यह सम्भव न होने से दृष्ट चेतनों से भिन्न महेश्वर की उपादानादिकारण के अभिज्ञाता के रूप में कल्पना करनी ही पड़ेगी ।-तो यह कहना शक्य नहीं है । कारण, सकल जगत् के अभिज्ञाता के रूप में ईश्वर भी सिद्ध नहीं है । यदि सकल जगत् का कर्त्ता होने से उसे सर्वज्ञ माना जाय तो अन्योन्याश्रय दोष प्रसंग होगा-देखिये, सकल जगत् के उपादानादि कारणों की अभिज्ञाता सिद्ध होने पर सकल जगत् का कर्तृत्व सिद्ध होगा, और इसकी सिद्धि होने पर उक्त अभिज्ञाता सिद्ध होगी । अन्योन्याश्रय स्पष्ट ही है ।

यदि यह कहे कि "जो जो कार्य उपलब्ध होता है वह घटादि की तरह उपादानादिज्ञान वाले कर्त्ता से जन्य ही होता है, यह व्याप्ति है, पृथ्वी आदि भी कार्य ही है अतः वह भी तज्ज्ञ कर्त्ता से जन्य होना युक्तियुक्त है । इस प्रकार सकलजगत्कर्तृत्व और तदभिज्ञत्व दोनों की सिद्धि एक ही अनुमान से करने पर अन्योन्याश्रय नहीं होगा"-तो यह ठीक नहीं है । ऐसा कहना तो तभी युक्ति-युक्त होता अगर, घटादि कार्य के कर्त्ता कुम्हार आदि में सम्पूर्णतया घटादि के उपादानादि-कारणों की अभिज्ञाता सिद्ध होती । अरे कुम्हार को भी घटादि के उपादान और उपकरणों का

यच्चोक्तं—‘न चाकृष्टजातेषु स्थावरादिषु तस्याऽग्रहणेन प्रतिक्षेपः’, अनुपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वाद-
दृष्टवत् इति, तदप्यत्र, यतो यदि तस्य शरीरसम्बन्धरहितस्य कर्तृत्वमभ्युपेयते तन्न युक्तिसंगतम् ,
तत्सम्बन्धरहितस्य मुक्तात्मन इव जगत्कर्तृत्वानुपपत्तेः । अथ ज्ञान-प्रयत्न-चिकीर्षा-समवायाभावाद्
मुक्तात्मनोऽकर्तृत्वं न पुनः शरीरसम्बन्धाभावादिति विषमो दृष्टान्तः । तदयुक्तम्-ज्ञानाविसमवायस्य
कर्तृत्वेनाभ्युपगतस्य तत्रापि निषिद्धत्वात् । तस्माच्छरीरसम्बन्धादेव तस्य जगत्कर्तृत्वमभ्युपगन्तव्यं
कुलालस्यैव घटकर्तृत्वम् । तत्सम्बन्धश्चेदभ्युपगम्यते, कथं न तस्योपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वम् ? कुलाला-
देरपि शरीरसम्बन्धादेवोपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वम् न पुनः तत्सम्बन्धरहितस्यात्मनो दृश्यत्वम् । तच्चे-
श्वरेऽपि शरीरसम्बन्धित्वं कर्तृत्वावभ्युपगन्तव्यमित्युपलब्धिलक्षणप्राप्तस्यानुपलब्धेस्तत्कर्तुः स्थावरा-
दिव्यभावः सिद्ध इति कथं न तं कार्यत्वलक्षणो हेतुर्व्यभिचारी ? !

वास्तव परिमाण, उन के अवयव, उनकी सख्या आदि अनेक घमों को साक्षात् करने वाला ज्ञान नहीं
है । [Note—चेतनत्वेऽदृष्टस्यापि तदाधारस्य वा सत्त्वस्य—इस पाठ की कुछ के लिये विशेष शुद्ध प्रति
आवश्यक है ।] सिर्फ घट को उत्पन्न करने के लिये कुछ मात्रा में आवश्यक ज्ञान तो कुम्हारदि चेतन
के अदृष्ट के प्रभाव से, अथवा उस अदृष्ट के आश्रय रूप सत्त्व (जीव) को, जो कि अपने अदृष्ट से
अन्य फल का उपभोक्ता एवं किसी एक नियत शरीर का अधिष्ठाता है, उसको, भी बिद्यमान है, अतः
दृष्ट चेतनो से अतिरिक्त अन्य कोई संपूर्णज्ञानवान् महेश्वर की कल्पना करना निरर्थक है ।

यह कोई एकान्त नियम भी नहीं है कि सभी कार्य अपने उपादानाधिकारणों को जानने वाले
कर्त्ता से ही उत्पन्न होंगे । सुषुप्ति और उन्मत्तावस्था में शरीरादि के अवयवों का चालन आदि कार्य
(सुषुप्ति आदि दशा में) अपने उपादानादि को न जानने वाले कर्त्ता से भी होते हुए दिखाई देते हैं ।

[शरीर के बिना कर्तृत्व की अनुपपत्ति से हेतु साध्यद्रोही]

यह जो कहा था—विना कृषि से उत्पन्न स्थावरादि में कर्त्ता के अग्रहणमात्र से उसका निषेध
नहीं हो सकता क्योंकि अदृष्ट की तरह कर्त्ता भी वहाँ उपलब्धिलक्षणप्राप्तत्व से शून्य है [पृ ३९०]-
यह भी ठीक नहीं है क्योंकि शरीरसम्बन्ध के बिना ही ईश्वर में कर्तृत्व मान लेना युक्तिसंगत नहीं
है । वेह सम्बन्ध के बिना जैसे मुक्तात्मा कर्त्ता नहीं होता वैसे ईश्वर भी जगत्कर्त्ता नहीं घट सकता ।
यदि यह कहे कि—‘आप मुक्तात्मा को दृष्टान्त करते हो वह विषम यानी साधर्म्यविहीन है । कारण,
मुक्तात्मा में तो ज्ञान, यत्न और उत्पादनेच्छा का समवाय न होने से हम उसको अकर्त्ता मानते हैं,
शरीर नहीं है इसलिये नहीं’—तो यह भी अयुक्त है क्योंकि आप जो ज्ञानादि के समवाय को ही कर्तृत्व
मानते हैं उसका पहले ही निषेध कर दिया है (क्योंकि समवाय ही अवास्तव है ।) अतः देहयोग से ही
ईश्वर में जगत् कर्तृत्व मानना होगा, जैसे कि देह के योग से कुम्हार में घटकर्तृत्व होता है । अब
यदि ईश्वर में देहसम्बन्ध मान लेते हैं तब तो वह उपलब्धिलक्षणप्राप्तिशून्य है यह कैसे कह सकेंगे ?
कुम्हार आदि में भी शरीर के योग से ही उपलब्धिलक्षणप्राप्तत्व होता है, अन्यथा भी अर्थात् शरीर
सम्बन्ध के बिना भी उसकी आत्मा दृश्य कभी नहीं होती । यदि आप ईश्वर को कर्त्ता मानते हैं तो
उसमें शरीरसम्बन्ध भी मानना होगा, तब तो वह यदि स्थावरादि का कर्त्ता होगा तो उपलब्धि-
लक्षणप्राप्त होने से उसकी उपलब्धि अवश्य होती, किन्तु नहीं होती है, अतः स्थावरादि में ईश्वरादि-
कर्तृत्व का अभाव ही सिद्ध हुआ, तो फिर कार्यत्व हेतु स्थावरादि में साध्यद्रोही क्यों नहीं होगा ? !

अथाऽदृश्यं तच्छरीरमतस्तत्र सवपि नोपलभ्यते इत्यथमकौशः न भवेद्वैमपि-अस्मिन् सति इव स्थावरादिकं जातम् इति प्रतिपत्तिर्माभूत्, तथाऽन्य (अप्यन्य) कारणभावेऽपि यथातीन्द्रियस्येन्द्रियरथाभावे रूपादिज्ञानं नोपजायते तथा पृथिव्यादिकारणसाकल्येऽपि कदाचित् तच्छरीरविग्रहे तत्स्थावरादिकार्यं नोपजायत इति व्यतिरेकात् प्रतीतिः किं न स्यात् ? य (य) इति तच्छरीरं नियमेन सनिहितमिति वा (? ना) यं बोधस्तर्हि युगपद्भावेषु त्रिलोकाधिकरणेषु भावेषु कः वार्त्ता ? न-ह्येकस्य भूतस्य सावयवस्य महेश्वरवपुषोऽपि युगपत्सकलव्याप्तिः सम्भवति । अभूतत्वे निरशप्रसंगादाकाशमेव तच्छरीरम्, तस्य तच्छरीरत्वेनाद्याप्यसिद्धत्वात् ।

अथ यावन्ति (अ) क्रमभावोन्मद्भ्रुकुरादिकार्याणि तावन्ति तथाविधानि तच्छरीराणि कल्पन्ते तर्हि तच्छरीरैः सकलं जगदापूरितमिति नाहंकुरादिकार्यरूपस्यस्य तदुत्पत्तिदेशाभावात् । नापि माहेश्वरैः क्वचित्प्रवर्तितव्यम् कुतश्चिद्वा निवर्तितव्यम् तच्छरीराणां प्रादाद्यभिधातव्यात् । अपि च, तावपि कार्याणि, सावयवत्वात् कुम्भवत्, ततस्तत्करणे तावत्स्येवाऽपराणि तस्य शरीराणि कल्पनीयानि, पुनस्तत्करणेऽपि नानवस्थानो मुक्तिः । तस्य शरीरव्यापारसहायोऽप्यसौ स्ववरादिकार्यं करोतीति कल्पयितुं युक्तम्, अनेकदोषप्रसंगात् ।

[ईश्वर का शरीर अदृश्य होने की बात असंगत]

यदि कहे-उसके शरीर को भी अदृश्य ही मान लेने से अनुपलब्धिमूलक कोई दोष नहीं होगा-तो यहाँ भी, 'इसके होने पर यह स्थावरादि उत्पन्न हुए' ऐसा अव्ययबोध यद्यपि नहीं होगा, किन्तु व्यतिरेकबोध क्यों नहीं होगा ? आसय यह है कि, जैसे नेत्रेन्द्रिय यद्यपि अतीन्द्रिय है फिर भी चाक्षुष प्रत्यक्ष के सभी कारण उपस्थित रहने पर भी नेत्रेन्द्रिय के अभाव में रूपादिज्ञान उत्पन्न नहीं होता ऐसा व्यतिरेक बोध होता है उसी प्रकार ईश्वर शरीर अदृश्य होने पर भी 'पृथ्वी आदि सर्व कारण स्यत रहने पर ईश्वरदेह के अभाव में यह स्थावरादि कार्य उत्पन्न नहीं हुआ' इस रीति से व्यतिरेक से उसका बोध क्यों नहीं होगा ? यदि ऐसा कहे कि- 'यहाँ उसका शरीर नियमतः (अचूक) सनिहित रहता है, अतः व्यतिरेक से उसका बोध नहीं हो पाता ।'-तब तो तीन लोक के अधिकरण में रहे हुए समानकालभावि अन्य पदार्थ का जन्म कैसे होगा ? जब कि ईश्वरदेह तो केवल उक्त स्थावरादिकार्यों के देश में ही सनिहित है, सर्वत्र तो है नहीं । भूतं, सावयव एव एक ही ईश्वरदेह एक साथ सभी देशों में उपस्थित नहीं रह सकता । (भूतं पदार्थ कभी व्यापक नहीं होता है ।) यदि उसके देह को भूतं मानेंगे तो सावयव नहीं किन्तु निरश ही मानना होगा, तात्पर्य आकाश को ही उसके सर्व व्यापक देह के रूप में मानना पड़ेगा, किन्तु अब तक किसी ने भी यह सिद्ध नहीं कर दिखाया कि आकाश ईश्वर का शरीर है ।

[ईश्वर के अनेक शरीर की कल्पना अयुक्त]

यदि कहे- 'एक साथ होने वाले अकुरादि जितने कार्य हैं, उत्पत्ति के लिये उसके उतने ही शरीर मान लेंगे । अतः मित्र मित्र देश में एक साथ सब कार्य उत्पन्न हो सकेंगे ।'-तो यह कल्पना मिथ्या है, क्योंकि विग्रह के सभी देश में कुछ न कुछ कार्य तो पल पल उत्पन्न होंगे ही रहते हैं अतः प्रत्येक पल में सर्व देश में ईश्वर का एक एक शरीर मानना होगा, इस प्रकार सारा जगत् उसके शरीरों से ही आक्रान्त हो जाने से अकुरादि कार्यों को उत्पन्न होने के लिये रिक्त स्थान न रहने से

नापि सत्ताभात्रेणोक्तौ स्वकार्यं करोतीति कल्पयितुं युक्तं, शरीरकल्पनवैयर्थ्यप्रसंगोत् । अथ सर्वोत्पत्तिमात्मीश्वरो भिमित्कारणस्य, तस्य तत्कारणत्वं सकलकार्यकारणपरिज्ञाने नान्यथा, क्लृप्तपरिज्ञान (स्य) चानित्यस्येन्द्रियशरीरमन्तरेणानुपपत्तेरस्तदर्थं तत्परिकल्पनमिति चेत् ? न, सकलहेतु-कलविषयं क्लृप्त (स्या) स्येन्द्रियशरीरजं ज्ञानं न सम्भवति, इन्द्रियाणां युगपत्सर्वार्थसन्निकर्षाभावात् ; इन्द्रियार्थसन्निकर्षजं च नैयायिकैः प्रत्यक्षमभ्युपगम्यते । तदुक्तम् - [व्याख० १-१-४]

‘ इन्द्रियार्थसन्निकर्षोत्पन्नं ज्ञानमव्यपदेश्यमव्यभिचारि व्यवसायात्मकं प्रत्यक्षम् ।’

सामग्री-फल स्वरूपविशेषणपक्षत्रयेऽपीन्द्रियार्थसन्निकर्षकस्य तस्य प्रामाण्याभ्युपगमात्, तथा “प्रमाणतोऽर्थप्रतिपत्तौ प्रवृत्तिसामर्थ्यादर्थवत् प्रमाणम्” [वात्स्या० भा० पृ० १] इत्यत्र भाष्यम्- “प्रमातृ-प्रमेयाभ्यामर्थान्तरं प्रमितिलक्षणे फले साधकतम (व?) त्वाद्, इति अर्थः सहकारि प्रमाणं” प्रतिपादितम् । सहकारित्वं चार्थस्य प्रमाणस्य फलजनने व्याप्रियमाणस्य फलजनकत्वेन तस्यापि सहायभावः, ‘सह करोतीति सहकारि’ इति व्युत्पत्तेः । न चाऽसंनिहितस्यार्थस्यातीतस्याऽज्ञापनस्य वा प्रमितिलक्षणफलजननं प्रति व्यापारः सम्भवति । न च प्रमित्यजनकोऽर्थः, तदभ्युपगमे न प्रमाणाविषय-ताम्यतः (तेत्पत्) सेन्द्रियशरीरजनितप्रत्यक्षज्ञानवत्त्वाभ्युपगमे महेशस्य न सकलकार्यकारणविषयज्ञान-सम्भव इति शरीरसम्बन्धात् तस्य जगत्कर्तृत्वाभ्युपगमे तत्कर्तृत्वमेव प्रसक्तम्, इति न तस्याऽदृश्य-शरीरसम्बन्धोऽभ्युपगम्युक्तः ।

उनकी उत्पत्ति ही नहीं हो सकेगी । दूसरी बात, माहेश्वरबुद्ध (ईश्वरमत्त गण) कही भी एक कदम न तो आगे बढ़ सकेगे, न पीछे हट सकेंगे, कारण, सर्वत्र ईश्वरशरीर विद्यमान होने से उसको पादा-भिषात होने का भय रहता है । तदुपरात, वे शरीर भी सावयव होने के कारण घटादि की तरह कार्यरूप ही हैं अतः उनके उत्पादन में और भी नये शरीरों की कल्पना कीजिये, उन नये शरीरों के लिये भी नये नये शरीरों की कल्पना करते ही रहो, अन्त नहीं आयेगा । निष्कर्ष, ‘शरीर व्यापार की सहायता से ईश्वर स्थावरादि कार्य उत्पन्न करता है’ यह कल्पना अनेक दोष उपनिपात के कारण अयुक्त है ।

[इन्द्रिय से उत्पन्न ज्ञान सम्पूर्ण नहीं हो सकता]

ईश्वर केवल अपनी सत्ता के प्रभाव से ही सब कार्य उत्पन्न करता है यह कल्पना अयुक्त है क्योंकि शरीर की कल्पना निरर्थक हो जाने का दोष प्रसंग आता है । यदि कहे कि-‘हर कोई उत्पत्ति-शील कार्य का निमित्त कारण ईश्वर है, यदि उसे सभी क्राय-कारण का ज्ञान होगा तभी वह निमित्त कारण बन सकता है, अन्यथा नहीं । सकल कारण का ज्ञान अनित्य होने से शरीर और इन्द्रिय के विना सम्भव नहीं, अतः उसके लिये उस की कल्पना व्यर्थ नहीं होगी ।’-यह बात ठीक नहीं है, इन्द्रिय-शरीर से उत्पन्न कोई भी ज्ञान सकल कार्य कारण विषयक हों यह कभी सम्भव नहीं है । कारण, सकल अर्थों के साथ इन्द्रियों का एक ही काल में सन्निकर्ष नहीं हो सकता । नैयायिक तो इन्द्रिय-अर्थ दोनों के सन्निकर्ष से उत्पन्न होने वाले को ही प्रत्यक्ष मानते हैं । जैसे कि न्यायसूत्र में कहा है—

* पाठद्वयसिद्ध पूर्वमुद्रिते क्रमशः ‘तदपरिज्ञान (ज्ञान) वा (चा) नित्य (त्य) स्ये (से)न्द्रियशरीरमन्तरेणानुपपत्ते (पन्नम्)’ इति तथा ‘तस्या (तस्याग्रनित्य) स्ये (से)न्द्रियशरीरजं’ इति च वक्तव्ये, किम्बन्धीदृष्टप्रदानुसारेण चात्र शोभितम् ।

अथ च घटादिकार्यं दृश्यशरीरसम्बद्धपुरुषपूर्वकमुपलब्धम् इत्यंकुरादि कार्यमपि तथा कल्पनीयम् । अथ तत्परिकल्पने प्रत्यक्षबाधाजनकत्वादिवोधावंकुरादिकार्यस्य कर्तृपूर्वकत्वं विशेष्यते इति न तथाकल्पनम् । ननु तद्वि (अ?) शरणे को दोषः ? अथांकुरादेः कार्यतानेककरणमात्राभावे समुपजायमानस्य तस्याऽकार्यताप्रसक्तिः, न पुनः कर्तृभावे, अन्यथा गोपालघटिकादौ तत्कालान्तरभावे घूम्स्याप्यभावप्रसक्तिः, न पुनः कर्तृभावेनानलपूर्वकत्वं व्याप्तिग्रहणकाले घूमस्य प्रतिपन्नम्, तेन तत्तत्तत्र तत्कारणमनलानुमानम् । नन्वेवं कार्यमात्रं कारणमात्रपूर्वकत्वेन व्याप्तं व्याप्तिग्रहणकाले प्रतिपन्न-

[ऐन्द्रियक ज्ञान सर्वविषयक न होने में युक्ति]

“इन्द्रिय-अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न अव्यपदेश्य अव्यभिचारी व्यवसायात्मक ज्ञान प्रत्यक्ष प्रमाण है ।”

यहाँ सामग्री, फल और स्वरूप विशेषण के तीनों पक्ष में इन्द्रिय-अर्थ के सन्निकर्ष से उत्पन्न ज्ञान में ही प्रत्यक्षप्रामाण्य का आपने स्वीकार किया है । तदुपरांत, ‘प्रमाण से अर्थ पृथीत होने पर प्रमाण अर्थवत्=साधक होता है’ इस वात्स्यायन भाष्य वाक्य का यह अर्थ प्रतिपादित किया गया है कि-‘प्रमाता और प्रमेय भिन्न होता हुआ प्रमितिस्वरूप फल में साधकत्व होने के कारण अर्थ सहकारिरूप प्रमाण है ।’-अर्थ इस प्रकार सहकारी होता है कि फलोत्पादन में प्रमाण जब सक्रिय होता है तब फलजनक होने से अर्थ भी उसको सहायताप्रदान करता है । क्योंकि-‘साध में रह कर कार्य को करना’ यह सहकारी शब्द की व्युत्पत्ति है । इससे यह फलित होता है कि अतीत और अनागत पदार्थ असनिहित होने से प्रमितिस्वरूपफलोत्पादन में उसका कोई योगदान नहीं हो सकता । जो प्रमिति को उत्पन्न न करे वह अर्थ भी नहीं कहा जा सकता और ‘प्रमिति को उत्पन्न नहीं करता है उसमें प्रमाणविषयता भी नहीं मान सकेगे । इस लिये ईश्वर को इन्द्रियसहितशरीर से उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञानवाला मानेंगे तो असनिहित अतीत-अनागत पदार्थों के ज्ञान के अभाव में ईश्वर को सकल-कार्य-कारणसम्बन्धी ज्ञान होने का सम्भव नहीं रहता । फलतः, ईश्वर में जगत्कर्तृत्व मानने के लिये आप शरीरसम्बन्ध को मानने गये तो उल्टा उसमें अकर्तृत्व ही प्रसक्त हुआ । निष्कर्ष, अदृश्यशरीर का ईश्वर में सम्बन्ध मानना भी अयुक्त है ।

[अंकुरादि दृश्यशरीरसम्बद्ध पुरुष से ही होने की आपत्ति]

दूसरी बात यह है कि-घटादि कार्य सर्वत्र दृश्यशरीर से सम्बद्ध पुरुषमूलक ही दिखता है अतः अंकुरादिकार्य को भी दृश्यदेहमूलक ही मानना होगा । यदि कहे कि-वैसा मानने में तो प्रत्यक्ष से बाध है और अनवस्थादि दोष है अतः अंकुरादिकार्य में कर्तृमूलकता ही उच्छिन्न हो जाती है । इसलिये वैसा नहीं मानेंगे ।-तो हम पूछते हैं कि कर्तृमूलकता के उच्छेद में क्या दोष है ? यदि अंकुरादि में कार्यता के भग को दोष कहा जाय तो वह ठीक नहीं, वहाँ कार्यताभग तो तभी कह

* पुष्पिकागतपाठशुद्धयेत्येते श्रुताः प्रति । नदभावे सगत्यर्थ-त्वेन पाठानुमानम्-“अथांकुरादेरकार्यता, न, कारण-मात्राभावे समुपजायमानस्य तस्याऽकार्यताप्रसक्तिः, न पुनः कर्तृभावे, अन्यथा गोपालघटिकादौ तत्कालान्तरभावे घूमस्याप्यभावप्रसक्तिः । न पुनः तत्कालानलपूर्वकत्वं व्याप्तिग्रहणकाले घूमस्य प्रतिपन्नम् तेन न तत्तत्तत्र तत्कारणमनलानुमानम्”-एतत्पाठानुसारेण व्याख्यातमनेन विभावनीयं सुधीभिः ।

मङ्कुरादावुपलभ्यमानं कारणमात्रमिदमनुभाषयतु न पुनर्बुद्धिमत्कारणविशेषम्, तेन कार्यमात्रस्य ध्यातेरनिश्चयात् । न च अद्यशरीरसम्बद्धबुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वं कार्यविशेषस्योपलब्धमङ्कुरादौ तु कार्यत्वमुपलभ्यमानं तथाभूतकर्तृपूर्वकत्वानुमाने तत्र प्रत्यक्षविरोध इत्यदृश्यसम्बद्धशरीरकर्तृपूर्वकत्वमनुभाषयतीति वक्तुं शक्यम्, तथाभ्युपगमे गोपालघटिकादावपि तत्कालादृश्याऽनलानुभाषको धूमः किं न स्यात् ? न च घट्टिरदृश्यो न संभवतीति वक्तुं शक्यम्, नायनरश्मिष्वदृश्यस्य तस्य सद्भावाभ्युपगमात् ।

अथाऽव्यवहितरूपोपलब्ध्यन्यथानुपपत्त्या तस्य तथाभूतस्य परिकल्पनम् । नन्वेवं धूमसद्भावाभ्यन्यथानुपपत्त्या तत्र तस्य तथाभूतस्य किं न परिकल्पनम् ? अपि च, यथाऽनलस्य भास्वरूपसम्बन्धित्वे सत्यपि तस्योद्भूतत्वाऽनुद्भूतत्वाभ्यां दृश्यत्वाऽदृश्यत्वे परिकल्प्येते तथा प्रासादाङ्कुरादीनां कार्यत्वे किं न परिकल्प्येते न्यायस्य समानत्वात् ? तस्मादृश्यशरीरसम्बन्धात् तस्याङ्कुरादिकार्योत्पादकत्वं युक्तम् । दृश्यशरीरसम्बन्धात् तत्कर्तृत्वे उपलभ्यानुपलम्भात् कथं तस्य नाऽभावः ? यत्तुक्तम्—‘न च सर्वा कारणसामग्र्युपलब्धिलक्षणप्राप्ता’ इत्यादि, तत् सत्यमेव, इदं त्वसत्यम्—ईश्वरस्य कारणत्वेऽपि न तत्स्वरूपग्रहणं प्रत्यक्षेण, ग्रहणद्वयं कार्यद्वारेण तत्प्रतिपक्षेः इति, अदृष्टप्रतिपक्षाविशेषरप्रतिपक्षौ कार्यत्वादेर्हेतोर्निर्वाहस्याऽसम्भवादिति प्रतिपादितत्वात् ।

सकते है यदि अकुरादि को कारणमात्र के अभाव मे उत्पन्न होने का कहा जाय, केवल कर्ता के विरह मे वह दोष नहीं हो सकता । अन्यथा, गोपालघटिकादि मे तत्कालीन (व्याप्तिग्रहकालीन) वज्जि न होने पर धूमाभाव की प्रसक्ति होगी । यदि कहें कि—‘व्याप्तिग्रह के समय धूम मे सिर्फ अग्नि का ही व्याप्तिरूप सम्बन्ध गृहीत किया है तत्कालीनाग्निसम्बन्ध नहीं गृहीत किया, अतः गोपालघटिका में धूम से तत्कालीन अग्नि के अनुमान का न होना कोई दोष नहीं है’—तो फिर यहाँ भी व्याप्तिग्रहकाल मे कार्यमात्र मे कारणपूर्वकत्व का ही ग्रहण किया है अतः कार्य केवल कारणपूर्वकत्व का ही अनुमान करायेगा, बुद्धिमत्कारणविशेष का नहीं कर सकता, क्योंकि उसके साथ कार्यमात्र की व्याप्ति ही अनिवार्य है ।

यह भी आप नहीं कह सकते कि- कार्यविशेष मे दृश्य शरीर-सम्बद्ध बुद्धिमान् कर्तारूप कारण उपलब्ध होता है, अतः अकुरादि कार्यविशेष मे कार्यत्व हेतु से, यद्यपि दृश्य शरीरी कर्ता प्रत्यक्षवाधित है, फिर भी अदृश्यशरीरसम्बद्ध बुद्धिमान कर्ता का अनुमान किया जा सकेगा ।—यह इसलिये नहीं कह सकते कि, ऐसा मानने पर, गोपालघटिकादि मे भी यह कहा जा सकेगा कि धूम हेतु से वहाँ दृश्य तत्कालीन अग्नि वाधित होने से अदृश्य-तत्कालीन (व्याप्तिग्रहकालीन) अग्नि का अनुमान किया जा सकता है । यह भी आप नहीं कह सकते कि ‘अग्नि अदृश्य होना सम्भव नहीं है ।’—क्योंकि आप ही नेत्ररश्मि मे अदृश्य अग्नि (तेज) का सद्भाव मानते हैं ।

[इन्द्रिय और अदृश्य तत्कालीन अग्नि की कल्पना में साम्य]

यदि कहे कि—व्यवधान के अभाव मे सम्मुखवस्तुगत रूप को उपलब्धि की अन्यथा (नेत्रेन्द्रिय के अभाव मे) उपलब्धि न घट सकने से, वहाँ दृश्य नहीं तो आखिर अदृश्य नयनरश्मि की कल्पना करनी पड़ती है—तो प्रस्तुत मे भी कह सकते हैं कि गोपालघटिका मे धूम का अस्तित्व अन्यथा न घट सकने से वहाँ दृश्य नहीं तो आखिर अदृश्य तत्कालीन अग्नि की कल्पना क्यों नहीं करते ? यह भी

यत्कृतम्-‘स्थावरेषु कर्त्रग्रहणं कर्त्रभावात् आहोस्विद्विज्ञमानत्वेऽपि तस्याऽग्रहणमनुपलम्ब्यस्व-
भावत्वेन, एवं संदिग्धव्यतिरिक्तत्वे न कश्चिद्वेतुर्गमकः घृमादेरपि सकलव्यक्त्याक्षेपेण व्याप्त्युपलम्भकाले
न सकला वद्विष्यक्तयो दृश्याः’...इत्यादि यावत्....‘सर्वभूतपतिभ्यः कर्तृ-करणपूर्वकं दृष्टम्, तस्य सकृ-
दपि तथादर्शनात् तज्जन्यतास्वभावः, तस्यैवं स्वभावनिश्चिततावन्यतमाभावेऽपि कथं स्वभावः’....इति,
तदप्यसंगतम्-यतो यादृग्भूतमेव घटादिकार्यं तत्पूर्वकमुपलब्धं तस्य सकृदपि तथादर्शनात् तज्जन्यः
स्वभावो व्यवस्थित इति तदन्यतमाभावेऽपि तस्य भावे सकृदपि ततस्तद्भावो न स्यादिति युक्तं च
वक्तुम्, न पुनस्तद्विलक्षणं भूतत्वादिकं कर्तृकरणपूर्वकं कदाचनानुपलब्धम् किन्तु कारणमात्रपूर्वकम्,
अतस्तद्भावः (तदभावात्) तस्य अवतोऽहेतुकत्वप्राप्तेस्तदेव तद् गमयतीत्यसकृदावेदितम् ।

दिखाइये कि अग्नि भास्वर शुक्ल रूपवाला मान कर भी उसके रूप को उद्भूत और अनुद्भूत दो प्रकार का मानकर अग्नि में दृश्यत्व और अदृश्यत्व की कल्पना कर लेते हो उसी प्रकार प्रासाद-
अकुरादि कार्यों में भी कर्तृजन्य और कर्तृ-अजन्य द्वैविध्य की कल्पना क्यों नहीं करते जब की युक्ति तो दोनों जगह-तुल्य ही है ? निष्कर्ष, अदृश्यशरीर के योग से ईश्वर में अकुरादि कार्यजनकता को मानना अयुक्त है । यदि दृश्यशरीर के योग से ईश्वर में कर्तृत्व घटाया जाय तब तो उपलब्धियोग्य होने पर भी उसकी उपलब्धि न होने से उसका अभाव क्यों नहीं सिद्ध होगा ? !

यह जो कहा था-[पृ. ३९१-६] संपूर्ण कारणसामग्री कभी उपलब्धिलक्षणप्राप्त नहीं होती
इत्यादि....वह तो ठीक है, किन्तु यह जो कहा है-ईश्वर कारण होने पर भी प्रत्यक्ष से उसके स्वरूप का उपलम्भ नहीं होता किन्तु अदृष्ट की तरह उसके कार्य से ही उसका अवबोध होता है [पृ. ३९१-८]
-यह तो गलत ही कहा है । कारण, अदृष्ट के अवबोध में जैसे कार्यवैविध्यादि निर्दोष हेतु हैं वैसे ईश्वर के बोधनार्थ प्रयुक्त कार्यत्वादि हेतु निर्दोष नहीं हैं-इस बात को पहले हम दिखा चुके हैं ।

[कर्तृ-करणपूर्वकत्व सभी कार्य में सिद्ध नहीं है]

यह जो आपने....(३९२-१) “स्थावरो मे कर्त्ता का अग्रहण कर्त्ता के न होने से है या कर्त्ता विद्यमान होने पर भी उसका स्वभाव उपलब्धियोग्य न होने से वह गुहीत नहीं होता-इस प्रकार यदि यहाँ संदिग्धव्यतिरेक (व्यभिचार) की शंका करेंगे तो कोई भी हेतु साध्य का गमक नहीं बनेगा क्योंकि सकल व्यक्ति का अन्तर्भाव कर के घृमादि में अग्निनिरूपित व्याप्तिग्रहण करते समय वे सब अग्नि-व्यक्ति दृश्य तो नहीं हैं” इत्यादि से लेकर...“उत्पन्न होने वाला सब कुछ कर्तृ-करणपूर्वक ही दिखता है अतः एक बार भी उसकी उससे (कर्तृकरणादि से) उपपत्ति को देखने पर उसमें तज्जन्यता स्वभाव आ गया, ऐसा स्वभाव निश्चित हो जाने पर कर्त्तादि में से किसी एक के अभाव में कार्य का सद्भाव कैसे हो सकेगा ?”....इत्यादि, (३९३-२) यहाँ तक जो कहा था वह सब गलत है । कारण, जिस प्रकार का (कृतबुद्धिउत्पादक) घटादि कार्य कर्तृ-करणादिपूर्वक उपलब्ध है वह कार्य एक बार भी कर्त्तादि से उत्पन्न दिखायी देने पर उसमें तज्जन्यतास्वभाव सिद्ध हो जाता है अतः कर्तृत्वादि एक के अभाव में भी यदि वह उत्पन्न हो जाय तब तो उस प्रकार के कार्य में तज्जन्यता स्वभाव भग होने की आपत्ति देना ठीक है । किन्तु, उस प्रकार के कार्य से विलक्षण अरुण्य वृक्षादि कार्य कहीं भी कर्तृ-करणपूर्वक होता हुआ नहीं देखा गया, सिर्फ कारणपूर्वक ही देखा गया है, (कर्तृपूर्वक नहीं देखा गया) अतः यदि वृक्षादि कार्य, कारण के अभाव में उत्पन्न होगा तो वह निहंतुक हो जाने की

यथा (यच्च) 'अनुपलम्बमानकर्तृकेषु स्थावरेषु कर्तुरनुपलम्बः शरीराद्यभावात् न स्वस्त्वात्' इत्यादि, तदपि प्रतिक्षिप्तम् उक्तोत्तरत्वात् । 'यदप्युक्तम् 'चैतन्यमात्रेणोपादानाद्यधिष्ठानात्, कथं प्रत्यक्षव्यापृतिः' ? तदसंगतम्, तथापादानाद्यधिष्ठायकत्वस्य क्वचिदप्यदर्शनात् अदृष्टस्यापि तस्य कल्पने बृद्धनविधिस्तस्यापि भूद्वाद्युपादानस्य तत्कर्तृत्वं किं न कल्प्यतेऽदर्शनाऽविशेषात् ?

यच्चाभ्यधापि 'कार्यस्य शरीरेण सह व्यभिचारो दृश्यते, स्वशरीरावयवानां हि शरीरान्तर-मन्तरेणापि प्रवृत्ति-निवृत्ति केवलं विदधाति' इति, तदप्युक्तम्, यतः शरीरसम्बन्धव्यतिरेकेण चैतनस्य स्वशरीरावयवेष्वन्यत्र वा कार्यनिर्वर्तकत्वं न दृष्टमित्यन्यत्रापि तत् तस्य न कल्पनीयमित्येतावन्मात्रमेव प्रतिपाद्यते न त्वपरशरीरसम्बन्धपरिकल्पनसन्नोपयोगि । यदि च शरीररहितस्यापि तस्य भूद्वादि कार्ये व्यापारः परिकल्प्यते तर्हि मुक्तस्यापि तदन्तरेण ज्ञानसमवायिकारणत्वपरिकल्पनं किं न क्रियते ? तथाऽभ्युपगमे न ज्ञान सुखादिगुणरहितात्मस्वरूपावस्थितिमुक्तिः सम्भवतीति तदर्थमोश्वरा-ऽऽराधनसंगतमात्मज्येत ।

आपत्ति होने से वृक्षादिगत कायत्व केवल अपने कारणों का ही अनुमान करा सकता है (कर्त्ता का नहीं) यह बात आपको कितनी बार कह चुके हैं।

[केवल चैतन्यमात्र से वस्तु का अधिष्ठान असंगत]

यह जो कहा था-कर्त्ता की अनुपलब्धि वाले स्थावरादि में कर्त्ता उपलब्ध न होने का कारण शरीरादि का अभाव है किन्तु कर्त्ता का अस्तित्व नहीं है।-इसका तो उत्तर हो गया है अतः वह निरस्त हो गया । और भी जो कहा था-वह केवल अपने चैतन्य से ही उपादानादि को अधिष्ठित कर देता है (अतः शरीर की जरूर नहीं रहती) तो फिर (शरीर के अभाव में) प्रत्यक्ष का चलन वहाँ कैसे शक्य है ?...यह भी असंगत है, क्योंकि केवल चैतन्यमात्र से ही कोई किसी को अधिष्ठित करता हुआ नहीं दिखाई देता । न दिखायी देने पर भी यदि उसकी कल्पना करते हैं तब वृक्षादि उपादानकारणों में बुद्धि (चैतन्य) के अधिष्ठान बिना ही ईश्वर को वृक्षादि का कर्त्ता क्यों नहीं मान लेते जब कि 'न दिखायी देना' यह बात तो दोनों में समान है ?

[कार्य शरीर का द्रोही नहीं है]

यह जो कहा है-कार्य का शरीर के साथ तो व्यभिचार दिखता है, उदा० अन्यशरीर के बिना भी अपने शरीर के अंगों का हलन-चलन केवल चेतन करता ही है।-यह भी अयुक्त है । कारण, हमारे प्रतिपादन का आशय इतना ही है कि शरीरसम्बन्ध के बिना आत्मा अपने शरीरावयवों का या दूसरी चीज वस्तुओं का, किसी का भी हलन-चलनादि कार्य करता हो यह देखने में नहीं आता, अतः अन्यत्र ईश्वर में भी शरीरसम्बन्ध के बिना यत्किञ्चित् कार्य कर्तृत्व की कल्पना नहीं करनी चाहिये । अपने शरीर के संचालन में अन्य शरीर का योग है या नहीं यह विचार यहाँ उपयुक्त नहीं है । दूसरी बात यह है कि शरीर के बिना भी ईश्वर में वृक्षादिउत्पादन का व्यापार जब मानते हो तब अगरीरी मुक्तात्मा में ज्ञानसमवायिकारणता की कल्पना क्यों नहीं करते हो ? यदि यह भी कल्प लेंगे तब तो 'ज्ञान-सुखादिगुण रिक्त हो जाने पर आत्मस्वरूपमात्र की अवस्थिति' को 'मुक्ति' कहना सम्भव नहीं हो सकेगा । फलतः वैसे मुक्ति के लिये ईश्वराराधना भी असंगत हो जायेगी ।

यदपि 'कार्यं शरीरेण विना करोतीति नः साध्यम्, तत् स्वशरीरगतं अन्यगतं वेति नानेन किञ्चित्' इति, तदप्यसारम्, शरीरव्यतिरेकेण कार्यकरणाददर्शनात्, स्वशरीरप्रवृत्तिस्वरूपेऽपि कार्यं तच्छरीरसम्बद्धस्यैव व्यापारात्, अतः "अचेतनः कथं भावस्तदिच्छामनुवर्त्तते" इति दूषणं व्यवस्थितमेव, अचेतनस्य शरीरादेः शरीरासम्बद्धेच्छामात्रानुवर्त्तनाददर्शनात् । तदसम्बद्धस्येच्छाया अप्यभावात् मुक्तस्येव कुतस्तदनुवर्त्तनमचेतनकार्येण ? अथाऽदृष्टापीच्छाऽशरीरस्य स्थाणोः परिकल्प्यते, किमिति भूतहादिकं कार्यं कर्तुं विकलं दृष्टमपि न कल्प्यते ? एतेन 'ईश्वरस्यापि प्रयत्नसद्भावे न काचित् अतिः' इति निरस्तम्, शरीराभावे मुक्तात्मन इव प्रयत्नाऽसम्भवात् । अपरशरीररहितस्वशरीरावयवप्रेरण-प्रयत्नसद्भावोऽपि न शरीराभावे प्रयत्नसद्भावावेदकः, सर्वथा शरीररहितस्य तस्य क्वचिदप्यदर्शनात् ; दृष्टानुसारिण्यत्र कल्पना भवन्ति । ततः स्थावरेषु शरीराभावाद् न तत्कर्तुं रतुपलब्धिः किन्तु कर्तुं रभावादिति कथं न तैः कार्यत्वादेहेतोर्व्यभिचारः ?

[शरीर के विरह में कार्योंत्पादन का असम्भव]

यह जो आपने कहा था—हमारा तो इतना ही साध्य है कि जगत्कर्त्ता कार्य को शरीर के बिना ही करता है, वह कार्य चाहे स्वशरीरगत हो या अन्यवस्तुगत इस से हमें कोई प्रयोजन नहीं है ।—यह तो असार है, शरीर के बिना कार्य का उत्पादन किसी भी कर्त्ता में देखा नहीं जाता । अपने शरीर के प्रवर्त्तरूप कार्य में भी अपने शरीर से सम्बद्ध कर्त्ता का ही व्यापार सम्भव है । इस लिये आपने ही पूर्वपक्षी के मुख से जो यह दूषणोल्लेख किया था—"अचेतन पदार्थ (शरीर के बिना) ईश्वर की इच्छा का अनुवर्त्तन कैसे कर सकता है ?"—यह दूषण वास्तविक ठहरा । कारण, आपने जो अचेतन भी शरीर इच्छा का अनुवर्त्तन करता है यह कहा था उसके परिहार में हम कहते हैं कि शरीर से असम्बद्ध कर्त्ता की इच्छा मात्र का अनुवर्त्तन तो अचेतन शरीर में भी नहीं दिखता है । सच बात यह है कि शरीर सम्बन्ध के बिना किसी भी व्यक्ति में इच्छा नहीं हो सकती, तो फिर शरीररहित मुक्तात्मा का जैसे अचेतनकार्य अनुवर्त्तन नहीं करता वैसे शरीरविहीन ईश्वर का भी अचेतनकार्य अनुवर्त्तन कैसे करेगा ? यदि कहे कि—अशरीरी में यद्यपि इच्छा अदृष्ट है फिर भी हम ईश्वर में इच्छा की कल्पना करते हैं—तो वृषादि कार्य में दृष्ट कर्त्तृविरह को क्यों नहीं मानते हैं ?

[शरीर के विरह में प्रयत्न का असंभव]

आपका यह कथन भी अब निरस्त हो जाता है कि 'ईश्वर में प्रयत्न मान लेने में कोई हानि नहीं' । कारण, शरीर के विरह में मुक्तात्मा में जैसे प्रयत्न नहीं होता वैसे ईश्वर में भी नहीं हो सकता । अन्य शरीर के बिना ही अपने शरीर के अगो के संचालन में होनेवाले प्रयत्न को पकड़कर आप ऐसा मत दिखाना कि शरीर के बिना भी प्रयत्न होता है, क्योंकि सर्वथा शरीरशून्य व्यक्ति अपने शरीर का या परायी किसी भी वस्तु का संचालन नहीं कर सकता । [अपने शरीर के अगो का संचालन भी अपने शरीर से सम्बद्ध रह कर ही हम कर सकते हैं ।] अतः कोई भी कल्पना दृष्ट वस्तु के मुताविक ही की जानी चाहिये । [जैसी तैसी वेबुनियाद कल्पना का कोई अर्थ नहीं है ।] फलित यह हुआ कि स्थावरो में शरीर के अभाव से कर्त्ता उपलब्ध नहीं होता ऐसा नहीं है किन्तु कर्त्ता स्वयं न होने से ही उपलब्ध नहीं होता । अब आप ही कहिये कि स्थावरादि में कार्यत्वादिहेतु व्यभिचारी क्यों न कहा जाय ? !

न च यथाऽदृष्टस्येन्द्रियस्य चाऽन्वय-व्यतिरेकयोः कार्यकारणभावव्यवस्थापकयोरभावेऽपि कारणत्वसिद्धिर्व्यतिरेकमात्रात् तथा महेश्वरस्यापि ततस्तत्सिद्धिः, तस्य नित्यव्यापकत्वाम्युपगमेन व्यतिरेकाऽसम्भवात् । अतो न व्याप्तिसिद्धिः कार्यत्वादेस्तत्साधकत्वेनोपन्यस्तस्य हेतोः । “अत एव न सत्प्रतिपक्षताऽपि, नैकस्मिन् साध्यान्विते हेतौ स्थिते द्वितीयस्य तथाविधस्य सत्तावकाशः” इति सत्यम्, किन्तु स्थाणुसाधकस्य कार्यत्वादेः साध्यान्वितत्वमेव न सम्भवतीति प्रतिपादितम् । यच्चोक्तम्-“नाऽपि बाधा, बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वस्य प्रमाणेनाऽग्रहणात्” इति-तदसाम्प्रतम्, बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वाभावप्रतिपादकस्य प्रमाणस्यांकुरादावकुण्डोत्पत्तौ सङ्ग्रावात् ।

अर्थांकुराविर्भूतीन्द्रियत्वाद् न प्रत्यक्षात्तदभावसिद्धिः न, प्रत्यक्षात्तदभावासिद्धावप्यनुमानस्य तत्र तदभावग्राहकस्य भावात् । तथाहि-यद् यस्याऽन्वय-व्यतिरेको नाऽनुविद्यते न तत् तत्कारणम्, यथा न पटादयः कुलालकारणाः, नानुविदधति चांकुरादयो बुद्धिमत्कारणान्वयव्यतिरेको-इति

[व्यतिरेकत्व से ईश्वर में कारणतासिद्धि अशक्य]

यदि कहे-कि अदृष्ट और इन्द्रिय ये दोनों अतीन्द्रिय होने से वहाँ कार्य-कारणभाव साधक अन्वय-व्यतिरेक दोनों के न होने पर भी ‘इन्द्रिय के अभाव में ज्ञान नहीं होता और अदृष्ट के अभाव में इष्ट कार्य की सिद्धि नहीं होती’ इसप्रकार के केवल व्यतिरेक से भी अदृष्टादि की सिद्धि होती है, ठीक वैसे ईश्वर की सिद्धि व्यतिरेक मात्र से हो सकेगी-तो यह ठीक नहीं है । कारण आपके मतानुसार ईश्वर नित्य होने से तथा व्यापक होने से किसी भी काल में या देश में उसका व्यतिरेक ही सम्भव नहीं है । इसलिये ईश्वरसिद्धि के लिये उपन्यस्त कार्यत्वादि हेतु में अपने साध्य के साथ संपूर्णतया व्याप्त सिद्ध हो जाने पर विरुद्ध साध्य के साधक अपर हेतु को बहाँ अवकाश ही नहीं है, अत एव सत्प्रतिपक्षता जैसा कोई दोष नहीं है [पृ ३९४-८]-यह बात तो सत्य है किन्तु आपके लिये उपयुक्त नहीं, क्योंकि ईश्वरसिद्धि के लिये उपन्यस्त कार्यत्वादि हेतु में संपूर्णतया साध्य के साथ व्याप्ति ही उपरोक्त रीति से सम्भव नहीं है । यह भी जो कहा है-“कार्यत्व हेतु में बाध भी नहीं है क्योंकि अकुरादि में बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वस्वरूप साध्य का अभाव प्रमाणसिद्ध नहीं है ।”- [पृ ३९४-९] यह अवसरोचित नहीं कहा है, क्योंकि बिना कृषि से उत्पन्न अकुरादि में बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वरूप साध्य के अभाव का साधक अनुपलब्धिरूप प्रमाण विद्यमान है जो अभी ही दिखायेगे ।

[अकुरादि में कर्त्ता के अभाव की अनुमान से सिद्धि]

यदि कहे-कि-अकुरादि का कर्त्ता तो अतीन्द्रिय है अतः प्रत्यक्ष से उसके अभाव की सिद्धि नहीं होगी ।-तो यह ठीक नहीं है । प्रत्यक्ष में उम के अभाव की सिद्धि न होने पर भी अनुमान से अकुरादि में कर्त्ता के अभाव की सिद्धि होती है-देखिये, जो काय जिसके अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण नहीं करता, उस कार्य का वह कारण नहीं होता, जैसे पटादि कार्य का कुम्हार कारण नहीं है । अकुरादि भी बुद्धिमान् कारण के अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण नहीं करता है-इस प्रकार व्यापकीभूत अन्वय-व्यतिरेक के अनुसरण की अनुपलब्धि से अकुरादि में बुद्धिमत्कारणरूप व्याप्य की भी निवृत्ति हो जाती है । जो जिस कार्य का कारण होता है वह कार्य उसके अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण अवश्य करता है जैसे घटादि कार्य कुम्हारादि का । प्रस्तुत में ऐसा कोई भी उपलब्धिम् (बुद्धिम्) कारण उपलब्ध नहीं है जिस के सन्निधान में ही पूर्वानुपलब्ध अकुरादि का उपलम्भ हो और उसके व्यतिरेक में इतर

व्यापकानुपलब्धिः । यच्च उत्कारणं तत्तस्यान्वयव्यतिरेकी अनुविधत्ते यथा घटादयः कुलालस्य । न उपलब्धिमत्कारणसंनिधाने प्रागनुपलब्धस्याङ्कुरादेरुपलम्भस्तदभावे चाऽपरकारणसाक्ष्येऽपि तस्यानुपलम्भ इत्यन्वय-व्यतिरेकानुविधानमङ्कुरादिकार्याणां ।

अथाङ्कुरादिकर्तु रूपलब्धिलक्षणप्राप्तत्वस्याऽभावाद् न प्रत्यक्षेण सद्भावाऽभावप्रतीतिरिति नाङ्कुरादेस्तदन्वय-व्यतिरेकानुविधानस्योपलब्धियुक्ता । ननु मा भूत् तदन्वय-व्यतिरेकानुविधानोपलब्धिः, व्यतिरेकानुविधानानुपलब्धिस्तु युक्ता, यथा रूप-आलोक-मनस्कारसाक्ष्येऽपि कदाचिद् विज्ञानकार्यानुपपत्त्या कारणान्तरस्यापि तत्र सामर्थ्यमवसीयते, यच्च तत्कारणान्तरं सा इन्द्रियशक्तिः, तदभावाद् रूपज्ञानं न संजातमित्यनुपलम्ब्यस्वभावस्यापि कारणस्य व्यतिरेकः कार्येणानुविधीयमान उपलभ्यते, न चेहोपलब्धिमत्कारणस्य व्यतिरेकोऽङ्कुरादिकार्येणानुविधीयमान उपलभ्यते, बुद्धिमत्कारणव्यतिरिक्तपृथिव्यादिसामग्रीसकला (ग्रीसाकल्ये) ऽङ्कुरादेरवश्यं भावदर्शनात् । “इन्द्रियशक्तेरनित्यत्वाऽव्यापकत्वेन व्यतिरेकसम्भवात् तद्व्यतिरेकानुविधानस्योपलब्धियुक्ता, न बुद्धिमत्कारणव्यतिरेकानुविधानस्य, तस्य नित्यत्वव्यापकत्वेन व्यतिरेकानुविधानाभावादि”ति चेत् ? अस्तु नामैवम्, तथापीदृशस्य ज्ञान-प्रयत्न-व्रिकीर्षासमवायोऽङ्कुरादिकार्यकरणे व्यापारः, तस्य सर्वत्राऽभावात् तदनुविधानं स्यात् ।

सकल कारण होते हुए भी अङ्कुरादि की उपलब्धि न हो । इस प्रकार, अङ्कुरादि कार्य-में बुद्धिमत्कारण के अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण नहीं है ।

[व्यतिरेकानुसरण की उपलब्धि की आवश्यकता]

यदि कहे-अङ्कुरादि का कर्ता-उपलब्धिलक्षणप्राप्त न होने से प्रत्यक्ष से उसके अस्तित्व के अभाव की प्रतीति शक्य नहीं है अत एव अङ्कुरादि कार्य में उसके अन्वय-व्यतिरेक के अनुसरण की उपलब्धि न होने में कोई दोष नहीं है ।-तो यहाँ निवेदन है कि अन्वयव्यतिरेक दोनों के अनुसरण की उपलब्धि भले न हो किंतु व्यतिरेक के अनुसरण की उपलब्धि तो होनी ही चाहिये । उदा० रूप, प्रकाश, मनोयोग आदि सकल कारण के रहते हुए भी कभी विज्ञान की अनुत्पत्ति दिखती है, अतः वहाँ अधिक एक कारण का सामर्थ्य मानना पड़ता है, जो यह अधिक कारण होगा वही इन्द्रियशक्तिरूप में सिद्ध होता है । अतः इन्द्रिय के अभाव में जब रूप ज्ञान नहीं होता तब उपलब्धिलक्षणप्राप्त न होने पर भी इन्द्रियरूप कारण के व्यतिरेक का अनुसरण कार्य में उपलब्ध होता है । उसी तरह अङ्कुरादि में बुद्धिमत्कारण के व्यतिरेक का अनुसरण उपलब्ध नहीं होता, क्योंकि बुद्धिमत्कारण के विरह में भी पृथ्वी आदि द्रष्ट सकल कारणों की उपस्थिति में अङ्कुरादि की उत्पत्ति नियमतः दिखायी देती है ।

[व्यापार के व्यतिरेकानुसरण की अनुपलब्धि]

यदि कहे-इन्द्रियशक्ति और ईश्वररूप बुद्धिमत्कारण में वैषम्य है, इन्द्रियशक्ति अनित्य और व्यापक है जब कि ईश्वर तो नित्य एव व्यापक है । अतः इन्द्रिय का व्यतिरेक सम्भव होने से रूपज्ञान में उसके व्यतिरेक का अनुसरण युक्तियुक्त है किंतु यहाँ ईश्वरात्मक बुद्धिमत्कारण के व्यतिरेक का अनुसरण उपलब्ध नहीं हो सकता क्योंकि वह नित्य और व्यापक है । तात्पर्य, वहाँ कर्ता की अनुपलब्धि अभावमूलक नहीं है ।-तो यह भी ठीक नहीं है । कारण, ईश्वर को नित्य और व्यापक भले ही मानो, फिर भी ईश्वर का व्यापार तो उसमें ज्ञान-इच्छा और प्रयत्न का समवाय ही है, और यह

अथ तत्समवायस्यापि सर्वत्र सर्वदा भावाद् नायं दोषः । न, तस्य नित्यत्व-व्यापकत्वे सत्यपि तद्विशेषणानामीश्वरज्ञान-प्रयत्न-चिकीर्षादीनामनित्यत्वात् अव्यापकत्वाच्च व्यतिरेकानुविधानमुपलभ्येत । अथ 'तज्ज्ञानादेरपि नित्यत्वाद् नायं दोषः' । सर्वदा तद्व्यापकुरादिकार्योत्पत्तिः स्यात् । 'सर्वदा सहकारिणामसंनिधानाद् न' इति चेत् ? ननु तेषां तज्ज्ञानाद्यायत्तज्ज्ञानः किं न सर्वदा सन्निधीयते ? अथ 'नैव ते तदायत्तोत्पत्तयः' । तर्हि तैरेव कार्यत्वादिहेतुरनैकान्तिकः । 'तत्सहकारिणामपि सर्वदा स्वोत्पत्तिहेतूनां सकार्याणामसंनिधानाद् न सर्वदोत्पन्नन्ते' इति चेत् ? अनवस्था । तथा च ध्वरापरसहकारि-प्रतीक्षायामेवोपक्षीणशक्तित्वात् तज्ज्ञानादेः प्रकृतकार्यकर्तृत्वं न कदाचिदपि स्यात् । अतः सुदूरमपि गत्वा क्वचिदवस्थामिच्छता नित्यत्वं सहकारिणाम् अतदायत्तोत्पत्तिकत्वं वाऽभ्युपगमनीयम्, तदायत्तोत्पत्तिकार्यस्यापि तज्ज्ञानादिव्यतिरेकेणाऽभ्युत्पत्तिरभ्युपगन्तव्या, इति वृथा तत्परिकल्पना । नित्यत्वे वा पुनरपि सहकारिणां तज्ज्ञानादीनां च नित्यत्वात् सर्वदा कार्योत्पत्तिप्रसंगः ।

व्यापार तो सर्वदा सर्वत्र नहीं होता, अतः उसके व्यापार के व्यतिरेक का अनुसरण तो दिखाई देना चाहिये । [समवाय सर्वदा सर्वत्र नहीं होता इस विकल्प में यह बात कही गयी है, वह सर्वत्र सर्वदा होता है इस विकल्प के ऊपर अब कहते हैं]

[समवाय सर्वदा-सर्वत्र होने पर भी अनुपपत्ति]

यदि कहे कि-समवाय भी सर्वत्र सर्वदा उपस्थित होने से व्यतिरेकानुसरणाभाव का दोष नहीं होगा-तो यह ठीक नहीं, समवाय नित्य और व्यापक भवे हो किन्तु ईश्वर का ज्ञान, प्रयत्न और ईच्छा तो अनित्य और अव्यापक होने से व्यतिरेकानुसरण के अभाव का दोष रहेगा ही । (यह अनित्य पक्ष में दोष कहा, अब) यदि कहे कि-उसके ज्ञानादि भी नित्य (और व्यापक) है अतः कोई दोष नहीं होगा-तो भी यह आपत्ति होगी कि अकुरादि कार्य की भी हर हमेशा उत्पत्ति होती रहेगी । यदि सहकारीयो का संनिधान सदा न होने से इस आपत्ति को टासना चाहे तो यह शक्य नहीं है, क्योंकि जब सहकारियों की भी ईश्वर के ज्ञानादि से ही जन्म लेना है तब ईश्वरज्ञानादि नित्य होने से अकुरादि की उत्पत्ति में सहकारी कारण भी ईश्वरज्ञानादि से उत्पन्न हो कर सदा सनिहित क्यों नहीं रहेगे ? यदि सहकारियों को ईश्वरज्ञानादि से उत्पन्न नहीं मानेगे तो कार्यत्व हेतु उन सहकारियों में ही साध्य-द्रोही बन जायेगा ।

यदि कहे-सहकारीवर्ग सदा सनिहित न होने का कारण यह है कि उसके अपने उत्पादक कारणों का कार्यसहित सदा संनिधान नहीं होता, अर्थात् सहकारीयो का कारण सदा संनिहित न होने से कार्यभूत (अकुरादि के), सहकारी भी सदा सनिहित नहीं रहते-तो यहाँ अनवस्था दोष होगा, क्योंकि सहकारीयो के हेतु को भी ईश्वरज्ञान से ही जन्म लेना है तो वे क्यों सदा उत्पन्न नहीं होये इस प्रश्न के उत्तर में आपको फिर से यह कहना पड़ेगा कि सहकारियों के हेतुओं की उत्पत्ति में भी उनके सहकारीकारण सदा सनिहित नहीं रहते हैं इसलिये । तों इस प्रकार अनवस्था दोष आयेगा, फलतः ईश्वरज्ञानादि तो अकुरादि के पूर्व पूर्व कारणों को उत्पन्न करने में ही क्षीणशक्तिवाला हो जाने से कभी भी अकुरादि कार्य का कर्तृत्व तो ईश्वर में आयेगा ही नहीं । इसलिये कितने भी दूर जा कर अनवस्थादोष का अन्त लाने के लिये (A) कही तो सहकारीयो को नित्य मान लेना ही पड़ेगा, अथवा (B) कुछ सहकारीयो को ईश्वर ज्ञान के बिना ही उत्पन्न मान लेना होगा । इस प्रकार जब दूसरे

तदेवं तज्ज्ञानादीनां च नित्यत्वात् सर्वदा कार्यस्योत्पत्तिरनुत्पत्तिर्वा स्यात् इत्यनित्यास्तज्ज्ञानादयोऽभ्युपगन्तव्याः । तथा च सति तदन्यसामग्रीसाकल्येऽयंकुराद्यनुत्पत्तिः कदाचित् स्यात् । 'सकल-तदन्यसामग्रीसंनिधानानन्तरमेव तज्ज्ञानाद्यनुत्पत्तेर्न कार्यानुत्पत्तिः कदाचित् सामग्रीसाकल्येऽपि' इति चेत् ? सहकारिकारणसंभवास्तिह तज्ज्ञानादयः प्राप्ताः अथवा तदनन्तरोत्पत्तिनियमाभावात् सहकारिषु, सत्स्वपि कदाचिदंकुराद्यनुत्पत्तिः स्यात् । ते तु सहकारिणस्तज्ज्ञानाद्यप्रेरिता एव तज्ज्ञानादि जनयन्तोऽंकुरादि जनय (? विषय) न्ति किमन्तर्गुतज्ज्ञानादिकल्पनया ? तज्ज्ञानादिसहकृता एव तज्ज्ञानादिकं जनयन्तीत्यभ्युपगमे तज्ज्ञानाद्यन्तरं, सहकारिकारणजन्यमजनयात्वा (? भजात्वा) तदनन्तरमनुत्पद्यमानं कार्यमपि तज्ज्ञानादिकं तदनन्तरं नोत्पादयति, इत्यायातः स एव कारणान्तरसाकल्येऽयंकुरादिकार्याद्यनुत्पत्तिप्रसंगः, सहकारिभ्यस्तज्ज्ञानाद्यन्तरोत्पत्तौ स एव प्रसंग अनवस्था च । तस्मां चाप्य-रापरजानोत्पादन एव सहकारिणां सर्वदोषयोगात् कार्यं कदाचिदभ्युपयोगो भवेत् ।

विकल्प मे कुछ सहकारीयो को ईश्वरज्ञानादि के विना उत्पन्न मान लेंगे तब तो उन सहकारीयो को अधीन उत्पत्ति वाले अकुरादि को भी ईश्वरज्ञानादि के विना ही उत्पन्न मान सकते हैं, फिर ईश्वरादि की कल्पना निरर्थक है । (A) यदि प्रथम विकल्प मे उन सहकारियों को, नित्य मान लेंगे तब तो अकुरादि कार्य की सदा उत्पत्ति होने की आपत्ति वापस लौट आयेगी, क्योंकि ईश्वरज्ञानादि तो नित्य ही हैं, सहकारी भी नित्य होने से उपस्थित है, फिर क्या बाकी रहा जो अकुरादि पुनः पुनः उत्पन्न न हो ।

[ईश्वरज्ञानादि को अनित्य मानने पर व्यतिरेकानुपलब्धि]

इस प्रकार ईश्वरज्ञानादि को नित्य मानने पर सर्वदा कार्य की उत्पत्ति का अथवा पूर्वोक्तरीति से क्षीणशक्तिवाले हो जाने से कभी भी उत्पत्ति न होने का जो प्रसंग है, उसके कारण ईश्वरज्ञानादि को अनित्य ही मानना पड़ेगा । इस का अर्थ यह हुआ कि अन्य संपूर्ण सामग्री उपस्थित रहने पर भी ईश्वरज्ञानादि के व्यतिरेकसम्भव से कार्य की उत्पत्ति कभी कभी नहीं भी होगी । यदि ऐसा कहे कि-अन्य संपूर्ण सामग्री का संनिधान होने पर ईश्वरज्ञानादि भी नियमतः उत्पन्न होकर उपस्थित रहता ही है, अतः अन्य संपूर्णसामग्री की उपस्थिति मे कार्य की अनुत्पत्ति का दोष नहीं रहेगा-तो इस का मतलब यह हुआ कि ईश्वर का ज्ञानादि, अकुराद्युत्पादक सहकारीकारणों का जन्य हुआ । यदि ऐसा न माने तब तो सहकारिकारण सब एकत्रित होने पर ईश्वरज्ञान की उत्पत्ति होने का नियम नहीं बन सकेगा, फलतः सहकारीयो की उपस्थिति मे कभी कभी अकुरादि की अनुत्पत्ति के प्रसंग का पुनरावर्तन होगा । जब नियमतः ईश्वरज्ञानादि की उत्पत्ति मानेंगे तब यह निवेदन है कि ईश्वरज्ञानादि से अप्रेरित भी सहकारिकारण ईश्वरज्ञानादि की उत्पत्ति कर सकते हैं तो सीधे ही अकुरादि की उत्पत्ति भी क्यों नहीं करेंगे ? 'तदेतोरस्तु कि तेन' इस न्याय से तब बीच मे ईश्वरज्ञानादि की उत्पत्ति को मानना अन्तर्गुह्य-निरर्थक देहग्रन्थिवत् निरर्थक है ।

[सहकारिकारणजन्य ईश्वरज्ञान मानने पर आपत्ति]

यदि कहे-ईश्वरज्ञानादि के उत्पादक सहकारी भी ईश्वरज्ञानादि के सहकार से ही ईश्वरज्ञानादि को उत्पन्न करेंगे-तब तो बड़ी आपत्ति है, क्योंकि स्थिति अब ऐसी हुई कि सहकारीकारणों से प्रथम एक ज्ञानादि उत्पन्न होगा, फिर उसके सहकार से वे सहकारीकारण दूसरे (अकुराजनक) ज्ञानादि को उत्पन्न करेंगे, बाद मे अकुरोत्पत्ति होगी-इस स्थिति मे अब सहकारिकारण जन्य वह अन्य ज्ञानादि

‘सहकारिभिः सह तज्ज्ञानादिकं नियमेनोत्पत्तिमवि’ति चेत् ? तर्हि सहकारिणां तज्ज्ञानादे-
 श्वैकसामग्र्यधीनत्वमभ्युपगन्तव्यम्, अन्यथाऽसहभावात् । तयैकसामग्रीलक्षणं कारणं तज्ज्ञानादि-
 निरन्यैर्जनितमजनितं वा तज्जनयति ? न चाजनितम्, तथैव कार्यत्वादेर्हेतोर्व्यभिचारित्वप्रसंगात् ।
 ऽजनितं तज्ज्ञानादिकमभ्युपगन्तव्यं, तच्च तेन ज्ञेयेन सह नियमेनोत्पत्त्यमानं तदेकसामग्र्यधीनत्वम-
 भ्युपगन्तरं सामग्र्यधीनं स्यात् । सा च सामग्री तज्ज्ञानान्तरेणोत्पादिता(न)चेति विकल्पद्वये पूर्वोक्त-
 दोषद्वयप्रसङ्गः । प्रागनन्तरोत्पत्तिनियमाभ्युपगमे सहकारिहेतुमिरेकसामग्र्यधीनतया स्यात् तत्रापि
 सैकसामग्री तज्ज्ञानाद्यन्तरेण प्रेरिता जनयतीत्यभ्युपेयम्, अन्यथा(‘ऽचेतनस्या’)चेतनानभिच्छित्तस्य
 वास्यादेरिव जनकत्वाऽसम्भवात्, ज्ञानाद्यन्तरं च प्रेर्यात् सामग्रीविक्षेपात् प्राग(न)न्तरं नियमेनोत्प-
 त्तमानं तद्वेतुमिरेकसामग्र्यधीनं स्यात्, अन्यथा प्रागनन्तरं नियमेनोत्पत्तिर्न स्यात् । सामग्र्यन्तरं च
 प्रेरितमप्रेरितं वा जनयतीति विकल्पद्वये दोषद्वयप्रसङ्गः, तेनेनं दोषं परिजिहीर्षता न तज्ज्ञानाद्युत्पत्तिः
 तदनन्तरं, सह, प्राग्वाऽनन्तरमभ्युपगन्तव्या । ऽ तदनन्तरं सह, प्राग्वाऽनन्तरमुत्पत्तिनियमाभावे चाकु-
 रादिकार्यस्य तद्व्यतिरेकानुविधानमुपलभ्येत, न चोपलभ्येत, किंयुद्धक-बीजादिकारणसामग्रीसंनिधाये

(अर्थात् प्रथम ज्ञानादि) स्वय उत्पन्न न होगा तब तक स्वोत्तरकाल मे (अकुरजनक) दूसरे ज्ञानादि
 को उत्पन्न न कर सकेगा, अतः वही पूर्वोक्त प्रसंग (व्यतिरेक प्रयुक्त) कदाचित् अनुत्पत्ति का और
 अनवस्था का पुनः प्राप्त हुआ । अनवस्था इस रीति से कि अकुरजनकज्ञानादि की उत्पत्ति के लिये तो
 आपने एक नये ज्ञानादि को मान लिया, फिर उस ज्ञानादि की उत्पत्ति के लिये नये ज्ञानादि को मानना
 पड़ेगा... इस प्रकार कही अन्त नही आयेगा । दूसरा यह होगा कि अन्य अन्य ज्ञान के उत्पादन मे ही
 उन सहकारीकारणों की शक्ति क्षीण हो जाने से अकुरोत्पादन मे तो वे कुछ भी उपयोगी नही रहेंगे ।

[सहकारीवर्ग और ईश्वरज्ञान की एक सामग्रीजन्यता में आपत्ति]

यदि कहे-ईश्वरज्ञानादि सहकारीयो से उत्पन्न नही होता किन्तु नियमत उनके साथ ही उत्पन्न
 होता है अतः व्यतिरेक वाला दोष नही होगा ।-तो यहाँ निवेदन है कि आपको सहकारीवर्ग और
 ईश्वरज्ञानादि दोनों एकसामग्री से उत्पन्न मानना होगा अन्यथा भिन्न भिन्न सामग्री मानने पर एक साथ
 उत्पन्न होने की बात नही घटेगी । अब दो विकल्प सजे होंगे—A वह एकसामग्रीस्वरूप कारण भी
 ईश्वरज्ञानादि से जन्य होगा, B या अजन्य ? यदि B अजन्य मानेंगे तो कार्यत्व हेतु यहाँ ही साध्यद्रोही
 हो जाने की आपत्ति आयेगी ।

॥[यदि उसे A जन्य मानेंगे तो उसके जनक ईश्वरज्ञानादि के ऊपर दो विकल्प होंगे कि वह
 ज्ञानादि जन्य होगा या अजन्य, यदि अजन्य मानेंगे तब तो पूर्वोक्त आपत्ति परम्परया आयेगी, अर्थात्
 अकुरादि की उत्पत्ति सदा होगी ।] यदि उस ज्ञानादि को जन्य मान कर चलेगे तो भी पूर्वोक्त दोष
 आयेगा, आखिर आप कहेंगे कि यह ज्ञानादि और उसके सहकारी भी एक साथ ही उत्पन्न होते हैं,

॥ पुष्पिकाद्वयमध्यगत संस्कृत पाठ कही कहीं खंडित होने का पूर्व सम्पादक का अनुमान है । बात सत्य है, फिर भी
 हमने सदृश के अनुसार उसका जो हिन्दी निवेदन किया है उसको वाचकगण ध्यान से पढ़े और त्रुटि का यथा-
 सम्भव परिमार्जन करें ।

१ लिखडी ग्रन्थगारादकों कोष्णतपाठो नास्ति, न चावश्यकः ।

प्रतिबन्धे चाऽसति श्रंकुरादिकार्यस्यावश्यमावदर्शनात् । अतस्तज्ज्ञानालुनुविधानस्य तत्कारणत्वव्यापक-
स्यानुपलम्भात् तत्कारणत्वाभावोऽङ्कुरादिकार्यस्यानुमीयते । अतो बाधा व्यापकानुपलब्ध्या बुद्धि-
स्कारणानुमानस्य ।

बुद्धिस्त्कारणानुमानेनैव व्यापकानुपलब्धिः कस्मान्न बाध्यते ? लोहलेख्यं वज्रम्, पार्थिव-
त्वात् काष्ठवत्-इत्यनुमानेन प्रत्यक्षं तस्य तदलेख्यत्वप्राहकं किं न बाध्यते-इति समानम् । 'प्रत्यक्षेण
तद्विषयस्य बाधितत्वाद् न तेन तद् बाध्यते' इति चेत् ? बुद्धिस्त्कारणत्वानुमानस्यापि तर्हि व्यापका-
नुपलब्ध्या विषयस्य बाधितत्वात् कथं तद्बाधकत्वम् ? 'बुद्धिस्त्कारणत्वानुमानेनैव व्यापकानुपलब्धे-
विषयस्य बाधितत्वात् न तद्बाधकत्वमिति' चेत् ? न, पार्थिवत्वानुमानेन तदलेख्यत्वप्राहकस्य प्रत्यक्षस्य
बाधितविषयत्वाद् न तद्बाधकत्वमित्यपि वक्तुं शक्यत्वात् । अथ तदनुमानस्य तदाभासत्वात् न

जब नियम से ऐसा ही मानेंगे तब तो फिर से वहाँ सहभाव बनाये रखने के लिये एक सामग्री जन्मता
भी माननी पड़ेगी । फिर उस सामग्री के ऊपर ही दो विकल्प होंगे कि वह भी ईश्वरज्ञानादि
से जन्य है या अजन्य ? दोनों विकल्प-में पूर्वोक्त दोषप्रसंग आयेगा ।

[ईश्वरज्ञानादि को सहकारी हेतु सहोत्पन्न मानने में आपत्ति]

अब यदि ऐसा कहे कि-ईश्वरज्ञानादि सहकारीयो के साथ नहीं किन्तु प्रागनन्तर अर्थात्
पूर्वकाल में उत्पन्न होता है-तब तो इसका अर्थ यह हुआ कि ईश्वरज्ञानादि सहकारीयो के साथ नहीं
किन्तु सहकारी के उत्पादक हेतुओं के साथ उत्पन्न होते हैं [क्योंकि पूर्वक्षण में दोनों की सत्ता
नियमतः माननी पड़ेगी] फलतः ईश्वरज्ञानादि और सहकारि के हेतु बर्ग-दोनों को एकसामग्री जन्य
ही मानना होगा । अब फिर से यह विकल्प होंगे कि वह सामग्री भी ईश्वरज्ञानादि से जन्य है या
अजन्य ? वहाँ जन्य नहीं मानना पड़ेगा अन्यथा चेतन से अनविच्छिन्न कुठारादि की तरह वह सामग्री
भी अपना कार्य नहीं कर सकेगी । उस ईश्वरज्ञानादि को भी सामग्री-उत्पादन के लिये सामग्री के
प्रागनन्तर (अर्थात् पूर्वकाल में) ही नियम से उत्पन्न मानना होगा । अतः उस सामग्री के हेतु और
उस ईश्वरज्ञानादि को पुनः एक सामग्री-अधीन मानना पड़ेगा, क्योंकि उसको माने बिना नियमतः
उस ईश्वरज्ञानादि की प्राक्काल में उत्पत्ति नहीं होगी । अब फिर से उस एक सामग्री के ऊपर
ईश्वरज्ञानादि से जन्य-अजन्य दो विकल्प और उन में पूर्वोक्त दोषों का प्रसंग परावर्तित होगा ।
तात्पर्य, इस दोष को हठाना हो तो आप ईश्वरज्ञानादि को न तो अकुर के सहकारीयो के उत्तरकाल
में उत्पन्न मान सकते हैं, न साथ में उत्पन्न मान सकते हैं, न तो अव्यवहित पूर्वकाल में उत्पन्न मान
सकते हैं ।

जब उत्तरकाल में, साथ में और पूर्वकाल में ईश्वरज्ञानादि की उत्पत्ति का कोई ठीकाना ही
नहीं है तब तो कभी उसके अभाव में अकुरादि कार्य का अभाव दिखायी देना आवश्यक बन गया ।
किन्तु वह तो नहीं दिखता है । कारण, प्रतिबन्ध न होने पर पृथ्वी-जल-बीजादिकारणसामग्री के सनि-
घान में अकुरादि कार्य की उत्पत्ति नियमतः देखी जाती है । अतः तत्कारणत्व का व्यापक तज्ज्ञानादि
के व्यतिरेक का अनुसरण उपलब्ध न होने से तत्कारणत्वरूप व्याप्य के अभाव का अनुमान फलित
होता है । निष्कर्षः-कार्यत्व हेतु से बुद्धिस्त्कारण के अनुमान करने में व्यापकानुपलब्धिरूप बड़ी बाधा
होने से ईश्वर सिद्धि टुटकर है ।

प्रकृतप्रत्यक्षविषयबाधकत्वम् । नैतद्-इतरेतराश्रयदोषप्रसङ्गात् । तथाहि-प्रत्यक्षबाधितविषयत्वात् तदनुमानस्य तदाभासत्वम्, तस्य तदाभासत्वात् प्रत्यक्षस्य तद्वा(देवा)धितविषयत्वेनाऽतदाभासत्वात् तद्विषयबाधकत्वम् इति व्यक्तमितरेतराश्रयत्वम् । अथानुमानाऽबाधितविषयत्वनिवन्धनं न तत्प्रत्यक्षस्याऽतदाभासत्वम् । किं तर्हि ? स्वपरिच्छेदाऽव्यभिचारनिवन्धनम् । नन्वेवमनुमानस्यापि स्वसाध्याऽव्यभिचारनिवन्धनं किं नाऽतदाभासत्वमप्यभ्युपगमविषयः ?

अथाऽबाधितविषयत्वे सति तस्य तदेव स्वसाध्याऽव्यभिचारित्वं परिसमाप्यते । नन्वेवमबाधितविषयत्वस्य प्रतिपत्तुमशक्तेर्न क्वचिदपि स्वसाध्याऽव्यभिचारित्वस्यानुमानेऽतदाभासत्वनिवन्धनस्य प्रसिद्धिः । न हि बाधाऽनुपलम्भाद् बाधाऽभावः, तस्य विद्यमानबाधकेऽव्यनुत्पन्नबाधकप्रतिपत्तिषु भावात् ।

[बुद्धिमत्कारणानुमान व्यापकानुपलब्धि का अबाधक]

यदि पूछे कि 'आप व्यापकानुपलब्धि से हमारे बुद्धिमत्कारण के अनुमान को बाधित कहते हो तो बुद्धिमत्कारणानुमान से व्यापकानुपलब्धि को ही बाधित क्यों नहीं कहते हो ?'-इसके सामने तो यह प्रश्न भी समान है कि-'बज्र भी काष्ठ की तरह लोहलेख्य है क्योंकि पाथिब है' इस अनुमान के द्वारा, बज्र में लोहलेख्यत्वग्राहक प्रत्यक्ष का ही बाध क्यों नहीं माना जाता है ? यदि कहे कि यहाँ अनुमान का विषय प्रत्यक्षबाधित है अतः वह बाधित अनुमान प्रत्यक्ष का बाधक कैसे बन सकता है ? !-तो प्रस्तुत में बुद्धिमत्कारणत्व के अनुमान का विषय भी व्यापकानुपलब्धि से बाधित है, अतः अनुमान व्यापकानुपलब्धि का बाधक कैसे होगा ? । यदि इस से उत्पन्न कहे कि व्यापकानुपलब्धि का विषय ही बुद्धिमत्कारण के अनुमान से बाधित है अतः व्यापकानुपलब्धि कैसे अनुमान की बाधक होगी ?-तो वहाँ भी कह सकते हैं कि पाथिबत्व के अनुमान से, लोहलेख्यत्वसाधक प्रत्यक्ष का विषय ही बाधित है अतः वह प्रत्यक्ष अनुमान का बाधक नहीं बनेगा ।

[लोहलेख्यत्वानुमान से प्रत्यक्ष का बाध क्यों नहीं ?]

यदि कहें-लोहलेख्यत्व का अनुमान सच्चा नहीं किन्तु तदाभासरूप है अतः उससे लोहलेख्यत्वसाधक प्रत्यक्ष का बाधित होना असम्भव है-तो यह ठीक नहीं क्योंकि इतरेतराश्रय दोष लगता है । देखिये, अनुमान क्यों तदाभासरूप है ? प्रत्यक्ष से बाधितविषयवाला होने से । अनुमान, प्रत्यक्ष से बाधितविषयवाला क्यों है ? अनुमान अनुमानाभासरूप होने से, प्रत्यक्ष का विषय अबाधित है अतः यह प्रत्यक्ष तदाभासरूप नहीं है, इसलिये उससे अनुमान का विषय बाधित है । स्पष्ट ही यहाँ अन्योन्याश्रय लग जाता है । यदि इस दोष से बचने के लिये ऐसा कहा जाय कि "प्रत्यक्ष में प्रत्यक्षाभासरूपता का निषेध, अनुमान से उसका विषय अबाधित होने के आधार से नहीं करते हैं । 'तो किस आधार से करते हैं' इसका उत्तर यह है कि स्वग्राह्यविषय के अव्यभिचार के आधार से करते हैं, अर्थात् प्रत्यक्ष अपने विषय का व्यभिचारी=विसवादी नहीं है ।"-तो यहाँ भी प्रश्न है कि स्वग्राह्यविषयाव्यभिचार के आधार पर अनुमान में भी अनुमानाभासरूपता का निषेध क्यों नहीं करते हैं ?

इसके उत्तर में यदि कहे कि-"अपना विषय अबाधित होने पर ही अनुमान में उक्त स्वसाध्याव्यभिचारिता परिसमाप्त यानी पर्यवसित होती है, फलित होती है, अन्यथा नहीं ।"-तब तो

अथ यत्र बाधकसद्भावस्तत्र प्राग्बाधकानुपलम्भेऽप्युत्तरकालमवश्यंभाविनी बाधकोपलब्धिः ; यत्र तु न कदाचिद् बाधकोपलब्धिस्तत्र न तद्भावः । असदेतत्-न ह्यर्वाण्डशा बाधकानुपलम्भमात्रेण 'न कदाचनान्यत्र बाधकोपलब्धिर्भवति' इति ज्ञातुं शक्यम्, स्वसम्बन्धिनोऽनुपलम्भस्यानैकान्ति-कत्वात्, सर्वसम्बन्धिनोऽसिद्धत्वात् । न ह्यसर्ववित् 'सर्वेणाप्यत्र बाधकं नोपलभ्यते उपलभ्यते वा' इत्यवसानु क्षमः । नाऽपि बाधकाभावोऽभावप्राहिप्रमाणावसेयः, तस्य निषिद्धत्वात्, निवेत्त्यमान-त्वाच्च । न चाऽज्ञातो बाधकाभावोऽनुमानाह्वयं पक्षधर्मत्वादिवत् । न च स्वसाध्याऽव्यभिचारित्वनिश्चया-देव बाधकाभावनिश्चयः, तन्निश्चयमन्तरेण स्वदभिप्रायेण स्वसाध्याऽव्यभिचारित्वस्याऽपरिसमाप्तत्वेन निश्चयाऽयोगात् । तस्मात् पक्षधर्मत्वान्वय-व्यतिरेकनिश्चयलक्षणस्वसाध्याऽविनाभावित्वस्य प्रकृता-नुमानेऽपि सद्भावात् प्रत्यक्षवद् न तस्यापि तदाभासत्वम् ।

अथ विपर्यये बाधकप्रमाणाभावात् पाषाणवत्त्वानुमानस्य नान्तर्व्याप्तिरिति तदभासत्वम्, एवं-तर्हि कार्यत्वानुमानेऽपि विपर्यये बाधकप्रमाणाऽभावाद् व्याप्यभावतस्तदभासत्वमिति न व्यापका-नुपलब्धिविषयबाधकता । अथ प्रत्यक्षं नानुमानेन बाध्यते इति लोहलेख्यत्वानुमानस्य न तदलेख्यत्व-प्राहकप्रत्यक्षबाधकता, कथं तर्हि देशान्तरप्राप्तिलिङ्गजनितानुमानेन स्थिरवस्त्रार्कप्राहिप्रत्यक्षबाधा ?

अनुमान मे तदाभासता का निषेधक स्वसाध्याऽव्यभिचारिता कमी सिद्ध ही नहीं हो सकेगी, क्योंकि अनुमान की अबाधितविषयता का ग्रहण ही दुष्कर हो जाता है । यदि प्रत्यक्ष से उसकी बाधित-विषयता है या नहीं यह देखने जाय तो अन्योन्याश्रय दोष होता है ।-‘वहाँ बाध की अनुपलब्धि होने पर तो अबाधितविषयता हो सकेगी’ यह नहीं कह सकते, क्योंकि केवल बाध की अनुपलब्धि से बाधा-भाव सिद्ध नहीं हो जाता । कारण, जहाँ बाधक का ज्ञान नहीं है वहाँ बाधक विद्यमान होने पर भी उसकी अनुपलब्धि हो सकती है ।

[भावी बाधकानुपलम्भ का निश्चय अशक्य]

पूर्वपक्षीः-जहाँ बाधक की सत्ता है वहाँ प्रारम्भ मे बाधक का उपलम्भ न होने पर भी उत्तर-काल मे कभी न कभी अवश्यमेव बाधक का उपलम्भ हो कर ही रहेगा । जहाँ, कभी भी बाधक का उपलम्भ न हो वहाँ समझ लेना कि बाधक है ही नहीं ।

उत्तरपक्षीः-यह बात गलत है । जो वर्तमानमात्रदर्शी है उसके लिये यह निश्चय अशक्य है कि यहाँ भावि मे कभी भी बाधक उपलम्भ होने वाला नहीं । सिर्फ अपने को बाधक का उपलम्भ नहीं है इतने मात्र से तदभाव का निश्चय अनैकान्तिकदोषग्रस्त हो जायेगा और किसी को भी बाधक का उपलम्भ नहीं होगा यह जान लेना हमारे लिये अशक्य होने से असिद्ध है । जो असर्वज्ञ है वह ऐसा कभी नहीं जान सकता कि इस स्थल मे किसी को भी बाध का उपलम्भ नहीं है अथवा भावि मे भी नहीं होगा । अभावप्राहक प्रमाण से भी बाधक के अभाव का निश्चय शक्य नहीं, क्योंकि भीमासक-सम्मत अभाव प्रमाण वास्तव मे कोई प्रमाण ही नहीं है यह पहले कह चुके हैं [पृ १०४], अगले ग्रन्थ मे भी कहा जायेगा । जब तक बाधाभाव का ज्ञान नहीं होगा तब तक वह अज्ञात बाधकाभाव अनुमान का अंग भी नहीं बन सकता, जैसे कि अज्ञात पक्षधर्मता से कभी पक्ष मे साध्य का अनुमान नहीं होता । यह भी नहीं कह सकते कि-‘अपने साध्य को अव्यभिचारिता के निश्चय से ही बाधका-भाव का निश्चय फलित होगा’-क्योंकि आपके पूर्वोक्त कथनानुसार बाधकाभाव का निश्चय हुए बिना

अथ तस्य प्रत्यक्षाभासत्वादनुमानेन बाधा । ननु कुतस्तस्य तदाभासत्वम् ? 'अनुमानेन बाधितविषय-त्वादिति चेत् ? ननु तदेवैतरेतराशयत्वम् - अनुमानेन बाधितविषयत्वात् तस्य तदाभासत्वम्, तस्य तदाभासत्वे च तेनाऽबाधितविषयत्वादनुमानस्याऽतदाभासत्वेन तद्विषयबाधकत्वम् इति व्यक्तमितरे-तराशयत्वम् । तस्मात् स्वप्नाह्वाऽव्यभिचार एव सर्वत्र प्रामाण्यनिबन्धनम् । स च व्यापकानुपलब्धौ पक्षधर्माऽन्वयव्यतिरेकस्वरूपः प्रमाणपरिनिश्चितो विद्यते इति तस्या एव स्वसाध्यप्रतिपादकत्वेन प्रामाण्यम् न पुनर्बुद्धिमत्कारणानुमानस्य, तत्र स्वसाध्याऽव्यभिचाराभावस्य प्रदर्शितत्वात् ।

स्वसाध्याऽव्यभिचारिता ही परिसमाप्त नहीं हो सकेगी अतः दोनों निश्चय दुष्कर ही हैं । इससे तो यही फलित होगा कि—(१) तज्ज्ञानादिअन्वय-व्यतिरेक के अनुविधानरूपव्यापक को अनुपलब्धि-यह हेतु अंकुरादि पक्ष में वृत्ति होने से, तथा, (२) जहाँ तज्ज्ञानादिअन्वय अननुविधान होता है वहाँ बुद्धिमत्कारणाजन्मत्व होता है और जहाँ बुद्धिमत्कारणाजन्मत्व नहीं होता वहाँ तज्ज्ञानादि० नहीं होता-इस प्रकार अन्वय-व्यतिरेकस्वरूप स्वसाध्याऽविनाभावित्व भी इस अनुमान में विद्यमान होने से, अनुपलब्धि हेतुक बुद्धिमत्कारणाभाव का अनुमान भी अनुमानाभासरूप नहीं है—जैसे प्रत्यक्ष स्वप्नाह्वाऽव्यभिचारी होने पर तदाभासरूप नहीं होता है ।

[बुद्धिमत्कारणानुमान में विषय में बाधक का अभाव]

यदि ऐसा कहे—“पाथिवत्वहेतुक अनुमानस्थल में यदि कोई विपरीत शका करे कि पाथिवत्व के होने पर भी लोहलेख्यत्व न माना जाय तो क्या विगडा ? तो इस शका का बाधक प्रमाण कोई न होने से; वज्र में लोहलेख्यत्व के साथ पाथिवत्व की अन्तर्व्याप्ति नहीं है, अतः एव यहाँ व्याप्तिशून्य अनुमान तदाभासरूप माना जाता है ।”—तो इसी प्रकार हम भी यह कह सकते हैं कि कार्यत्वहेतुक अनुमान में भी यदि विपरीत शका करे कि कार्यत्व के होने पर भी बुद्धिमत्कारण न माना जाय तो क्या विगडा ? इस में भी कोई बाधक प्रमाण न होने से कर्ता के साथ कार्यत्व की व्याप्ति सिद्ध न होगी, फलतः कर्तृत्व का अनुमान ही तदाभासरूप होगा, इसलिये उससे व्यापकानुपलब्धि के विषय का बाध नहीं होगा ।

यदि यह कहा जाय कि—“प्रत्यक्ष बलवत् होने से अनुमान उसका नहीं हो सकता, अतः लोह-लेख्यता का अनुमान लोह-अलेख्यत्व के ग्राहक प्रत्यक्ष का बाधक नहीं हो सकता”—तो उत्तर किजीये कि देशान्तरप्राप्तिरूप रीति से उत्पन्न गति—अनुमान को चन्द्र और सूर्य के स्थैर्यप्राप्ति प्रत्यक्ष का बाधक क्यों माना जाता है ? यदि कहे यह प्रत्यक्ष प्रत्यक्षामासात्मक होने से अनुमान उस का बाध कर सकता है ।—तो वह प्रत्यक्षामासात्मक है यह कैसे सिद्ध हुआ यह कहो । यदि अनुमान से उसका विषय बाधित होने से प्रत्यक्ष को आभासरूप कहने तो पूर्वोक्त इतरेतराशय दोष छूटता नहीं । अनुमान से विषय बाधित होने के कारण प्रत्यक्ष आभासरूप सिद्ध होगा, और वह आभासरूप सिद्ध होने पर अनुमान से उसका विषय बाधित होगा—इस रीति से प्रगट ही अन्योन्याश्रय दोष लगता है ।

[विषय-का अविस्मृतिवाद प्रामाण्य का मूल]

साराय, अपने विषय का अविस्मृतिवादी सब प्रतीतियों के प्रामाण्य का मूल है । अकुरादिस्थल में कर्तृत्वाभाव सिद्धि के लिये जो व्यापकानुपलब्धि हमने दिखायी है उसमें, अकुरादि पक्ष में बुद्धिमत्-ज्ञानादि के अनुसरण का अभावरूप धर्म विद्यमान होने से, तथा जहाँ ज्ञानादि के अनुसरण का अभाव-

न च व्यापकानुपलब्ध्यापि पक्षधर्मत्वाऽन्वय-व्यतिरेकनिश्चयस्य स्वसाध्याऽव्यभिचारित्वनिश्चय-लक्षणस्याभाव इति वस्तु युक्तम्, यतो व्यापकानुपलब्धेस्तावत् पक्षधर्मपक्षत्वनिश्चयः प्रागेवोक्तः । विपक्षे बाधकप्रमाणसङ्ख्यात् अन्वयव्यतिरेकावपि तत्राऽवगम्येते, तत्कारणेषु हि कुम्भादिषु तदन्वय-व्यतिरेकानुविधानस्योपलब्धिस्तदनुपलब्धेर्बाधकं प्रमाणम् । अथवा तत्कारणत्वं तदन्वय-व्यतिरेकानुविधानेन व्याप्तम्, तदभावे तत्कारणत्वाऽसम्भवात्, तदभावेऽपि भवतत्तत्कारणत्वे सर्व-सर्वस्य कार्य-कारणं न स्यात्, न क्वचित् कार्यकारणभावव्यवस्था । अन्वय-व्यतिरेकानुविधानं हि कार्य-कारणभावव्यवस्थाविबन्धनम्, तदभावेऽपि कार्य-कारणभावं कल्पयतः किमन्यत्तद्व्यवस्थानिबन्धनं स्याद् इति ? अतोऽतिव्याप्तिपरिहारेण क्वचिदेव कार्य-कारणभावव्यवस्थामिच्छता तदभावे कार्य-कारणभावो नाऽभ्युपगन्तव्य इत्यन्वय-व्यतिरेकानुविधानेन कार्यकारणभावो व्याप्तः, स यत्रोपलभ्यते तत्रान्वय-व्यतिरेकानुविधानसंनिधापनेन तदभावं बाधत इत्यनुमानसिद्धो व्यतिरेकः, तस्मिन्नेवाऽन्योऽपि सिद्धः ।

रूप धर्म विद्यमान हो वहाँ बुद्धिमत्कारणत्व का अभाव होता है, इत्यादि अन्वय-व्यतिरेक भी-पूर्वोक्त रीति से सिद्ध होने से प्रमाणनिश्चित पक्षधर्मत्व-व्यतिरेकरूप स्वसाध्य का अविसर्वाद व्यापकानुपलब्धि प्रमाण में प्रसिद्ध है, जब कि कार्यत्व हेतु में वैसा नहीं है, अतः व्यापकानुपलब्धि अपने साध्य की सिद्धि में ठोस प्रमाण है किन्तु बुद्धिमत्कारण का अनुमान ठोस प्रमाणरूप नहीं है, क्योंकि यहाँ अपने साध्य के साथ अविसर्वाद का कार्यत्वहेतु में अभाव है यह पहले दिखाया है । [ब्र.पू. ४३७-४]

[व्यापकानुपलब्धि में पक्षधर्मत्वादि का अभाव नहीं]

यह कहना उचित नहीं है कि-जिस व्यापकानुपलब्धि प्रमाण से आप अक्रूरादि में कर्ता का बाध सिद्ध करते हैं, वह व्यापकानुपलब्धि पक्षधर्मत्व के निश्चय से और अन्वय-व्यतिरेकनिश्चय से शून्य है, अत एव स्वसाध्याव्यभिचारिता के निश्चय से भी शून्य होने से उसमें प्रामाण्य भी नहीं है, अतः उससे अक्रूरादि में कर्ता का बाध नहीं हो सकता-यह इसलिये उचित नहीं है कि-यहाँ व्यापकानुपलब्धि में पक्षव्यापकता का यानी पक्षधर्मता का निश्चय तो पहले दिखा चुके हैं [पू. ४८६] । तथा अन्वय-व्यतिरेक का निश्चय भी विपक्ष में बाधक प्रमाण से सिद्ध होता है, विपक्ष में बाधक प्रमाण इस प्रकार है-बुद्धिमत्कारणजन्य कुम्भादि विपक्ष हैं, उनमें ज्ञानादि के अन्वयव्यतिरेक के अनुविधान की अनुपलब्धि नहीं किन्तु उपलब्धि ही है । अतः अनुपलब्धिरूप हेतु विपक्ष में अवृत्ति ही है ।

[व्यापकानुपलब्धि हेतु में साध्य के अन्वयादि की सिद्धि]

अथवा अन्वय-व्यतिरेकानुविधानानुपलब्धिरूप हेतु में अपने साध्यभूत तत्कारणत्वाभाव के अन्वय-व्यतिरेक इस प्रकार सिद्ध किये जा सकते हैं-जिस में (घटादि में) तत्कारणता (=यज्जन्यता) होती है उसमें तत् (कुम्हार) के अन्वयव्यतिरेक का अनुविधान होता है ग्रह-नियम है । अतः तदन्वय व्यतिरेकानुविधान रूप व्यापक के न होने पर तत्कारणता रूप व्याप्य का भी सम्भव नहीं है । यदि आपको तदन्वय-व्यतिरेकानुविधान के अभाव में, भी तत्कारणता मान्य होगी तब तो प्रत्येक वस्तु अन्य सकल वस्तु का कारण और कार्य बन जायेगी क्योंकि अब कार्य-कारणभाव के ऊपर अन्वय-व्यतिरेक का नियन्त्रण नहीं है । फलतः मर्यादित (नियत) कार्य-कारणभावव्यवस्था टूट जायेगी । कार्यकारणभाव की नियत व्यवस्था करने वाला तो अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण ही है, उसके बिना कार्य-कारणभाव की कल्पना कर लेने पर अन्य किस के आधार पर व्यवस्था होगी ? यदि सभी में सभी की

तथाहि-य एव सर्वत्र साध्याभावे साधनाभावसंज्ञणो व्यतिरेकः स एव साधनसङ्घावेऽवश्यंतया साध्यसङ्घावस्वरूपोऽन्वयः, इति व्यापकानुपलब्धेः पक्षधर्मत्वान्वयव्यतिरेकसंज्ञणः साध्याऽव्यभिचारः प्रमाणतः सिद्धः । न चेवं कार्यत्वादेरयमविनाभावः सम्भवति, पक्षव्यापकत्वे सत्य (पक्ष) न्वय-व्यतिरेक-योरभावस्य विपर्यये बाधकप्रमाणाभावतः प्रतिपादितत्वात् ।

अपि च, बुद्धिमत्कारणत्वे तन्वादीनां साध्ये तद्विपर्ययोऽबुद्धिमत्कारणाः परमाध्यायः, न च तेभ्यो बुद्धिमत्कारणसाध्यव्यावृत्तिनिमित्तकार्यत्वादिनिवृत्तिप्रतिपादकप्रमाणप्रवृत्तिः सिद्धा, घटादेरवयवित्वनिराकरणेन विशिष्टावस्थाप्राप्तपरमाणुरूपत्वात् । न च तेभ्यो बुद्धिमत्कारणव्यावृत्ति-कृता कार्यत्वव्यावृत्तिः प्रत्यक्षतः सिद्धा, बुद्धिमत्कारणनिमित्तकार्यत्वप्राहकत्वेन प्रत्यक्षस्य प्रत्यक्षानुपल-म्भसम्बन्धाच्च सत्यं तत्र प्रवृत्तेः, परमाण्वन्तराऽसंसृष्ट-परमाणूनां च प्रत्यक्षबुद्ध्यावप्रतिभासनाद् न ततः साध्यव्यावृत्तिप्रयुक्तसाधनव्यावृत्तिप्रतिपत्तिः । नाभ्यबुद्धिमत्कारणेषु कार्यत्वादेरदर्शनात् साक्ष्येन ततो व्यतिरेकसिद्धिः स्वसम्बन्धिनोऽदर्शनस्य परचेतोर्वृत्तिविशेषरत्नेकात्मिकत्वात् सर्वसम्बन्धिनोऽ-सिद्धत्वात् ; न ततो विपक्षाद्वेतोर्गोप्या व्यतिरेकसिद्धिः ।

कारणता प्रसक्तिके अनिष्टके निवारणार्थं मर्यादाबद्ध ही कार्यकारणभाव को आप चाहते हैं तब अन्वय-व्यतिरेक के अभाव में कारणकार्यभाव को नहीं मानना चाहिये । इस प्रकार कार्यकारणभाव में अन्वयव्यतिरेकानुविधान की व्याप्ति सिद्ध हुयी, अतः जहाँ कुम्भादि में कार्यकारणभाव उपलब्ध हो वहाँ कर्त्ता के ज्ञानादि के अन्वय-व्यतिरेक का अनुविधान सिद्ध हो जाने से उसका अभाव बाधित हो जायेगा । अर्थात् विपक्ष (कुम्भादि) में अन्वय-व्यतिरेकानुविधान की अनुपलब्धिरूप हेतु का व्यतिरेक सिद्ध हो गया । व्यतिरेक सिद्ध होने पर अन्वय तो अनायास ही सिद्ध हो जायेगा । जैसे देखिये—

सभी जगह जहाँ साध्य (व्यापक) नहीं होता वहाँ साधन (व्याप्य) नहीं होता इस प्रकार का जो व्यतिरेक है—वही 'साधन के होने पर साध्य नियमतः होता है' इन दूसरे शब्दों में अन्वयात्मक कहा जाता है । इस प्रकार व्यापकानुपलब्धि हेतु में पक्षधर्मता और अन्वय-व्यतिरेक दोनों सिद्ध हैं अतः तद्रूप साध्याऽव्यभिचार भी प्रमाण से सिद्ध होता है । कार्यत्वादि हेतु में इस प्रकार अपने साध्य का अव्यभिचार सम्भवित नहीं है । कारण, पक्षधर्मता होने पर भी, साध्य (बुद्धिमत्कारणत्व) न होने पर भी हेतु (कार्यत्व) का रह जाना—इस प्रकार के विपर्यय की सम्भावना में कोई भी बाधक प्रमाण न होने से, कार्यत्व हेतु में अपने साध्य के साथ अन्वय व्यतिरेक का सङ्घाव नहीं है—यह पहले कहा गया है ।

[परमाणु आदि से कार्यत्व की निवृत्ति असिद्ध]

यह भी विचार कीजिये—जब आपको, देहादि में बुद्धिमत्कारणता सिद्ध करना है तो आप के मत से उसका विपर्यय अर्थात् विपक्ष होगा परमाणु आदि । परमाणु आदि में बुद्धिमत्कारणात्मक-साध्याभावमूलक 'कार्यत्वादि हेतु के अभाव' को सिद्ध करने के लिये किसी प्रमाण की प्रवृत्ति होनी चाहिये किन्तु वही असिद्ध है । कारण, हमने पहले अवयवी का खण्डन कर दिया है अतः घटादि पदार्थ 'विशिष्टावस्था को प्राप्त परमाणु समूह' रूप ही हुआ और उसमें तो कार्यत्व सिद्ध ही है । आशय यह है कि घटादिवस्थावाले परमाणुओं में बुद्धिमत्कारणाभावमूलक कार्यत्वाभाव प्रत्यक्ष से तो सिद्ध नहीं है, अपि तु प्रत्यक्ष-अनुपलम्भ (अन्वय-व्यतिरेक) शब्दवाच्य प्रत्यक्ष की तो बुद्धिमत्कारणमूलक

नापि परमाश्रयादीनामनुमानाश्रित्यत्वसिद्धेरकार्यत्वस्य कार्यत्वविरुद्धस्य तेषु सद्भावात् ततो व्यावर्त्तमानः कार्यत्वलक्षणो हेतुबुद्धिमत्कारणत्वेनाऽन्यतः सिध्यति, कार्यत्वस्याऽबुद्धिमत्कारणत्वेन विरोधाऽसिद्धेरकुरादिव्यवृद्धिमत्कारणनिष्पाद्यत्वपि तस्य सम्भवात् । अथ नित्येभ्योऽकृतत्वादेव कार्यत्वं व्यावृत्तम्, उत्पत्तिमतां चांकुरादीनां बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वेन पक्षीकृतत्वात् तर्हेतोर्व्यभिचार आशङ्कनीय इति तेषु वर्त्तमान कार्यत्वलक्षणो हेतुबुद्धिमत्कारणत्वेनाऽन्यतः सिद्धः, स्यादेतत्—यदि पक्षीकरणमात्रेणैवाऽबुद्धिमत्कारणत्वाभावस्तेषु सिद्धः स्यात्, तथाऽभ्युपगमे वा पक्षीकरणादेव साध्यसिद्धेहेतुपादानं व्यर्थम् ।

कार्यत्वं के शाहकरूप प्रवृत्ति ही यहा प्रसिद्ध है । यदि विशिष्ट दशावाले परमाणु को छोड़कर अन्य परमाणु से असंख्य भुक्त परमाणु का विचार किया जाय तो ऐसे परमाणु प्रत्यक्ष मे भासित नहीं होते है अतः उनमें बुद्धिमत्कारणाभावमूलक कार्यत्वाभाव का ग्रहण शक्य ही नहीं है । कोई कोई बुद्धिमत्कारणशून्य पदार्थों मे कार्यत्वादि के न देखने मात्र से सकल बुद्धिमत्कारणशून्य पदार्थों मे कार्यत्वादि का अभाव सिद्ध नहीं हो जाता । कारण, अन्यव्यक्तिसम्बन्धी चित्तवृत्ति यानी ज्ञान मे स्वसम्बन्धी अवर्शन अनैकान्तिक है । तात्पर्य, बुद्धिमत्कारणशून्य वस्तु मे कार्यत्व का स्वसम्बन्धी अवर्शन होने पर भी दूसरे लोगो को उसमे कार्यत्व का दर्शन हो सकता है । तथा, सभी लोगो को वहा कार्यत्व का दर्शन नहीं होता—ऐसी बात अल्पज्ञ नहीं कर सकता, अर्थात् सर्वसम्बन्धी अवर्शन असिद्ध है, अतः कही कही कार्यत्व के अवर्शन मात्र से विपक्षभूत परमाणु आदि मे व्यापक रूप से कार्यत्वहेतु के व्यतिरेक की सिद्धि अशक्य है ।

[नित्य होने मात्र से कार्यत्व की निवृत्ति अशक्य]

यदि यह कहा जाय—परमाणु आदि मे धर्मसाधक अनुमान से ही नित्यत्व सिद्ध है । नित्यत्व से उनमे अकार्यत्व सिद्ध होगा और वह कार्यत्व से विरुद्ध है । अतः परमाणु मे नित्यत्व के होने से कार्यत्वरूप हेतु उसमे नहीं रह सकेगा, इस प्रकार विपक्ष से कार्यत्वहेतु की व्यावृत्ति सिद्ध होने पर बुद्धिमत्कारणजन्यत्व के साथ उभकी अन्वयव्याप्ति सिद्ध हो जायेगी । तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि कार्यत्व को अकार्यत्व के साथ विरोध होने के कारण खरविषाणादि मे से उसकी निवृत्ति मान लेने पर भी, अबुद्धिमत्कारणत्व के साथ कार्यत्व का विरोध सिद्ध न होने से अबुद्धिमत्कारणजन्य ऐसे नित्य परमाणु आदि मे तो वह है ही, और अकुरादि मे बुद्धिमत्कारणजन्यत्व न होने पर भी वह हो सकता है ।

यदि ऐसा कहे—नित्य पदार्थ तो अजन्य होने से ही कार्यत्व की वहाँ से व्यावृत्ति सिद्ध हो जाती है, और अनित्य अर्थात् उत्पन्न होने वाले अकुरादि का हमने पक्ष मे अन्तर्भाव कर लिया है क्योंकि उसमें बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व सिद्ध करने का हमारा उद्देश्य है । अतः अकुरादि मे कार्यत्व हेतु का अबुद्धिमत्कारणत्व के साथ सहभाव दिखा कर व्यभिचार की शका करना ठीक नहीं है । इसलिये अकुरादि मे वर्त्तमान कार्यत्वरूप हेतु मे बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व के साथ अन्वयव्याप्ति सिद्ध हो जाती है ।—तो यह ठीक नहीं, क्योंकि ऐसा तब कह सकते थे यदि अकुरादि का पक्ष मे अन्तर्भाव कर देने मात्र से वहा अबुद्धिमत्कारणत्वाभाव सिद्ध हो जाता । यदि अकुरादि को पक्ष कर देने मात्र से ही अबुद्धिमत्कारणत्वाभाव सिद्ध हो जाता तब तो फलित ऐसा होगा कि किसी भी वस्तु को पक्ष कर देने मात्र से ही वहाँ साध्याभाव की निवृत्ति अथवा साध्य की सिद्धि हो जाती है । अतः हेतु का प्रयोग निरर्थक हो जायेगा ।

अथ तत्सहिताद् साध्यनिर्देशात् तदभावसिद्धिः, कथं साकल्येनाऽनिश्चितव्यतिरेकात् कार्यत्वा-
नित्यव्यतिरिक्तानां सर्वेषामङ्कुरादीनामबुद्धिमत्कारणत्वाभावसिद्धिः ? तदभावाऽसिद्धौ च न साकल्येन
व्यतिरेकनिश्चय इति इतरेतराश्रयदोषः कथं न स्यात् ? तदेव व्याप्या व्यतिरेकाऽसिद्धौ न साकल्येना-
न्वयसिद्धिः, तवसिद्धौ च न व्यतिरेकसिद्धिरिति न कार्यत्वावेर्हेतोः प्रकृतसाध्यसाधकत्वम् ।

न च सर्वानुमानेष्वेव दोषः समानः अन्यत्र विपर्यये बाधकप्रमाणबलाद्-वय-व्यतिरेक-
सिद्धेः । न च प्रकृते हेतौ तदस्तीत्यसकृदावेदितम् । तेन 'साध्याभावे हेतोरभावः स्वसाध्यव्याप्तत्वादेव
सिद्धः' इति निरस्तम्, यथोक्तप्रकारेण स्वसाध्यव्याप्तत्वस्य प्रकृतहेतोरसंभवात् । 'नापि धर्म्यसिद्धता'
इत्येतदपि निरस्तम्-धर्म्यसिद्धत्वस्य प्राक् प्रतिपादितत्वात् । 'कार्यकारणसंघात' इत्यादिकस्तु ग्रन्थो-
ऽयुक्तत्वेन प्रतिपादितः । अत एवेश्वरावगमे प्रमाणाभावः, तत्प्रतिपादकप्रमाणस्य समानदोषत्वेनाप्य-
स्याप्यचेतनोपादानत्वादेर्निराकृतत्वत् ।

[निपक्ष में हेतु के अभाव की सिद्धि में अन्योन्याश्रय]

यदि कहें केवल पक्ष में अन्तर्भाव मात्र से साध्याभाव की निवृत्ति सिद्ध नहीं होगी किन्तु
हेतुप्रयोग के साथ जिसका पक्षरूप से निर्देश करेंगे, उसमें साध्याभाव की निवृत्ति अथवा साध्य की
सिद्धि अवश्य होगी—तो यहाँ प्रश्न है कि जब अबुद्धिमत्कारणजन्य सभी पदार्थ से कार्यत्व की निवृत्ति
सिद्ध नहीं है सिर्फ नित्य अबुद्धिमत्कारणक पदार्थ से ही कार्यत्व की निवृत्ति सिद्ध है तो नित्यभिन्न
अङ्कुरादि सकल पदार्थों से अबुद्धिमत्कारणकत्व की निवृत्ति किस तरह सिद्ध होगी ? जब तक यही
असिद्ध है तब तक सकल विपक्ष में हेतु की व्यावृत्ति भी कैसे सिद्ध होगी ? अर्थात् यहाँ इतरेतराश्रय
दोष क्यों नहीं होगा ? इतरेतराश्रय इस प्रकार होगा—सर्व विपक्ष में से हेतु की निवृत्ति सिद्ध होने
पर ही अङ्कुरादि में कार्यत्व हेतु से अबुद्धिमत्कारणत्वाभाव सिद्ध होगा, और उसके सिद्ध होने पर
अङ्कुरादि विपक्ष न रहने से अन्य सकल विपक्ष में से हेतु की निवृत्ति सिद्ध होगी, फलतः दोनों में से
एक भी सिद्ध नहीं होगा । इस प्रकार सकल विपक्ष में से हेतु (कार्यत्व) का व्यतिरेक ही जब सिद्ध नहीं
है तब सर्वत्र बुद्धिमत्कारणत्व के साथ उसकी अन्यव्याप्ति भी कैसे सिद्ध होगी ? अन्यव्य असिद्ध
होने पर उसके बल से भी व्यतिरेक की सिद्धि नहीं होगी । अतः कार्यत्व हेतु से बुद्धिमत्कारणत्व
रूप साध्य की सिद्धि नहीं हो सकती ।

[प्रसिद्ध अनुमानों में विपक्ष में बाधक का सङ्गाह]

'यह दोष सभी अनुमान में प्रसक्त हो सकता है'—ऐसा 'कहना ठीक नहीं है, क्योंकि विपक्ष
में धूमादि हेतु के रह जाने में बाधक प्रमाण के बल से धूमादि हेतु में अग्नि के अन्य-व्यतिरेक की
सिद्धि निर्वाध होती है । आपके कार्यत्व रूप हेतु में विपक्षबाधक प्रमाण न होने से अन्य-व्यतिरेक
का अभाव कितनी बार दिखा चुके हैं । इससे यह कथन भी—हेतु अपने साध्य के साथ व्याप्तिवाला
होने से ही, 'साध्य न होने पर हेतु का न होना' इस प्रकार का व्यतिरेक सिद्ध हो जाता है—यह कथन
[पृ० ३९४-१०] भी परास्त हो जाता है पूर्वोक्त रीति से प्रकृत हेतु में अपने साध्य की व्याप्ति
ही सम्भव नहीं है । अत एव 'धर्मों भी असिद्ध नहीं हैं' ऐसा जो आपने कहा है [पृ० ३९४-१०]
वह भी परास्त हो जाता है, क्योंकि धर्मों भी असिद्ध हैं यह पहले कह दिया है । [पृ० ४१-]
'इसलिये पृथ्वी आदि कार्य-कारण समूह प्रमाणसिद्ध है' यह कथन भी अयुक्त पक्षित हुआ । तात्पर्य,

यच्चोक्तं 'नाऽपि हेतोर्विशेषविरुद्धता' ...इत्यादि, तदप्यसंगतम्, यतो यदि कार्यमात्रात् कारणमात्रं तत्त्वादेः साध्यते तदा व्याप्तिरसिद्धेर्न विरुद्धावकाशः । अथ बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वं साध्यते, तदा तत्र व्याप्येतरसिद्धत्वं प्रतिपादितमेव । यदि पुनर्घटादौ कार्यं च बुद्धिमत्कारणसहचरितमुपलब्धमिति पृथिव्यादावपि तत् साध्यते, तथा सति दृष्टान्तेऽनीश्वराऽसर्वज्ञ-कृत्रिमज्ञानशरीरसम्बन्धकतृपूर्वकत्वं कार्यत्वस्योपलब्धमिति ततस्तादृग्भूतमेव कित्यादौ सिद्धिमासादयति, न तु तत्सहचरितत्वेनाऽदृष्टमीश्वरत्वादिविरुद्धधर्मकलापोपेतबुद्धिमत्कारणपूर्वकत्वम् । न हि महानसप्रदेशेऽग्निसहचरितमुपलब्धं धूममात्रं गिरिशिखरादावुपलभ्यमानमग्निविरुद्धधर्मायासितोदकगमकं युक्तम्, प्रतिप्रसंगात् ।

यच्चोक्तम्-पूर्वोक्तविशेषणानां धर्मविशेषरूपाणां व्यभिचारात्-इत्यादि, तदप्यसंगतम्, यादृग्भूतं हि कार्यत्वं घटादावनीश्वर(त्व)ादिधर्मपेतबुद्धिमत्कारणत्वेन व्याप्तमुपलब्धं तादृग्भूतं तदप्यत्राऽपि जीर्णप्रासादादावुपलभ्यमानमक्रियादर्शिनोऽपि तथाभूतकतृपूर्वकत्वप्रतिपत्तिं जनयति । न च तत्र केनचिदनीश्वरत्वादियर्थेण व्यभिचारः कदाचित् केनाऽप्युपलभ्यते । तथाभूतसाध्यव्याप्तहेतुपलम्भ एव तत्र तदव्यभिचारः, स चेदस्ति कथमनीश्वरत्वादियर्थेणां व्यभिचारादसाध्यत्वं सचेतसाधकं युक्तम्, अन्यथा भूमावग्निप्रतिपसावपि नास्वरूपसङ्ख्याविधर्माणां व्यभिचारात् तथाभूतस्याग्नेरसाध्यत्वं स्यात् ।

ईश्वर की सिद्धि में कोई प्रमाण नहीं है, तथा अचेतनोपादानत्वादित्हेतुवाला ईश्वरसाधक अनुमान भी धर्मी-असिद्धि आदि समानदोषों से परास्त हो जाता है ।

[हेतु में विशेषविरुद्धता का प्रबल समर्थन]

यह जो कहा था-कार्यत्व हेतु में विशेषविरुद्धता यह कोई दोष नहीं ...इत्यादि [पृ. ३९५] -वह भी सगत नहीं है । कारण, यदि देहादि में कार्यत्व हेतु से सिर्फ सकारणत्व ही सिद्ध करना हो तब तो ठीक है कि यहाँ विशेषविरुद्ध को अवकाश नहीं है, क्योंकि सकारणत्व के साथ कार्यत्व की प्राप्ति असिद्ध है । यदि बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व सिद्ध करना हो तब तो व्याप्ति ही असिद्ध है यह कहा हुआ है । तथा, घटादि में बुद्धिमत्कारण के साथ कार्यत्व का सहचार लुप्त है इतने मात्र से यदि पृथ्वी आदि में भी उसको सिद्ध करना है, तो घटादि दृष्टान्त में अनीश्वरत्व, असर्वज्ञत्व, अनित्यज्ञान, शरीरसम्बन्ध इत्यादि सहित ही कतृपूर्वकत्व कार्यत्व में उपलब्ध है अतः पृथ्वी आदि में भी अनीश्वरत्वादियर्थेण बुद्धिमत्पूर्वकत्व ही सिद्ध किया जा सकता है किन्तु कार्यत्व के सहचरितरूप में अदृष्ट ऐसा ईश्वरत्वादि जो विरुद्ध धर्मसमूह, उससे युक्त बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व की सिद्धि नहीं की जा सकती । पाकशाला में अग्नि से सहचरित देखा गया धूममात्र पर्वतादि में यदि उपलब्ध हो तो उससे अग्निविरुद्ध शीतत्वादिधर्मविशिष्ट जलादि का बोध (अनुमान) नहीं हो सकता, अन्यथा सभी से सभी के बोध का अतिप्रसंग होने लगेगा ।

[अनीश्वरत्वादि के साथ कार्यत्व का व्यभिचार नहीं]

यह जो कहा था-धर्मविशेषरूप पूर्वोक्तविशेषणों के साथ कार्यत्व का व्यभिचार होने से... इत्यादि (पृ. ३९५ प. ६) -वह भी असगत है । कारण, अनीश्वरत्वादियर्थेण बुद्धिमत्कारणत्व के साथ जिस प्रकार के कार्यत्व की व्याप्ति है, वैसा ही कार्यत्व जब जीर्ण-शीर्ण राजभवनानादि में देखा जाता है, तब उसकी उत्पत्ति न देखने वाले को भी अनीश्वरत्वादियर्थेण कर्त्ता की ही प्रतीति

एतेन 'पूर्वस्माद्धेतोः स्वसाध्यसिद्धाद्युत्तरेण पूर्वसिद्धस्यैव साध्यस्य किं विशेषः साध्यते, आहो-
स्त्वत् पूर्वहेतोः स्वसाध्यसिद्धिप्रतिबन्धः कियते?' इत्यादि सर्वं निरस्तम्, यतो यदि कार्यत्वमात्रं
हेतुत्वेन कित्यादौ साध्यसाधकत्वेनोपादीयते तदा तस्य संविधविषयव्यावृत्तिकत्वेन बुद्धिमत्कारणपूर्व-
कत्वाऽसाधकत्वम् । अथ घटादौ बुद्धिमत्कारणत्वेन व्याप्तं यत् कार्यत्वं तत् तत्र हेतुत्वेनोपादीयते तत्
तत्राऽसिद्धमिति कथं तत् तत्र बुद्धिमत्कारणत्वस्यापि गमकम् ? इत्यविशिष्टस्य कार्यत्वस्य ध्याप्यभावा-
देवापरविशेषसाधकहेतुव्यापारमन्तरेणाऽपि कार्यत्वस्य हेतोः स्वसाध्यसाधकत्वव्याघातः संभवत्येव,
कार्यत्वविशेषस्य तु तत्राऽसिद्धत्वादेव साध्याऽसिद्धिलक्षणस्ताद्विधातः ।

यत्—'शब्दस्य कृतकत्वादनित्यत्वसिद्धौ हेत्वन्तरेण गुणत्वसिद्धावपि न पूर्वस्य क्षति' इति-
तदप्यचार, गुणत्वं हि द्रव्याभितत्वाविधर्मयुक्तत्वमुच्यते, तच्चेच्छब्दे सिद्धिभासावयति तदा पूर्वहेतु-
साधितमनित्यत्वं तत्र व्याहृत्य एव न a ह्यनुत्पन्नस्य तस्याऽसत्त्वादेव द्रव्याभितत्वं गुणत्वसमवायो
वा संभवति, b उत्पन्नस्याप्युत्पत्त्यनन्तरध्वंसित्वेन तत्र संभवति । न च तदाभितस्य उत्पत्त्यादिकमेव

(अनुमिति) उत्पन्न होती है । ऐसे स्थलों में कहीं भी किसी भी व्यक्ति को अनीश्वरत्वादि किसी भी
धर्म का व्यभिचार कार्यत्व में उपलब्ध नहीं हुआ । अनीश्वरत्वाविधर्म से व्याप्त हेतु का उपलब्ध
यही तो यहाँ अव्यभिचार है और जब वह यहाँ अबाधितरूप से बैठा है तब कोई भी बुद्धिमान यदि
यह कहेगा कि-अनीश्वरत्वादि धर्मों के साथ कार्यत्व का व्यभिचार होने से वे धर्म सिद्ध नहीं हो
सकते-तो यह उचित नहीं होगा । इस तथ्य को यदि नहीं मानेंगे तो भास्वर रूपादि धर्मों के साथ भी
धूम का व्यभिचार मान लिया जायेगा, फिर धूम हेतु से अग्नि का बोध होने पर भी भास्वरूपवाले
अग्नि की सिद्धि नहीं होगी ।

[कार्यत्व हेतु में संदिग्धविषयव्यावृत्ति और असिद्धि दोष]

कार्यत्व हेतु अनीश्वरत्वादिधर्मों का भी व्याप्य है इसीलिये पूर्व-पक्षी का यह सब कहा हुआ
परास्त हो जाता है कि-प्रथमोक्त हेतु से जब अपना साध्य सिद्ध है तब उत्तरकाल में कथित हेतु से
पूर्वसिद्ध साध्य की ही विशेषता सिद्ध करने का अभिप्राय है या पूर्वहेतु के साध्य की सिद्धि का प्रति-
बन्ध करना है ?—[पृ० ३९६] इत्यादि .. यह सब इसलिये निरस्त है कि-यदि किति आदि पक्ष
में सिर्फ कार्यत्व मात्र का ही हेतुरूप में साध्यसिद्धि के लिये प्रयोग करते हैं तब वह बुद्धिमत्कारण-
पूर्वकत्व को सिद्ध नहीं कर सकेगा क्योंकि हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति ही संदिग्ध है । यदि घटादि में
जैसा कार्यत्व बुद्धिमत्कारण का व्याप्त है वैसे कार्यत्व का हेतुरूप में प्रयोग करेंगे तो वैसा कार्यत्व
किति आदि में तो असिद्ध है फिर वहाँ उससे बुद्धिमत्कारणत्व की सिद्धि कैसे होगी ? सारांश,
सामान्य कार्यत्व को बुद्धिमत्कारणत्व के साथ व्याप्ति न होने से सामान्य कार्यत्व हेतु से अपने साध्य की
सिद्धि करने जायेंगे तो व्याघात ही होगा, फिर वहाँ अन्य विशेष के साधक हेतु का प्रयोग भले ही
न किया जाय । यदि विशिष्ट प्रकार के कार्यत्व को हेतु करेंगे तो वह किति आदि में असिद्ध होने से
ही साध्यसिद्धि में व्याघात प्राप्त होगा । अतः किसी भी रीते से किति आदि में बुद्धिमत्कारणपूर्वकत्व
सिद्ध नहीं होता ।

[गुणत्व की सिद्धि से अनित्यत्व का भ्रव व्याघात]

यह जो कहा था-कृतकत्व हेतु से शब्द में अनित्यत्व की सिद्धि होने पर अयं हेतु से उसमें

तत्, स्वरविषाणादेरपि तत्त्वप्रसंगादित्यादि आश्रयादावसिद्धत्वं हेतोः प्रतिपादयद्भिर्निर्णतमिति न पुनरुच्यते । सर्वयोत्पादककारणव्यक्तितिरिक्तस्य क्षणमात्रस्थितेर्गुणत्वं न संभवति तत्संभवे च क्षणिकत्वं व्याहृत्यते इति प्रतिपादयिष्यामः ।

द्वितीये तु विकल्पे 'न च धर्मविशेषविपर्ययोद्भावनेन कस्यचिदपि रूपस्याऽभावः कथ्यते' इति यदुक्तम्, तदप्यसंगतम्, यतो यद्यन्यादृशस्य धर्मिणः कुतश्चिद्वेदो क्षित्यादौ सिद्धिः स्यात् तदा युज्येताऽपि ध्वस्तुम्-‘धर्मविशेषविपर्ययोद्भावनेन न कस्यचिद्वेदतु रूपस्याभावः’ इति, तथाभूतस्य तु धर्मिणो न प्रकृतसाधनादवगम इति प्रतिपादितम् । अत एवागमाद् हेत्वन्तराद्या न तत्र विशेषसिद्धिः, बुद्धिभस्कारणस्यैव धर्मिणः क्षित्यादिकर्तृत्वेनाऽसिद्धत्वात् । ततः ‘तच्चाऽन्ये व्यतिरेकिपूर्वं केवलव्यतिरेकिसंज्ञकं तदेव चाऽन्यव्यतिरेकिलक्षणं पक्षधर्मताप्रसादाद् विशेषसाधनम्’ इति प्रतिपादनं दूरापास्तम्, धर्मसिद्धौ तद्विशेषसिद्धेर्दूरोत्सारितत्वात् । अत एव ‘य इत्यभूतस्य पृथिव्यादेः कर्ता नियमेनाऽसावकृत्रिमज्ञानसम्बन्धी शरीररहितः सर्वज्ञ एक इत्येवं यदा विशेषसिद्धिस्तदा न विशेषविरुद्धानामवकाशः इति निःसारतया व्यवस्थितम् ।

गुणत्व की सिद्धि की जाय तो इससे कृतकत्व हेतु को कोई क्षति नहीं पहुचती [पृ. ३९६-३]-यह बात गलत है । कारण, गुणत्व का स्वरूप है द्रव्याश्रितत्वादधर्मवत्त्व । यदि वह शब्द मे सिद्ध होगा तो कृतकत्व से साधित अनित्यत्व का व्याघात अवश्य होगा । वह इस रीति से-^a अनुत्पन्न अनित्य गुण में तो उसके असत् होने के कारण ही वहाँ द्रव्याश्रितत्व या गुणत्व का समवाय होना शक्य नहीं है । ^b उत्पन्न पक्ष में शब्द अनित्य क्षणिक गुण रूप होने से उत्पत्ति के दूसरे क्षण मे ही स्त हो जाने से गुणत्वादि का समवाय सम्भव नहीं है । यदि द्रव्याश्रितरूप से उसकी उत्पत्ति को ही द्रव्याश्रितत्व कहा जाय तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि गर्दभसीग आदि मे भी द्रव्याश्रितत्व रूप से उत्पत्ति की आपत्ति होगी, क्योंकि उत्पत्ति के पूर्व अनुत्पन्न गुण और स्वरविषाण दोनों ही समान हैं.... इत्यादि यह बात, हेतु आश्रयादि मे असिद्ध है इस बात के अवसर मे निश्चित की गयी है अत पुनरुक्ति नहीं करते है । तदुपरात, उत्पादक कारण व्यक्ति से सर्वथा—एकान्ते भिन्न क्षणमात्रस्यायी पदार्थ मे गुणत्व ही नहीं घट सकता और गुणत्व मानने पर क्षणिकत्व का व्याघात कैसे होता है—यह बात आगे कहेंगे ।

[विशेषविपर्ययोद्भावन सार्थक नहीं है]

द्वितीय विकल्प मे यह जो कहा था [पृ. ३९६-४]-धर्मविशेष के विरुद्ध उद्भावन कर देने मात्र से हेतु के किसी आवश्यक रूपविशेष का अभाव प्रदर्शित नहीं हो जाता यह भी असंगत है । कारण, प्रसिद्ध व्यक्ति से भिन्न प्रकार का धर्मी कर्त्तारूप मे यदि पृथ्वी आदि मे सिद्ध होता तब तो ऐसा कहना ठीक था कि-‘धर्मविशेष के विरुद्ध उद्भावन से हेतु के किसी रूप का अभाव फलित नहीं हो जाता ।’ किन्तु हमने यह दिखा दिया है कि सर्वज्ञत्वादिविशेष वाले धर्मी के बोध मे प्रकृत कार्यत्व हेतु असमर्थ है । इसीलिये अन्य किसी हेतु से या आगम से भी ईश्वर की या उसके सर्वज्ञत्वादि विशेष धर्मी को सिद्ध दूर है, क्योंकि पृथ्वी आदि के कर्त्तारूप मे बुद्धिभस्कारणस्वरूप धर्मी ही अप्रसिद्ध होने से वे भी कार्यत्व की तरह ही असमर्थ है ।

अब तो वह कथन भी-अन्यव्यतिरेकिपूर्वक केवलव्यतिरेकीसंज्ञक प्रमाण से ईश्वर की सिद्धि और उसी अन्यव्यतिरेकी प्रमाण से पक्षधर्मता के प्रभाव से सर्वज्ञत्वादिविशेषों की सिद्धि होगी

यत्कृतम्-शरीरसम्बन्धस्थ तावद् व्याप्यभावेन तत्र निराकृतिः शरीरान्तररहितस्याप्यात्मनः शरीरधारण-प्रेरणक्रियासु यथा व्यापारस्तथेश्वरस्यापि क्षित्यादिकार्ये' इति तदप्युक्तम्, अपरशरीर-रहितत्वेऽप्यात्मनः शरीरसम्बद्धस्यैव तद्वारणाधिकर्तृत्वोपलब्धेश्वरस्यापि शरीरसम्बद्धस्यैव कार्य-कर्तृत्वसम्युपगन्तव्यमिति प्रतिपादितत्वात् । यदि च शरीरसम्बन्धाभावेऽपि तस्य क्षित्यादिकार्यकर्तृत्वं तदा वक्तव्यम्-किं पुनस्तत् तत्र ? 'ज्ञान-चिकीर्षा-प्रयत्नानां समवायः संसर्गोक्तमेवे'ति चेत् ? न, समवायस्य निषिद्धत्वात् । न च कुम्भकारादौ शरीरसम्बन्धव्यतिरेकेणान्यत् कर्तृत्वमुपलब्धमिती-श्वरेऽपि तदेव परिकल्पनीयम्, दृष्टानुसारित्वात् कल्पनायाः । न च शरीरव्यतिरेकेण ज्ञान-चिकीर्षा-प्रयत्नानामपि सद्भावः क्वचिदुपलब्ध इति नेश्वरेऽपि तदभावेऽसावस्युपगन्तव्यः । तथाहि-ज्ञानादी-नामुत्पत्तावात्मा समवायिकारणम्, आत्म-मन-सयोगोऽसमवायिकारणम्, शरीरादि निमित्तकारणम्, न च कारणत्रयाभावे परेण कार्योपपत्तिरस्युपगम्यते । न चाऽसमवायिकारणात्म-मनः-सयोगादिसद्भाव ईश्वरेऽस्युपगत इति न ज्ञानादेरपि तत्र भावः ।

अथाऽसमवायिकारणादेरभावेऽपि तत्र ज्ञानाद्युत्पत्तिस्तर्हि निमित्तकारणेश्वरव्यतिरेकेणाङ्कुरादेः किमिति नोत्पत्तिर्युक्ता ? अथ ज्ञानाद्यभावे तदनधिष्ठितानां कथमचेतनानां तदुपादानादीनां प्रवृत्तिः

[पृ. ३१७]-निरस्त हो जाता है, क्योंकि पूर्वोक्त रीति से जब धर्म भी असिद्ध है तो उसके विशेषों की सिद्धि की बात ही कहा ? इसीलिये यह जो आपने कहा था - इस प्रकार के पृथ्वी आदि का जो कर्त्ता होगा वह अवश्यमेव नित्यज्ञान का आश्रय, अशरीरी, सर्वज्ञ और एक ही होगा-इस रीति से विशेषों की सिद्धि होने पर विशेषविरुद्धानुमानों की अवकाश नहीं है [३१७-१३]-यह भी सारहीन सिद्ध होता है ।

[देहधारणादिक्रिया में देहयोग अविनाभावि है]

यह जो कहा था-ईश्वर में शरीर का योग-व्याप्ति न होने से ही व्याहृत हो जाता है, व्याप्ति इसलिये नहीं है कि अन्य शरीर न होने पर इस शरीर की धारण-प्रेरणादि क्रियाओं में आत्मा की प्रवृत्ति दिखती है, तो ईश्वर भी पृथ्वी आदि के उत्पादन में बिना शरीर प्रवृत्त होगा [३१६-२] -यह भी अयुक्त ही है क्योंकि पहले ही हमने कह दिया है कि अन्य देह न होने पर भी सदेह आत्मा ही शरीर के धारणादि का कर्त्ता बनता हुआ उपलब्ध होता है अतः ईश्वर को सदेह मान कर ही कार्य का कर्त्ता माना जा सकता है, अन्यथा नहीं । यदि कहे कि शरीरसम्बन्ध के बिना भी ईश्वर में पृथ्वी आदि कार्य का कर्तृत्व है-तो यहाँ प्रश्न है कि उसमें कर्तृत्व क्या है ? यदि कहे कि ज्ञान-चिकीर्षा और प्रयत्न का समवाय ही ईश्वर का कर्तृत्व है-तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि समवाय का पहले खण्डन किया जा चुका है [पृ. १२६] कुम्हार में शरीरसम्बन्ध के बिना कभी भी कर्तृत्व नहीं देखा गया, अतः ईश्वर में भी शरीरसम्बन्ध से ही कर्तृत्व मानना उचित है क्योंकि कल्पना दृष्ट पदार्थ के अनुसार ही की जा सकती है, उच्छृङ्खलरूप से नहीं । शरीर के बिना कहीं भी ज्ञान-इच्छा और प्रयत्न का सद्भाव मानना उचित नहीं है । देखिये-ज्ञानादि की उत्पत्ति में आत्मा को समवायि-कारण, आत्म-मन के संयोग को असमवायिकारण और शरीर को निमित्तकारण आप भी मानते हैं । तीन कारणों के अभाव में आप भी कार्य की उत्पत्ति नहीं मानते हैं-। फिर भी ईश्वर में आपने असमवायिकारणभूत आत्म-मन के संयोगादि का सद्भाव नहीं माना है तो ज्ञानादि भी वहाँ नहीं हो सकते यह स्पष्ट ही है ।

वास्याविबवचेतनस्य चेतनानधिष्ठितस्य प्रवृत्त्यदर्शनात् ? प्रवृत्तावपि निरभिप्रायाणां देशकालाकार-
नियमो न स्यात्, तदधिष्ठितस्यैव तस्य तस्मिन्तत्त्वदर्शनात् । नन्वेव चेतनस्यापि चेतनान्तरानधिष्-
तस्य कर्मकरादेरिव स्वाम्यनधिष्ठितस्य कथं प्रवृत्तिः ? अथ स्वामिन एवाभ्यानधिष्ठितस्य चेतनस्य
प्रवृत्तिरपलभ्यते, किमकुरादेरकृष्टोत्पत्तेरुपादानस्य तदनधिष्ठितस्य सा नोपलभ्यते ? अथ घटा-
देरुपादानस्य तदनधिष्ठितस्य तत्करणे प्रवृत्तिर्नोपलभ्यत इत्यंकुराद्युपादानस्यापि तदधिष्ठितस्यैव सा
प्रसाध्यते तर्हि कर्मकरादेरपि स्वाम्यनधिष्ठितस्य सा नोपलभ्यत इति स्वामिनोऽप्यपरचेतनान्तरा-
धिष्ठितस्य सा साध्यताम् । यदि पुनः स्वामिनोऽप्यधिष्ठाता चेतनो महेशः परिकल्प्यते तर्हि तस्या-
प्यपर इत्यनवस्था ।

न च चेतनस्याप्यपरचेतनाधिष्ठितस्य प्रवृत्त्यभ्युपगमे 'अचेतनं चेतनाधिष्ठितम्' इति प्रयोगे
'अचेतनम्' इति धर्मविशेषणस्य 'अचेतनत्वादेः' इति हेतोर्भाव्यर्थमुपादानम्, अचेतनवच्चेतनस्यापि
चेतनाधिष्ठितस्य प्रवृत्त्यभ्युपगमे अवच्छेद्याभावात् । न चाऽचेतनानामपि स्वहेतुसंनिधिसमासादितो-
त्पत्तीनां चेतनाधिष्ठातृव्यतिरेकेणाऽपि देश-कालाकारनियमोऽनुपपन्नः, तस्मिन्मस्य स्वहेतुबलायातत्वात्,
अन्यथाऽधिष्ठातृज्ञानकृताऽपि स न स्यात् । तज्ज्ञानस्य सर्वाऽचेतनाधिष्ठायकत्वे क्षणिकत्वे च तद्वैयर्थ्य-

[अचेतनवत् चेतन में भी चेतनाधिष्ठान की आपत्ति]

यदि असमवायिकारणादि के अभाव में भी वहाँ ज्ञानादि की उत्पत्ति को उचित मानेंगे तो
निमित्तकारणभूत ईश्वर के बिना अकुरादि की उत्पत्ति को उचित क्यों न कही जाय ? । यदि यह कहा
जाय—ज्ञानादि के अभाव में ईश्वर से अनधिष्ठित अचेतन उपादानादिकारण क्रियान्वित कैसे होंगे ? जो
अचेतन होता है वह चेतन से अधिष्ठित हुए बिना क्रियान्वित होते हुए नहीं दिखते हैं जैसे कुठारादि ।
यदि चेतनाधिष्ठान के बिना भी उनमें क्रियान्वय मानेंगे तो किसी चेतन की इच्छा का नियन्त्रण
न रहने से उनमें देशनियम, कालनियम और आकारनियम नहीं घटेगा । चेतनाधिष्ठित
पदार्थों में ही ये नियम देखे जाते हैं ।—तो यहाँ प्रश्न है कि मालिक से अनधिष्ठित यानी अप्रेरित
कर्मचारी आदि की प्रवृत्ति जैसे नहीं होती वैसे चेतनानधिष्ठित चेतन की (= ईश्वर की)
भी प्रवृत्ति कैसे होगी ? यदि कहे कि—जो मालिक होता है उसकी तो अन्य चेतन की प्रेरणा के बिना
भी प्रवृत्ति उपलब्ध होती ही है—तो फिर बिना कृषि से उत्पन्न अकुरादि के उपादान में भी चेतन
की प्रेरणा बिना क्रिया की उपलब्धि होने का क्यों नहीं मानते हैं ? यदि कहे—चेतन की प्रेरणा के बिना
घटादि के उपादान कारणों की घटादि कार्य करने की प्रवृत्ति नहीं देखी जाती, इसीलिये अकुरादि
के उपादान में भी चेतन की प्रेरणा से ही अकुरजनक प्रवृत्ति सिद्ध करना चाहते हैं ।—तब तो हम
भी कहेंगे कि मालिक की प्रेरणा के बिना चेतन कर्मचारी की प्रवृत्ति अनुपलब्ध है इसलिये मालिक की
प्रवृत्ति भी उससे भिन्न अन्य चेतन की प्रेरणा से ही होती है ऐसा भी आप को सिद्ध मानना होगा ।
यदि कहे कि—मालिक को प्रेरणा करने वाले अन्य महेश्वर चेतन की सिद्धि हमें इष्ट ही है—तो उस
ईश्वर के प्रेरक अन्य चेतन की कल्पना का कहीं अन्त ही नहीं आयेगा ।

['अचेतन' विशेषण में नैरर्थक्य की आपत्ति]

दूसरी बात यह है कि यदि चेतन भी अन्य चेतन से अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होने का
मानेंगे तो आपने जो पहले [३० ४१२-६] यह प्रश्नस्तमतिके अनुमान का प्रयोग किया था—'अचेतन

मेव तदधिष्ठितत्वम् तेषां [इति] सर्वकालमाधिकार्यं तदेव प्रवृत्तिरिति एकक्षण एवोत्तरकालमाधिकार्यो-
त्पत्तिप्रसंगः, अपरक्षणेऽपि तस्याभूततज्ज्ञानसद्भावे पुनरप्यन्तरकालकार्योत्पत्तिः सदैव, इति शोऽयं
क्रमेणाङ्कुराधिकार्यसद्भावेः स विशीर्यते । कतिपयाऽचेतनविषयत्वे च तज्ज्ञानादेः तदविषयाणां स्वकार्ये
प्रवृत्तिर्न स्यात् इति तत्कार्यशून्यः सकलः ससारः प्रसक्तः, न हि तज्ज्ञानादिविषयत्वव्यतिरेकेणा परं
तेषां तदधिष्ठितत्वं परेणाऽभ्युपगम्यते । अथ नित्य तज्ज्ञानादि, नन्वेव 'क्षणिक ज्ञानम्, अस्मदादिप्रत्य-
क्षत्वे सति विभुद्रव्यविशेषगुणत्वात् शब्दवत्' इत्यत्र प्रयोगे महेशज्ञानेन हेतोर्व्यभिचारः ।

अथ 'तज्ज्ञानादिव्यतिरेके सति' इति विशेषणास्मायं दोषः । न विपक्षविरुद्धविशेषणं हेतोस्ततो
व्यावर्तकं भवति, अन्यथा तद्व्यावर्तकत्वायोगात् । न चाऽक्षणिकत्वेन तद्व्यतिरिक्तत्वं विरुद्ध, द्विवि-
धस्यापि विरोधस्यानयोरसिद्धेः । न च विपक्षाऽविरुद्धविशेषणोपादानमात्रेण हेतोर्व्यभिचारपरिहारः,
अन्यथा न कस्मिद् हेतुर्व्यभिचारी स्यात्, सर्वत्र व्यभिचारविषये 'एतद्व्यतिरिक्तत्वे सति' इति विशेषण-
स्योपादातुं शक्यत्वात् । न च नैयायिकमतेनाऽक्षणिक ज्ञान सम्भवति, 'अयं वत् प्रमाणम्' [वास्त्या०

(महाभूतादि) चेतनाधिष्ठित होकर ही प्रवृत्ति करते हैं क्योंकि वे अचेतन हैं'-इस प्रयोग में अचेतन
ऐसा जो बर्मा का विशेषण किया गया है, तथा 'अचेतनत्वादि' हेतु का प्रयोग किया गया है ये दोनों
अव्यर्थ नहीं रहेगे, अर्थात् व्यर्थ हो जायेंगे, क्योंकि अब तो आप अचेतन की तरह चेतन को भी
चेतनाधिष्ठित हो कर ही प्रवृत्त होने का मानते हैं, अतः 'अचेतन' पद में नञ् पद से कोई व्यवच्छेद
तो रहा नहीं । विशेषण तो तभी सार्थक होता है जब उसका कोई व्यवच्छेद हो । यह बात भी विचा-
रणीय ही है कि अपने हेतुओं के सन्निधान से उत्पन्न होने वाले अचेतन पदार्थों में चेतन अधिष्ठाता
के बिना देशनियम, कालनियम और आकारनियम की उपपत्ति न हो सके ऐसा है ही नहीं, अपने
हेतुओं के बल से ही वह नियम होने वाला है । यदि उन हेतुओं से वह नियम नहीं होगा तो अधि-
ष्ठाता के ज्ञान से भी वह नियम कैसे होगा यह प्रश्न ही है ।

[सकल कार्यों की एक साथ पुनः पुनः उत्पत्ति का प्रसंग]

तथा ज्ञान से अधिष्ठितत्व का अर्थ तो यही है कि ज्ञान की विषयता से अर्थात् ज्ञान
निरूपित श्रेयता से आक्रान्त होना । अब यदि आप अचेतनों की प्रवृत्ति के लिए ईश्वरज्ञान को क्षणिक
एव सभी अचेतन वस्तु में अधिष्ठित मानेंगे तो उन अचेतनों की, भावि सकल कार्यों की उत्पत्ति के
लिये उस क्षण में ही प्रवृत्ति हो जायेगी जिस क्षण में वे ईश्वरज्ञान से अधिष्ठित हैं, अर्थात् एक ही
क्षण में उत्तरोत्तरकाल भावि सकल कार्यों की उत्पत्ति का अतिप्रसंग होगा । तथा, दूसरे क्षण में भी
यदि उन अचेतनों को क्षणिक ईश्वरज्ञान से अधिष्ठित होने का मानेंगे तो पुनः उत्तरक्षण में भावि
सकल कार्यों की (जो पूर्व क्षण में एकबार तो उत्पन्न हो चुके हैं उनकी फिर से) उत्पत्ति होगी,
अर्थात् प्रत्येक क्षण में सकल कार्यों की बार बार उत्पत्ति होती रहेगी । फलतः, अङ्कुरादि की क्रमिक
उत्पत्ति होने के सत्य का विलोप होगा । यदि ईश्वरज्ञान का विषय सर्व अचेतन नहीं किन्तु कुछ ही अचे-
तन पदार्थ मानेंगे तो, ईश्वरज्ञान के विषय जो नहीं होंगे उन अचेतन पदार्थों की अपने कार्यों में प्रवृत्ति
ही न होने से सारा ससार उन कार्यों से बिकल हो जायेगा । ईश्वरज्ञानविषयता को छोड़ कर किसी
अन्य प्रकार के अधिष्ठितत्व को तो नैयायिक भी नहीं मानता है । यदि-ईश्वरज्ञान को नित्य मानेंगे-
तो ज्ञान में शब्द के दृष्टान्त से क्षणिकत्व को सिद्ध करने के लिये प्रयुक्त हेतु '(अपने लोगों के) प्रत्यक्ष

भा० पृष्ठ १] इति वचनात् अर्थकार्यं ज्ञानं तद्विषयमभ्युपगतम्, अर्थश्च क्रमभावी अतीतोऽनागतश्च । यच्च क्रमवज्ज्ञेयविषयं ज्ञानं तत् क्रमभावि, यथा देवदत्ताविज्ञानं ज्वालादिगोचरम्, क्रमवद्विज्ञेयविषयं चेश्वरज्ञानमिति स्वभावहेतुः ।

प्रसंगसाधनं चेदम्, तेनाश्रयासिद्धता हेतोर्नाशकनीया । न च विपर्यये बाधकप्रमाणभावाद् व्याप्य-व्यापकभावाऽसिद्धेर्न प्रसंगसाधनावकाशोऽत्रेति वक्तव्यम्, तस्य भावात् । तथाहि-यदि क्रमवता विषयेण तद् ईश्वरज्ञानं स्वनिर्भासं जल्पते तदा सिद्धमेव क्रमित्वम् । अथ न जल्पते तदा प्रत्यासत्तिनिबन्धनाभावाद् न तद् जानीयात्, विषयमन्तरेणापि च भवतः प्रामाण्यमभ्युपगतं हीयेत, अतीतानागते विषये निर्विषयत्वप्रसंगादिति विपर्ययबाधकसङ्गाव. सिद्ध ।

का विषय होते हुए वह विभुद्रव्य का विशेष गुण है'-यह हेतु ईश्वर के ज्ञान में ही व्यभिचारी बन जायेगा क्योंकि वहाँ क्षणिकत्व नहीं है ।

[विपक्षविरोधी विशेषण के बिना व्यभिचार अनिवार्य]

यदि यह कहा जाय-हेतु में 'ईश्वरज्ञानभिन्नत्व' विशेषण लगा देने पर वह हेतु ईश्वरज्ञान में नहीं रहेगा क्योंकि स्व में स्व का भेद नहीं रहता, अतः व्यभिचार नहीं होगा ।-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति करने के लिये उसमें विशेषण ऐसा होना चाहिये जिसको विपक्ष के साथ विरोध हो, अन्यथा वह विशेषण विपक्ष से व्यावृत्ति नहीं करा सकता । तो वहाँ विपक्ष है अक्षणिक वस्तु, विशेषण है ईश्वरज्ञानभिन्नत्व, अक्षणिकत्व और ईश्वरज्ञानभिन्नत्व इनमें न तो सहानवस्थान रूप विरोध प्रसिद्ध है और न तो 'एक दूसरे को छोड़ कर रहना' ऐसा विरोध सिद्ध है । विपक्ष से अविरुद्ध विशेषण लगा देने मात्र से कभी हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति फलित नहीं हो जाती, वरना, जैसे जैसे विशेषण को लगा देने पर कोई भी हेतु व्यभिचारी नहीं रहेगा, क्योंकि जहाँ जहाँ व्यभिचार की सम्भावना होगी वहाँ वहाँ 'तद्भिन्नत्व' रूप विशेषण लगा देना सरल है । उपरात, नैयायिक मत में, ज्ञान में अक्षणिकता का सम्भव ही नहीं है क्योंकि वात्स्यायनभाष्य के 'अर्थवत् प्रमाणम्' इस वचन से तो ज्ञान जिस अर्थ का कार्य हो वही उसका विषय होता है-ऐसा माना गया है । अर्थ तो सभी समानकालीन नहीं होते किन्तु क्रमिक होते हैं, अत एव कुछ अतीत होते हैं, कुछ अनागत (भावि) होते हैं । क्रमिक ज्ञेय अर्थ को विषय करने वाला ज्ञान भी वात्स्यायन वचनानुसार क्रमिक ही हो सकता है, उदा० ज्वालादि वस्तु को विषय करने वाला देवदत्तादि का ज्ञान क्रमिक ही होता है । ईश्वरज्ञान का भी यही स्वभाव है क्रमिक अर्थ को विषय करना, अतः इस स्वभावात्मक हेतु से उसमें भी क्रमवत्ता यानी क्षणिकता ही सिद्ध होगी ।

[प्रसंगसाधन में आश्रयासिद्धि दोष नहीं होता]

उपरोक्त हेतु में आश्रयासिद्धि की शका करना व्यर्थ है क्योंकि हमें स्वतन्त्ररूप से ईश्वरज्ञान में क्षणिकता की सिद्धि अभिप्रेत नहीं है किन्तु पर को मान्य ईश्वरज्ञान में क्षणिकत्वरूप अनिष्ट का आपादन यानी प्रसंगसाधन ही करना है । यदि कहे कि-ईश्वरज्ञान में क्रमिकज्ञेयविषयता मानने पर भी क्षणिकता के बदले अक्षणिकता को ही माने तो उसमें कोई बाधकप्रमाण न होने से, क्षणिकत्व और क्रमिकज्ञेयविषयता में व्याप्य-व्यापक भाव ही असिद्ध होने से, उक्त प्रसंगसाधन निरवकाश है'-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि विपर्यय की शका में बाधक प्रमाण विद्यमान है । वह इस प्रकार:-यदि क्रमिक

तज्ज्ञानादेश्च निश्चयत्वे तद्विषयत्वमन्तरेणापरस्य चेतनाधिष्ठितत्वस्याभावादविकलकारणस्य जगतो युगपदुत्पत्तिप्रसङ्गः । तथाहि-यद् अविकलकारणं तद् भवत्येव, यथाऽन्यावस्थाप्राप्तायाः साम-
ग्र्याः अविकलकारणो भवसहकुरः, अविकलकारणं च सर्वदा सर्वमीश्वरज्ञानादिहेतुकं जगत् इति युगपद् भवेत् ।

स्यादेतत्-नेश्वरबुद्ध्याविकमेव केवलं कारणम् अपितु धर्माऽधर्मादिसहकारिकारणमपैक्यं तत् सत् करोति, निमित्तकारणत्वादोश्वरबुद्ध्यादेः । अतो धर्मविः सहकारिकारणस्य वैकल्यादविकलकारण-
त्वमसिद्धम् । असदेतत्-यदि हि तस्य सहकारिभिः कश्चिदुपकारः क्रियेत तदा स्यात् सहकारिसव्य-
पेक्षता, यावता नित्यत्वात् परेनाधेयातिशयस्य न किञ्चित् तस्य सहकारिभ्यः प्राप्तव्यमस्ति, किमिति तत् तथासूतान् अनुपकारिणोऽपेक्षेत ? किञ्च, तेऽपि सहकारिण किमिति सततं न संनिहिता भवन्ति यदि तज्ज्ञान्याः ? 'अपरस्त्वसंनिधिहेतुसहकारिवैकल्यादि'ति नोत्तरम् तेषामपि तत्संनिधिसहकारिणां तत्वात्तोत्पत्तीनां तदेव संनिधिप्रसवतेः कथमसिद्धता हेतोः ? अथ नित्यत्वे तद्बुद्ध्यादिकं सहकारिका-
रणमुत्पाद्य पश्चाद्बुद्ध्यादिकार्यमुपजनयतीत्युपगमस्तर्ह्यपरापरसहकारिजनने एवोपक्षीणशक्तिस्त्वात् तस्य नाकुरादिकार्यजननम् । अथाऽतज्ज्ञानम् एव धर्माऽधर्मादिसहकारिण अतोऽयमद्योः । नन्वेवं तैरेव 'अचेतनोपादानत्वात्' इति हेतुरनैकान्तिकः स्यात्, अतस्तथायत्तसंनिधयो धर्मादिसहकारिण इति नाऽविकलकारणत्वाख्यो हेतुरसिद्धः ।

विषयो से स्वविषय ईश्वरज्ञान उत्पन्न होगा तो क्रमवत्ता यानी क्षणिकता उसमें अनायास ही सिद्ध होगी । यदि वह उत्पन्न नहीं होगा तो ईश्वरज्ञान और विषय मे कार्यकारणभाव से अतिरिक्त दूसरा कोई सम्बन्ध घटक न होने से ईश्वरीय ज्ञान वस्तु को नहीं जान सकेगा । विषय के बिना भी यदि ईश्वरीय ज्ञान भागेंगे तो रज्जु मे सर्प के ज्ञान की भांति उसमे स्वीकृत प्रामाण्य की हानि होगी, क्योंकि अतीत-अनागत विषयो का ज्ञान तो निर्विषयक ही होगा, सविषयक नहीं । इस प्रकार विपरीत शंका मे अर्थात् ईश्वरज्ञान मे क्षणिकत्व के बिना भी क्रमिकजयविषयता मानने में बाधक प्रमाण की सत्ता सिद्ध है ।

[नित्यज्ञान पक्ष में एक साथ जगत् उत्पत्ति का प्रसङ्ग]

यदि ईश्वरज्ञानादि नित्य ही है-तो सभी वस्तु मे तद्विषयता रहेगी, और तद्विषयता से अन्य कोई चेतनाधिष्ठितत्व नहीं है अतः सारा जगत् एक साथ चेतनाधिष्ठित हो जाने से सारे जगत् की उत्पत्ति एक साथ होने की आपत्ति होगी । देखिये, जिस वस्तु के कारण अविकल यानी संपूर्णतया उपस्थित रहते है वह वस्तु अवश्य उत्पन्न होती है । उदा० जब अकुर की सामग्री अन्यायवस्था को प्राप्त हो जाती है तब अकुर अविकलकारणवाला हो जाने से उत्पन्न होता ही है । ईश्वरज्ञानादि हेतुक सारा जगत् भी अविकलकारणवाला ही होता है, अत एक साथ ही उसकी उत्पत्ति होनी चाहिये ।

[अविकलकारणत्व हेतु में असिद्धिदोष की आशंका]

कदाचित् आप यह कहेंगे कि जगत् का कारण सिर्फ ईश्वरज्ञानादि ही नहीं है, किन्तु धर्म-
अधर्म आदि सहकारिकारण को सापेक्ष हो कर ही ईश्वरज्ञानादि जगत् को उत्पन्न करता है, क्योंकि ईश्वर का ज्ञान अनेक निमित्त कारणों में से एक कारण है । अतः जब सहकारिकारणभूत धर्माधर्मादि उपस्थित नहीं रहते तब आपका हेतु अविकलकारणता असिद्ध बन जायेगा, अर्थात् जगत् की एक साथ

न चानैकान्तिकोऽपि अविकलकारणत्वहानिप्रसंगात्, अविकलकारणस्याप्युत्पत्तौ सर्वदेवाऽनु-
त्पत्तिप्रसंगाच्च विशेषाभावात् । एतेन यदप्युद्घोतकरेणोक्तम् ॥ “यद्यपि नित्यमीश्वराख्यं कारणम-
विकलं भावानां संनिहितं तथापि न युगपदनुत्पत्तिः, ईश्वरस्य बुद्धिपूर्वकारित्वात् । यदि हीश्वरः सत्ता-
मात्रेणैवाऽबुद्धिपूर्वं भावानामुत्पादकः स्यात्तदा स्यादेतच्चोद्यम्, यदा तु बुद्धिपूर्वं करोति तदा न दोषः,
तस्य स्वेच्छया कार्येषु प्रवृत्तेः, अतोऽनैकान्तिकतैव हेतोः ” [॥] इति, तदपि निरस्तम् । न
हि कार्याणां कारणस्येच्छाभावाभावापेक्षया प्रवृत्ति-निवृत्तौ भवतः येनाऽप्रतिबद्धसामर्थ्येऽपीश्वराख्ये
कारणे सदा संनिहिते तदीयेच्छाऽभावाद् न प्रवर्तन्, किं तर्हि कारणगतसामर्थ्यभावाभावाभिव्याधिना
भावाः । तथाहि-इच्छावतोऽपि कर-चरणादिव्यापाराऽक्षमात् कुलालादेरसमर्थान् नोत्पद्यन्ते
घटादयो भावाः, समर्थाच्च बीजादेरनिच्छावतोऽपि समुत्पद्यमाना उपसम्पन्तेऽङ्कुरादयः । तत्र यदी-
श्वराख्यं कारणं कार्यात्पादकालवदप्रतिहतशक्तिं सदेवावस्थितं भावानां तत् कमिति तदीयामनुपका-
रिणीं तामिच्छामपेक्षन्ते येनोत्पादकालवद् युगपन्नोत्पन्नम् ? एव हि तैरविकलकारणत्वमात्मनो
वर्णितं भवेत् यदि युगपद् भवेद्युः । न चापीश्वरस्य परैरनुपकार्यस्य काचिदपेक्षाऽस्ति येनेच्छामपेक्षतः ।
न च बुद्धिविशेषव्यतिरेकेणापरा इच्छा तस्य सम्भवति ।

उत्पत्ति की आपत्ति नहीं रहेगी ।-किन्तु यह गलत है । यदि नित्यज्ञान के ऊपर सहकारियों को कोई
उपकार करना होता तब तो उसे सहकारियों की अपेक्षा हो सकती, किन्तु ईश्वरज्ञान तो नित्य
होने से अपरिवर्त्तनीय है अतः उसमें कुछ भी नये अतिशय (संस्कार) का आधान शक्य ही नहीं
है फिर सहकारियों से उसको कुछ भी लेना देना नहीं है तो अनुपकारक सहकारियों की वह क्यों
अपेक्षा रहेगा ? दूसरी बात यह है कि-वे सहकारि भी ईश्वरज्ञान से अन्य है या अजन्य ? A यदि
जन्य मानेंगे तो वे ईश्वरज्ञान रूप नित्यकारण से उत्पन्न होकर सारे जगत् की उत्पत्ति में सदा संनिहित
ही क्यों नहीं रहेंगे ?

यदि कहे कि सहकारियों के संनिधान के हेतु भी अन्य सहकारी हैं-तो वे सहकारि भी ईश्वर-
ज्ञान जन्य मानने पर सदा संनिहित रहेंगे अतः तदधीन उत्पत्ति वाले सहकारी भी सदा संनिहित
ही रहेंगे । तात्पर्य, सहकारीयो को ईश्वरज्ञान जन्य मानने पर उनकी संनिधि सदा उपस्थित रहने
से अविकलकारणत्व हेतु असिद्ध नहीं होगा । यदि कहे कि-ईश्वरज्ञान तो नित्य है किन्तु पहले उससे
सहकारी कारण की उत्पत्ति होगी, बाद में अङ्कुरादि कार्य की उत्पत्ति होगी ऐसा हम मानते हैं,
अतः एक साथ उत्पत्ति की आपत्ति नहीं है-तो यहां अङ्कुरादि कार्य कभी उत्पन्न न होने की आपत्ति
आयेगी । कारण, सहकारीयो की उत्पत्ति करने के लिये भी अन्य सहकारीयो की अपेक्षा होगी, उन
को उत्पन्न करने में अन्य अन्य सहकारीयो की अपेक्षा होगी, इस प्रकार पूर्व पूर्व सहकारीयो को
उत्पन्न करने में ही ईश्वरज्ञानादि की शक्ति क्षीण हो जाने पर अङ्कुरादि की उत्पत्ति का अवसर ही
नहीं रहेगा । यदि दूसरा पक्ष धर्माधर्मादि सहकारीयो को ईश्वरज्ञान से अजन्य मानेंगे तो प्रथम पक्ष
में प्रयुक्त कोई भी दोष नहीं होगा, किन्तु ‘अचेतनोपादानत्वात्’ यह हेतु यहाँ व्यभिचारी हो जायेगा
क्योंकि वहाँ हेतु रहेगा किन्तु चेतनाधिष्ठितत्वरूप साध्य तो नहीं रहेगा । इस कारण से धर्माधर्मादि
सहकारि के संनिधान को अन्य सहकारी सापेक्ष न मान कर ईश्वरज्ञानाधीन ही मानना होगा और

बुद्धिश्चेत्तद्वदिति नित्या व्यापिकका चाऽभ्युपगम्येत तदा संवाञ्चेतनपदार्थाधिष्ठात्री भविष्यतीति किमपरतदाधारेश्वरात्मपरिकल्पनया ? अथानाधितं तज्ज्ञानं न सम्भवतीति तदात्मपरिकल्पना । ननु तदाऽस्मादप्यनाश्रितो न संभवतीति अपरापराश्रयपरिकल्पनयाऽनन्तेश्वरप्रसङ्गः । अथ द्रव्यत्वात्तस्याऽनाश्रितस्यापि सद्भावाः न बुद्धेः-गुणत्वात्-इति नार्थं बोधः । ननु कुतस्तस्या गुणत्वम् ? 'तत्र समवेतत्वादिति' नोत्तरम्, तस्यैवाऽनिश्रयात् । 'तवाधेयत्वात्तस्याः तत्समवेतत्वमिति' चेत् ? ननु केनैतत् प्रतीयते ? न तावदीश्वरेण, तेनात्मनो ज्ञानाय चाऽग्रहणात् इदमत्र समवेतम् इति तस्य प्रतीतेरयोगात् । 'तज्ज्ञानस्य तत्र समवेतत्वमेव तद्ग्रहणमित्यपि' नोत्तरम्, अन्योन्यसंभयात्-सिद्धे हि 'इदमत्र' इति ग्रहणे तत्र तत्समवेतत्वमिति, अस्याश्च तद्ग्रहणसिद्धिरित्यन्योन्याभ्याम् । तत्रेश्वरस्तज्ज्ञानमात्मनि समवेतमवेति, यश्चात्मीयमपि ज्ञानमात्मनि व्यवस्थितं न वेति स सर्ववर्गव्यापानसहकारिकारणादिकमवगमयिष्यतीति कः श्रद्धातुमर्हति ? !

तब तो हमारा अविकलकारणत्व हेतु असिद्ध नहीं होगा । अतः सारे जगत् की एक साथ उत्पत्ति की आपत्ति भी तदवस्थ रहेगी ।

[अविकलकारणत्व हेतु में अनैकान्तिकतादोष नहीं]

अविकलकारणत्व हेतु को अनैकान्तिक भी नहीं दिखा सकते, क्योंकि यदि कार्य अवश्य उत्पन्न नहीं होगा तो वहाँ अविकलकारणत्व ही नहीं रह सकेगा, (क्योंकि दोनों समव्यापक हैं,) । यदि अविकलकारणत्व के रहने पर भी कार्योंत्पत्ति नहीं मानेये तब तो कभी भी कार्य की उत्पत्ति नहीं हो पायेगी, क्योंकि कारण की उत्पत्ति के लिये अविकलकारणता से अधिक तो कोई विशेष है नहीं जिस की अनुपस्थिति से कदाचित् कार्य की अनुत्पत्ति कही जा सके । उद्योतकरने भी जो यह कहा है-हमारा कि ईश्वरस्वरूप अविकल कारण नित्य होने से सदा सर्व भावों को सनिहित ही है, फिर भी सभी की एक साथ उत्पत्ति नहीं होती क्योंकि ईश्वर बुद्धिपूर्वक कार्य करता है । यदि वह अपनी सत्तामात्र से अबुद्धिपूर्वक ही भाव का उत्पादक होता तब तो वह आपादन शक्य था किन्तु जब वह बुद्धिपूर्वक करता है तब कोई दोष नहीं है, क्योंकि वह अपनी इच्छा से ही कार्यों के लिये प्रवृत्त होगा । अतः हेतु में अनैकान्तिकता का दोष नहीं है ।-यह उद्योतकर का कथन भी परास्त हो जाता है । कारण, कार्यों की प्रवृत्ति और निवृत्ति कारण की इच्छा के भावाभाव को आधेन यदि होती तब तो अप्रतिहत सामर्थ्यवाले ईश्वरस्वरूप कारण सदा सनिहित होने पर भी उसकी इच्छा के अभाव में कार्यों की अप्रवृत्ति मानना संगत है, किन्तु वैयास नहीं है, सभी भाव कारणगत सामर्थ्य के ही भावाभाव का अनुसरण करते हैं ।

जैसे देखिये, इच्छा के होने पर भी कर-चरणादिके संचालन में अशक्त कुम्हारविद्विषमर्थ होने से वटादि भाव उत्पन्न नहीं होते । और किसी की इच्छा न होने पर भी सामर्थ्यवाले बीज से अकुरादि की उत्पत्ति दिखाई देती है अब यदि ईश्वरस्वरूप कारण कार्योत्पादक काल के जैसे अप्रतिहत शक्तिवाला सदैव भावों का सनिहित होगा तो फिर स्व की अनुपकारक ईश्वरेच्छा की अपेक्षा क्यों रहेगी ? जब अपेक्षा नहीं होगी तो उत्पादक काल की भाँति सदा सनिहित ईश्वरस्वरूप कारण से एक साथ सभी भावों की उत्पत्ति क्यों नहीं होगी ? यदि उनकी एक साथ उत्पत्ति होती तब तो यह दिखाई देता कि अपने कारण अविकल है । तथा, नित्य ईश्वर किसी का भी उपकार्य नहीं है जिससे कि उसको किसी की अपेक्षा रहे, फिर इच्छा की भी अपेक्षा क्यों मानी जाय ? तथा, इच्छा भी 'मैं ऐसा

नापि तज्ज्ञानमवैति 'स्थाणावाहं समवेतम्' इति, तेनाऽत्मनोऽवेदनात् आधारस्य च । न च तदग्रहणे 'इवं मम रूपमत्र स्थितम्' इति प्रतीतिः संभवति । न च तत् आत्मानमप्यवैति, 'अस्वसंविदितत्वाभ्युपगमात्' । न चापरं तद्ग्राहकं नित्यं ज्ञानं तस्येश्वरस्यापि संभवति-येनैवेन सकलं पदार्थ-जातमवगमयति अग्रेण तु तज्ज्ञानम्-समानकालं यावद्ब्रह्मभाषिसजातीयगुणद्वयस्यान्यत्रानुपलब्धेस्तत्रापि तत्कल्पनाऽसंभवात् । तत्कल्पने वाऽकर्तृकमंकुराविकार्यं किं न कल्प्येत ?

कह' ऐसी एक प्रकार की बुद्धि के अलावा और कुछ नहीं है । और उसकी बुद्धि तो नित्य ही है अतः सदा कार्योत्पत्ति का प्रसङ्ग ज्यों का त्यों रहेगा ।

[बुद्धि के आधाररूप में ईश्वरकल्पना निरर्थक]

दूसरी बात यह है-ईश्वर की बुद्धि को अगर नित्य, व्यापक और एक मानते हैं तो वही सकल अचेतन पदार्थों की अधिष्ठात्री भी बन जायेगी तो फिर इस बुद्धि के आधाररूप में ईश्वरात्मा की कल्पना क्यों की जाय ? यदि कहे कि-आश्रय के बिना निराधार ज्ञान सम्भव नहीं है अतः उसके आधाररूप में ईश्वर की कल्पना करते हैं ।-तो यहाँ अनन्त ईश्वर की कल्पना आ पड़ेगी क्योंकि निराधार ईश्वर भी सम्भव नहीं है इसलिये एक ईश्वर के आधाररूप में अन्य अन्य ईश्वर की कल्पना करनी होगी । यदि कहे कि-बुद्धि गुणात्मक होने से वह निराधार नहीं हो सकती किन्तु ईश्वर ब्रह्मात्मक होने से वह निराधार भी हो सकता है, अतः उसके आधाररूप में अनन्त ईश्वर की कल्पना का दोष नहीं होगा ।-तो यहाँ प्रश्न है कि बुद्धि में गुणात्मकता की सिद्धि कैसे होगी ?

[बुद्धि में गुणरूपता की सिद्धि कैसे ?]

ऐसा तो नहीं कहा जा सकता कि 'ईश्वरात्मा में समवेत होने से बुद्धि गुणरूप है'-क्योंकि बुद्धि उसमें समवेत है या नहीं यही निश्चय नहीं है । यदि कहे कि-ईश्वर में आश्रयरूप होने से बुद्धि उसमें समवेत होने का निश्चय होगा-तो यहाँ भी प्रश्न है कि ऐसा निश्चय कौन करेगा ? a ईश्वर या b उसका ज्ञान ? a ईश्वर तो ऐसा निश्चय नहीं कर सकता, क्योंकि वह (स्वयं ज्ञानात्मक न होने से) अपना और अपने ज्ञान का ग्रहण ही जब नहीं कर सकता तो 'यह ज्ञान ईश्वर में समवेत है' ऐसा निश्चय होने की सम्भावना ही नहीं है । यदि कहे कि-'उसका ज्ञान उसमें समवेत होना' यही उसका ग्रहण है-तो यह उत्तर ठीक नहीं, क्योंकि यहाँ अन्योन्याश्रय दोष इस प्रकार है-'यह इस में है' ऐसा ग्रहण सिद्ध होने पर उसमें ज्ञान का समवेतत्व सिद्ध होगा और उसमें ज्ञान का समवेतत्व सिद्ध होने पर ही उक्त ग्रहण की सिद्धि होगी । इस प्रकार अन्योन्याश्रय स्पष्ट है । अतः ईश्वर यह नहीं जान सकता कि-'ज्ञान मेरे में समवेत है' । जब वह इतना भी नहीं जान सकता कि मेरी आत्मा में ज्ञान है' तब सारे जगत् के उपादान और सहकारी कारण आदि को वह जान पाता होगा-यह श्रद्धा कौन करेगा ?

[ज्ञान से समवेतत्व का निश्चय अशक्य]

b ईश्वर का ज्ञान भी यह नहीं जानता कि मैं स्थाणु(शमु) में समवेत हूँ, क्योंकि वह भी न अपने को जानता है और न अपने आधार को, और यह न जानने पर भेरा यह स्वरूप यहाँ अवस्थित है' ऐसी भी प्रतीति का सम्भव नहीं है । वह अपने को इसलिये नहीं जानता कि न्यायमत में

अस्तु वा तत्र यथोक्तं ज्ञानद्वयम् तथापि तयोर्ज्ञानयोरन्यतरेण स्वग्रहणविधुरेण न स्वाधारस्य, न सहचरस्य ज्ञानस्य, नाप्यन्यस्य मोक्षरस्य ग्रहणम् । तथाहि यत् स्वग्रहणविधुरं तस्मान्यग्रहणम्, यथा घटादि, स्वग्रहणविधुरं च प्रकृतं ज्ञानम्, ततोऽनेन सहचरस्याऽग्रहणात् कथं तेनाऽस्य ग्रहणम् ? तेनापि ग्रहणविरहितेनाऽस्य वेदने तदेव वक्तव्यम् इति न कस्यचिद् ग्रहणम् इति न तत्समवेतत्वेन तद्वृद्धे-
गुणत्वम्, नापि तदाधारस्य द्रव्यत्वं सिद्धिमुपगच्छति । तस्मान्नित्यबुद्धिपूर्वकत्वेऽङ्कुरादीनां किमिति युगपदुत्पादो न भवेत् ईश्वरवत् तद्वृद्धेरपि सदा संहितत्वात् ? अनित्यबुद्धिसम्यक्त्वात्पापीश्वरस्या-
चेतनाधिष्ठायकत्वेन जगद्विधातृत्वे तस्य नित्यत्वेन तद्वृद्धेरपि सदा संहितत्वम्, अविकलकारणयोः सर्वदा संहितत्वाद्युपपदकुरादिकार्योत्पत्तिप्रसंगः । तस्मात् 'बुद्धिमत्त्वात्' इति विशेषणमकिञ्चित्कर-
मेव इति नाऽनैकान्तिकता हेतोः ।

ज्ञान को स्वश्रवितत्व नहीं माना जाता । और अन्य कोई नित्य ज्ञान ईश्वर में संभव नहीं है जिससे कि वह प्रथम ज्ञान का ग्रहण करे । यदि वैसा होता तब तो—एक ज्ञान से ईश्वर सकल पदार्थसमूह को जानता और दूसरे से पहले ज्ञान को जान लेता—ऐसा हो सकता था, किन्तु ऐसी कल्पना का सम्भव नहीं, क्योंकि यावद्द्रव्य भावि दो सञ्जातीय गुण एक साथ कहीं भी उपलब्ध नहीं हैं । यदि अन्यत्र अनुपलब्ध होने पर भी वैसी कल्पना की जाय तो फिर अङ्कुरादि कार्य अकर्तृक होने की कल्पना भी हो सकेगी ।

[स्व के अग्राही ज्ञान से पर का ग्रहण अशक्य]

कदाचित् दो ज्ञान का एककाल में सहस्तित्व मान लिया जाय तो भी उनमें से एक भी अपने आधार का, अपने सहचारि ज्ञान का अथवा अन्य किसी विषय का ग्रहण नहीं कर सकता क्योंकि वह अपने ग्रहण से विकल है । देखिये, यह नियम है कि—जो स्वग्रहणशून्य होता है वह दूसरे किसी का ग्रहण नहीं करता, उदा० घटादि, प्रस्तुत ईश्वरीयज्ञान भी स्वग्रहणशून्य ही है । अतः उससे अपने सहचारि का ग्रहण शक्य नहीं है, तो फिर दूसरे ज्ञान से प्रथम ज्ञान का ग्रहण कैसे होगा ? प्रथम ज्ञान के लिये भी, स्वग्रहणशून्य होने से दूसरे ज्ञान को, वह ग्रहण नहीं कर सकता इत्यादि वही बात लागू होगी । फलतः किसी का भी ग्रहण ही जब सिद्ध नहीं होगा तो 'ज्ञान ईश्वर में समवेत है' ऐसा भी ग्रहण नहीं हो सकेगा । तात्पर्य, तत्समवेतत्व के आधार पर बुद्धि में गुणरूपता की, और उसके आधार में द्रव्यत्व की, सिद्धि नहीं की जा सकती । अब फिर से वह प्रश्न आयेगा ही की, जब ईश्वर की तरह उसकी बुद्धि भी सदा उपस्थित है और अङ्कुरादि नित्यबुद्धि पूर्वक ही उत्पन्न होते हैं तो अङ्कुरादि सारे जगत् की एक साथ उत्पत्ति होने का दोष क्यों नहीं होगा ? यदि ईश्वर की बुद्धि को अनिश्चय मान कर, ईश्वर में अनित्यबुद्धिसापेक्ष अचेतनाधिष्ठायकता मानी जाय और ऐसे ईश्वर को जगत् का कर्त्ता कहा जाय तो भी उपरोक्त आपत्ति-अङ्कुरादि को एक साथ उत्पत्ति की आपत्ति तदवस्थ ही है, क्योंकि—अनित्य-बुद्धि का उत्पादक ईश्वररूप कारण नित्य होने से वह बुद्धि भी नयी नयी उत्पन्न हो कर मदा संहित ही रहेगी । अतः उद्योतकर ने जो यह कहा था कि 'ईश्वर बुद्धिवाला (अर्थात् बुद्धि पूर्वक कर्त्ता) होने से सकलभावों की एकसाथ उत्पत्ति की आपत्ति नहीं होगी'—यहाँ 'बुद्धिवाला होने से' ऐसा कथन उपरोक्त रीति से अकिञ्चित्कर सिद्ध हुआ । इस लिये हमने जो कहा था कि जो अविकलकारणवाला होता है वह उत्पन्न होता ही है—यहाँ हेतु में कोई अनैकान्तिकता दोष नहीं रहता ।

न चापि विरुद्धता, सपक्षे भावात् । चैवं (?तदेवं) भवति तस्माद् विपर्ययप्रयोगः-यद् यद् न भवति न तत् तदानीमविकलकारणम् यथा कुशुलावस्थितबीजावस्थायामनुपजायमानोऽग्नुर', न भवति चैकपदार्थात्पत्तिकाले सर्वं विश्वम् इति व्यापकानुपलब्धिः । न च सिद्धसाध्यता, ईश्वरस्य तन्त्रा-नादेर्वा कारणत्वे विकलकारणत्वानुपपत्तेः प्रसाधितत्वात् । तन्न नित्यज्ञान प्रयत्न-चिकीर्षाणां तत्समवा-यस्य वा नित्यस्य कर्तृत्वं युक्तम् ।

तस्मात् शरीरसम्बन्धस्यैव कुम्भकारादौ कर्तृत्वव्यापकत्वेन प्रतीतेस्तदभावे कर्तृत्वस्यापि व्याप्यस्याभावप्रसंगः । तच्च a क्वचित् करादिव्यापारेण कारकप्रयोक्तृत्वलक्षणम्-यथा कुम्भकारस्य दण्डादिकारणप्रयोक्तृत्वम्, b अपरं वाग्व्यापारेण-यथा स्वामिनः कर्मकरादिप्रयोक्तृत्वस्वरूपम्, c अन्यच्च प्रयत्नव्यापारेण-यथा जाग्रतः स्वशरीरावयवप्रेरकत्वस्वभावम्, d किञ्चित्च निद्रा मद् प्रमाद-विशेषेण तात्वादि-करादिप्रेरकत्वम्, सर्वथा शरीरसम्बन्ध एव कर्तृत्वस्य व्यापकः, स चेदीश्वराश्रित्येति स्वव्याप्यमपि कर्तृत्वमादाय निवर्तते इति न तस्य कर्तृत्वमभ्युपगन्तव्यमिति प्रसंगः ।

अथ तस्य जगत्कर्तृत्वमभ्युपगम्यते तदा शरीरसम्बन्धः कर्तृत्वव्यापकोऽभ्युपगन्तव्य इति प्रस-गविपर्ययः । न च कारकशक्तिपरिज्ञानलक्षणं तस्य कर्तृत्वम्-येन प्रसंग-विपर्यययोर्ध्यात्प्रसिद्धेरभावः स्यात्-कुम्भकारादौ मृदण्डादिकारकशक्तिपरिज्ञानेऽपि शरीरव्यापाराभावे घटादिकार्यकर्तृत्वाऽवशानात्

[प्रसंगसाधन के बाद विपर्ययप्रयोग]

अविकलकारणत्व हेतु विरुद्ध भी नहीं है, क्योंकि अकुरादि सपक्ष में विद्यमान है । अब तो प्रसंग साधन प्रयोग की तरह विपर्यय प्रयोग भी इस प्रकार किया जा सकता है जो जब नहीं उत्पन्न होता वह उस काल में अविकलकारणवाला नहीं होता । उदा० बीज की कुशूल (कोठर) गत अवस्था में अंकुर उत्पन्न नहीं होता है । (प्रस्तुत में,) किसी एक वस्तु की उत्पत्ति काल में सारा जगत् उत्पन्न नहीं होता । इस विपर्यय प्रयोग में व्यापक (उत्पत्ति) की अनुपलब्धि को हेतु किया गया है । यदि ऐसा कहे कि इसमें सिद्धसाध्यता दोष है क्योंकि हम भी अंकुरादि की उत्पत्ति के विरुद्ध में ईश्वरज्ञानादि के विरुद्ध को मानते ही हैं-तो यह बात गलत है क्योंकि जब विश्व का कारण ईश्वर और उसका ज्ञानादि है तब विकलकारणता की उपपत्ति करना ही कठीन है, यह बात विस्तार से कह दी गयी है । निष्कर्षः-नित्य ज्ञान, प्रयत्न और इच्छा अथवा तो उनके नित्य समवाय-से कर्तृत्व की बात युक्त नहीं है ।

[शरीरसम्बन्ध कर्तृत्व का व्यापक]

उपरोक्त चर्चा का सार यह है कि कुम्भकारादि में कर्तृत्व के व्यापक रूप में शरीर का सम्बन्ध दिखाई देता है, अतः ईश्वर में यदि व्यापकभूतशरीरसम्बन्ध नहीं मानना है तो उसके व्याप्यभूत कर्तृत्व के अभाव की आपत्ति होगी । कर्तृत्व के भी विविध प्रकार हैं, a कहीं कहीं हस्तादि के व्यापार से शेष कारको को प्रेरित (संचालित) करना यही कर्तृत्व है, उदा० दण्डादि कारणों का संचालन करने वाला कुम्हार घट का कर्त्ता होता है । b कहीं, बाणी के व्यापार से भी कर्तृत्व होता है उदा० मालिक अपने मौखिक आदेशों से कर्मचारिण को क्रियान्वित करता है । c कहीं सिर्फ प्रयत्न के व्यापार से ही कर्तृत्व होता है-उदा० जाग्रत् दशा में अपने हस्त-पादादि के संचालन का कर्तृत्व सिर्फ प्रयत्न व्यापार से होता है । d कहीं, निद्रा-उन्माद-प्रमादादि विशेष अवस्था से ओष्ठ-तानु

सुप्त प्रमत्ताद्यै च तात्त्वादिकारणपरिज्ञानाभावेऽपि तद्व्यापारे प्रयत्नलक्षणे सति तत्प्रेरणकार्यदर्शनात् । यद्यप्यभिधानमात्रेण विद्यापहारादिकार्यकर्तृत्वम् तदपि न ज्ञानमात्रनिबन्धनम् किंतु शरीरसम्बन्धाऽविनाभूतविशिष्टात्मप्रयत्नहेतुकमेव ।

अपि च, विशिष्टधर्माऽवर्माद्युपदेशविधायीश्वरः सर्वज्ञत्वेन मुमुक्षुभिरुपास्यः, अन्यथा अज्ञोपदेशानुष्ठाने तेषां विप्रलम्भशक्या तत्र प्रवृत्तिर्न स्यात् । तदुक्तम्- [प्रमाणवा० १-३२]

“ज्ञानवान् भूयते कश्चित्तदुक्तप्रतिपत्त्ये । अज्ञोपदेशकरणे विप्रलम्भनशंकिभिः ॥”

तस्य च सर्वज्ञत्वे सत्यप्यशरीरिणो वक्त्राभावादुपदेष्टत्वाऽसम्भव इति तत्कृतत्वेन तदुपदेशस्य प्रामाण्याऽसिद्धेर्न मुमुक्षूणां तत्र प्रवृत्तिः स्यादिति उपदेशकर्तृत्वे तस्य शरीरसम्बन्धोऽप्यवश्यमभ्युपगम्यः, यथाप्याभ्युपगमस्य व्यापकाभ्युपगमनान्तरीयकत्वात् । शरीरसम्बन्धाभावे तु व्याप्यस्याप्युपदेशविद्यातुल्यस्याभाव इति प्रसंग-विपर्ययो । व्याप्यव्यापकभावप्रसाधकं च प्रमाणं तात्त्वादिव्यापाराभावेऽप्युपदेशस्य सद्भावे तस्य तद्वेतुक्तत्वं न स्यादिति कार्य कारणभावप्रसाधकं प्रागेव प्रदर्शितमिति न पुनरुच्यते ।

आदि बीर हस्त-पादादि के संचालन का कर्तृत्व होता है । ये सभी प्रकार के कर्तृत्व का व्यापकभूत है शरीरसम्बन्ध, क्योंकि उसके बिना उपरोक्त चार में से एक भी प्रकार का कर्तृत्व नहीं होता । यदि ईश्वर में शरीरसम्बन्ध नहीं रहेगा तो उसका व्याप्य कर्तृत्व भी निवृत्त होगा-फलतः ईश्वर में कर्तृत्व नहीं माना जा सकेगा-यह प्रसंग साधन हुआ ।

उसका विपर्यय भी इस प्रकार है कि-यदि ईश्वर में जगत्कर्तृत्व मानते हैं तो उसका व्यापक शरीरसम्बन्ध भी मानना ही होगा ।

[कारकशक्तिज्ञान स्वरूप कर्तृत्व अनुपपन्न]

यदि कहे कि-कर्तृत्व कारको की शक्ति का परिज्ञानरूप है और ऐसे कर्तृत्व के साथ देहसम्बन्ध का व्याप्य-व्यापक भाव नहीं, अर्थात् व्याप्ति के विरह में प्रसंग और विपर्यय दोनों का उत्थान भग्न हो जायेगा ।-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि कुम्हारादि छट कर्त्ताओं में मिट्टी-बण्डादि कारको की शक्ति का ज्ञान होते हुए भी देह व्यापार के बिना घटादि कार्य का कर्तृत्व नहीं देखा जाता । उपरांत, सुषुप्ति और प्रमत्तावस्था में ओष्ठ-तालु आदि कारको का ज्ञान न रहने पर भी उसके संचालक प्रयत्न के होने पर उनका संचालनरूप कार्य दिखता है अतः कारकशक्तिज्ञान यह कर्तृत्वरूप नहीं माना जा सकता । तदुपरांत, जहाँ किसी पवित्र पुरुष के नाम मात्र के उच्चारणादि से विष का उत्सारण आदि कार्य का कर्तृत्व दिखता है वहाँ केवल कारकज्ञान ही कर्तृत्व का मूल नहीं है किंतु देहसम्बन्धाविनाभावि विशिष्ट प्रकार का आत्मप्रयत्न ही कर्तृत्व में हेतुभूत होता है ।

[मुख्यादि के अभाव में वक्तृत्व की अनुपपत्ति]

दूसरी बात यह है विशिष्ट धर्माधर्मादि पदार्थ का उपदेशक ईश्वर सर्वज्ञत्व के आधार पर ही मुमुक्षुओं के लिये उपास्य होता है । यदि वह सर्वज्ञ नहीं होगा तो अज्ञानी के उपदेश से अनुष्ठान करने पर फलविसंवाद की शकावाले मुमुक्षुओं की प्रवृत्ति ही रुक जायेगी । जैसे कि कहा है—

अज्ञानी के उपदेश से प्रवृत्ति करने में फलविसंवाद की शकावाले (मुमुक्षुओं) शास्त्रोक्त अर्थों को जानने के लिये ज्ञानी का अन्वेषण करते हैं ।

तत् स्थितमेतत्-न शरीराभावे महेशस्य कर्तृत्वमिति । तेन शरीरमनःसम्बन्धाभावे प्रयत्न-
बुद्ध्यादेरभावादीश्वरसत्त्वाऽसिद्धा । अतः "तदभावे कस्य विशेषः शरीरादियोगलक्षणः साध्यते ?"
इत्यादिपूर्वपक्षवचनं निःसारतया व्यवस्थितम् । प्रसंगविपर्ययोनिमित्तभूतव्याप्तिप्रदर्शनस्य विहित-
त्वात् । यदप्युक्तम् 'ज्ञान चिकीर्षा-प्रयत्नानां समवायोऽस्तीश्वरे, ते तु ज्ञानादयस्तत्र निःस्थाः' तदप्य-
युक्तत्वेन प्रतिपादितम् । यच्चोक्तम्- 'तत्र शरीरसम्बन्धस्य व्याप्त्यभावादसिद्धिः' तदप्यसत्, शरीर-
सम्बन्धस्य कर्तृत्वव्यापकत्वप्रतिपादनात् ।

यदप्युक्तम्- 'नाप्यसर्वज्ञत्व विशेषः कुलालादिषु दृष्टस्तत्र साध्यते' इत्यादि, तदप्ययुक्तम्,
कुलालादेर्घटादिकार्यसोपादानाद्यभिज्ञत्वे कर्मादिनिमित्तकारणाभिज्ञत्वप्राप्तेः सर्वज्ञत्वप्रसक्तिः इति
व्यर्थमपरेश्वरसर्वज्ञपरिकल्पनम्, तत्सर्वतत्कातीन्द्रियाऽदृष्टपरिज्ञानवत् तस्यापि सकलपदार्थपरिज्ञान-
प्रसक्तेः । अथाऽदृष्टाऽपरिज्ञानेऽपि कुलालो मृत्पिण्डदण्डादिकतिपयकारकशक्तिपरिज्ञानादेव घटादिलक्षणं
स्वयं कार्यं निर्वर्त्तयतीति । तर्हीश्वरोऽप्यतीन्द्रियाशेषपदार्थपरिज्ञानमन्तरेणाऽपि कतिपयकारकशक्तिप-
रिज्ञानादेव स्वकार्यं निर्वर्त्तयिष्यति इति न सकलकार्यकर्तृत्वान्यथाऽनुपपत्त्या तस्यातीन्द्रियाद्यशेषपदार्थ-
ज्ञत्वलक्षणसर्वज्ञत्वसिद्धिः ।

यदि वह सर्वज्ञ होने पर भी अशरीरी होगा तो भुव के विरह में उपदेश का सम्भव नहीं रहेगा,
अतः सर्वज्ञकथितत्व के आधार पर उपदेश का प्रामाण्य सिद्ध नहीं हो सकेगा, फलतः शास्त्र से
मुमुक्षुओं की प्रवृत्ति रुक जायेगी । इस अनिष्ट के निवारणार्थं सर्वज्ञ ईश्वर में उपदेश कर्तृत्व घटाने
के लिये देहसम्बन्ध भी अवश्य मानना पड़ेगा, क्योंकि व्याप्य का स्वीकार व्यापकस्वीकार का अविना-
भावी होता है । तथा, देहसम्बन्ध को यदि नहीं मानेंगे तो उसका व्याप्य उपदेशकर्तृत्व भी नहीं मान
सकते ।-इस प्रकार प्रसंग और विपर्यय से दोनों ओर नैयायिक को बन्धन प्राप्त है । उपदेशकर्तृत्व
और देहसम्बन्ध के बीच व्याप्य-व्यापक भाव की सिद्धि के लिये पहले हमने कार्य-कारणभावभित्त
यह प्रमाण दिखाया ही है कि यदि तालु-ओष्ठादि की क्रिया के बिना भी उपदेश की सम्भावना करेंगे
तो उपदेश में ओष्ठ-तालुक्रिया की कारणता का ही भग हो जायेगा, [पृ. प.] अब फिर से
इस का प्रदर्शन करना आवश्यक नहीं है ।

[देहादि के विरह में ईश्वरमत्ता की असिद्धि]

इस तरह यह सिद्ध हुआ कि शरीर के अभाव से ईश्वर में कर्तृत्व भी नहीं है । फलतः, देह
और मन के संयोग बिना प्रयत्न और बुद्धि न होने से ईश्वर की सत्ता ही सिद्ध नहीं हो सकती । इस-
लिये पूर्वपक्षी का यह वचन ईश्वर के अभाव में आप किस व्यक्ति के विशेषरूप में देहादिसम्बन्ध सिद्ध
करेंगे ? [३९९-८] इत्यादि, यह सारहीन सिद्ध हुआ, क्योंकि प्रसंग और विपर्यय की प्रयोजक
व्याप्ति (=कर्तृत्व में देह की व्याप्ति) का प्रदर्शन हो चुका है । यह जो कहा था ईश्वर में भी ज्ञान,
उत्पादनेच्छा और प्रयत्न का समवाय है, और ईश्वर के ये ज्ञानादि नियम हैं [४००-५] यह या
अयुक्त प्रतिपादन ही है क्योंकि नित्यज्ञानादि किसी भी प्रकार नहीं घटते यह दिखा चुके हैं । यह जो
कहा था- 'कर्तृत्व में शरीरसम्बन्ध की व्याप्ति ही न होने से शरीर असिद्ध है' [३९९-२] यह भी
जुग है क्योंकि देहसम्बन्ध कर्तृत्व का कैसे व्यापक है यह हम दिखा चुके हैं ।

यच्चोक्तम् क्षेत्रज्ञानां नियतार्थविषयग्रहणं सर्वविधविधिष्ठितानाम्, यथा प्रतिनियतशब्दादिविषयग्राहकाणामनियतविषयसर्वविधविधिष्ठितानां जीवच्छरीरे... इत्यादि-तदप्यसंगतम्, यतः शब्दादिविषयग्राहकाणामिति दृष्टान्तस्त्वेनोपन्यासो यदीन्द्रियाणां तदा तेषां करणत्वाद् वेदनसंस्कारक्रियाऽनाश्रयत्वात् कथं नियतशब्दादिविषयग्रहणम् ? अथ ग्रहणाधारत्वेन न तेषां नियतशब्दादिविषयग्रहणम् किंतु करणत्वेन । नन्वेवं क्षेत्रज्ञानामपि विषयग्रहणे करणत्वम् न कर्तृत्वमिति घटादि कुलालकर्तृ कं तत्कारणशक्तिपरिज्ञानेन न सिद्धमिति कुतस्तद्दृष्टान्तात् सिद्धादेर्ज्ञानाधारकर्तृ कत्वं सिद्धिमुपगच्छति ? । यदि पुनर्ज्ञानसमवायेन चक्षुरादीनां नियतविषयाणां कर्तृत्वेऽप्यनियतविषयाऽप्यक्षेत्रज्ञकर्त्रविधिष्ठितत्वमंगीक्रियते तर्हि चेतनानामपि क्षेत्रज्ञानां नियतविषयाणां यथा परोऽनियतविषयश्चेतनोऽविच्छाताऽऽम्बुपगम्यः, तस्याप्यपर इत्यनवस्थाप्रसक्तिः । तथा, चेतनानामपि क्षेत्रज्ञानां यथा चेतनोऽविच्छाताऽऽम्बुपगम्यते तथा 'अचेतनं चेतनाविधिष्ठितं प्रवर्तते, अचेतनत्वात्, चास्यादिवत्' इति प्रयोगोऽचेतनग्रहणं धर्म-हेतुविशेषणं नोपादेयं स्यात्, व्यवच्छेदज्ञाभावात् ।

[कुम्हारदि में सर्वज्ञत्व की प्रसक्ति]

यह जो कहा था-कुलालादि में दृष्ट असर्वज्ञत्वरूप विशेष को ईश्वर में सिद्ध नहीं किया जा सकता....इत्यादि-[४००-७] वह भी अयुक्त है । कारण, कुम्हार आदि को यदि घटादि कार्य के उपादानादि सभी कारणों का ज्ञान होगा तो कर्म आदि निमित्तकारणों का भी ज्ञान न्यायप्राप्त होने से कुम्हारादि में ही सर्वज्ञता की प्रसक्ति होगी, फिर अन्य सर्वज्ञ-ईश्वर की कल्पना व्यर्थ हो जायेगी । क्योंकि ईश्वर को घटादिनिर्वर्तक अतीन्द्रिय अदृष्ट का ज्ञान कैसे होगा जैसे ही कुम्हार को भी सकल पदार्थ का ज्ञान प्रसक्त है । यदि कहे कि-अदृष्ट के ज्ञान बिना भी मिट्टीपिण्ड-दंडादि कुछ कारकों की शक्ति के ज्ञान से ही कुम्हार घटादिरूप कार्य को उत्पन्न कर देगा-तो फिर ईश्वर भी अतीन्द्रियसकल-पदार्थ के ज्ञान बिना सिर्फ कुछ कुछ कारकों की शक्ति के ज्ञान से ही अपने कार्य को कर देगा, अतः सकलकार्यनिष्पादकत्व की अन्यथा अनुपपत्ति के बल से ईश्वर में अतीन्द्रिय सर्वपदार्थज्ञातृत्वरूप सर्वज्ञत्व की सिद्धि नहीं हो सकेगी ।

[क्षेत्रज्ञ में सर्वज्ञ के अधिष्ठितत्व के अनुमान की परीक्षा]

यह जो कहा था क्षेत्रज्ञो (=आत्मा) का नियतार्थविषयग्रहण सर्वज्ञ से अधिष्ठित होने के कारण होता है, जैसे जिंदे शरीर में प्रतिनियत शब्दादिविषय के ग्राहक, अनियतविषयवाले सर्वज्ञ से अधिष्ठित होते हैं इत्यादि [पृ० ४०१] वह भी असंगत है । कारण, दृष्टान्तरूप में उपन्यस्त शब्दादिविषयों के ग्राहकरूप में अगर आपको इन्द्रिय अभिप्रेत है तो वे संवेदनरूपक्रिया के आश्रय ही नहीं हैं फिर नियतशब्दादिविषय का ग्रहण कैसे संगत कहा जाय ? यदि कहे कि-ग्रहण (=वेदन) के आश्रयरूप में उन्हें ग्राहक नहीं मानते किन्तु कारण होने से ग्राहक मानते हैं ।-तो इस तरह के दृष्टान्त से क्षेत्रज्ञ में भी विषयग्रहण में कारणत्वरूप ही ग्राहकत्व मानना होगा, कर्तृत्वरूप नहीं । इस स्थिति में कारकशक्तिपरिज्ञानमूलक घटादिकर्तृत्व कुम्हार में ही सिद्ध नहीं होगा तो उसके दृष्टान्त से पृथ्वी आदि में भी ज्ञानवान् कर्त्ता की सिद्धि कैसे हो सकेगी ? तथा, यदि नियतविषयवाले नेत्रादि को ही ज्ञान के समवाय से कर्त्ता मान लेंगे और उनमें अनियतविषयवाले अन्य क्षेत्रज्ञ कर्त्ता से अधिष्ठितत्व का अंगीकार करेंगे तब तो नियतविषयवाले चेतन क्षेत्रज्ञों को जैसे अनियतविषयवाले अन्य चेतन से

यत्तुक्तम् 'भवत्वनिष्ठा यदि तत्प्रसाधकं प्रमाणं किंचिदस्ति, तावत् एवाऽनुमानसिद्धत्वात्' इति, तदप्यसंगतम्, यत् प्रमाणमन्तरेण हेत्वाभासाद् यद्वेकस्य सिद्धिरभ्युपगम्यते अपरस्यपि तत् एव सा किं नाभ्युपगम्यते ? प्रमाणसिद्धत्वं तु तावतोऽपि नास्ति, अनिष्ठया तत्प्रसाधकस्य प्रमाणस्याऽप्रामाण्यऽऽसम्भवाद् । यदप्युक्तम् 'आगमोऽप्यस्मिन् वस्तुनि विद्यते' इत्यादि, तदप्युक्तम्, आगमस्य तत्प्रणीतत्वेन प्रामाण्यं तत्प्रामाण्याच्च तत्तत्सिद्धिरिति तरेतराश्रयप्रसङ्गे । नित्यस्य त्वागमस्य प्रामाण्यं वैशेषिकैर्नाभ्युपगतम् ; ईश्वरकल्पनावैयर्थ्यप्रसगात् । नाप्यन्येऽवरकृततदागमात्, तत्रापि तत्कृतत्वेन प्रामाण्ये इतरेतराश्रयदोषात् । अपरेऽवरप्रणीतापरागमकल्पनेऽपि तदेव वक्तव्यमित्यनिष्ठा-प्रसक्तिः । तदेवं स्वल्पेऽर्थे आगमस्य प्रामाण्येऽपि न तत् ईश्वरसिद्धिः ।

यत्तुक्तम् 'तस्य च सत्तामात्रेण स्वविषयग्रहणप्रवृत्तानां क्षेत्रज्ञानामविष्ठायकता यथा स्फटिकादीनामुपधानाकारग्रहणप्रवृत्तानां सवितृप्रकाशः' तदुक्तम्, सत्तामात्रेण सवितृप्रकाशास्यापि स्फटिकाद्यविष्ठायकत्वाऽसंभवात्-तदसंभवआकाशादेरपि सत्तामात्रस्य सद्भावात् तदविष्ठायकता स्यात्-किन्तु सवितृप्रकाशस्य तद्विष्ठावस्थाजनकत्वेन तदविष्ठायकत्वम्, तच्चैत् क्षेत्रज्ञोऽश्वरस्य परि-

अधिष्ठित मानेंगे वैसे समान युक्ति से उस अनियतविषयवाले चेतन क्षेत्रज्ञ को भी अन्य अनियतविषयवाले चेतन से अधिष्ठित मानने की आपत्ति आयेगी । इस प्रकार अन्य अधिष्ठाता की कल्पना का अन्त ही नहीं आयेगा । तदुपरात, चेतन क्षेत्रज्ञो के यदि आप अन्य अधिष्ठाता चेतन को मानते ही हैं तब तो आपने जो यह प्रयोग किया था- 'अचेतन वस्तु चेतन से अधिष्ठित होकर ही प्रवृत्त होती है क्योंकि अचेतन है, उदा० कुठारादि'-इस प्रयोग में पक्ष और हेतु मे 'अचेतन' विशेषण व्यर्थ हो जायेगा क्योंकि अचेतन पद के व्यवच्छेद्य चेतन को भी आप चेतनाधिष्ठित तो मानते ही है अतः वास्तव मे वह व्यवच्छेद्य ही नहीं रहा ।

[अनवस्थादोष से पूर्वसिद्ध में अप्रामाण्य का ज्ञापन]

अधिष्ठाता के रूप मे ईश्वर की कल्पना करने पर जो अनवस्था दोष लगता है उसके सवन्ध मे पूर्वपक्ष मे जो कहा था .नये नये अधिष्ठाता की कल्पना मे यदि कोई प्रमाण विद्यमान हो तब तो अनवस्था को भी होने दो । किन्तु वैसे कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि अनुमान प्रमाण से केवल एक ही अधिष्ठाता सिद्ध होता है [४०१-७] यह भी असंगत है । क्योंकि अनवस्था दोष के कारण अधिष्ठाता का प्रसाधक हेतु ही हेत्वाभासरूप हो जाता है । अतः अन्य प्रमाण के बिना यदि इस हेत्वाभास से एक अधिष्ठाता की सिद्धि मानेंगे तो उसीसे दूसरे की सिद्धि भी क्यों नहीं मानी जायेगी ? प्रथम अधिष्ठाता भी कहीं प्रमाणसिद्ध तो है नहीं क्योंकि अधिष्ठाता का साधक जो प्रथम अनुमान है उसमे तो अनवस्था दोष से अप्रामाण्य प्रसक्त है ।

[सर्वज्ञ की सिद्धि में आगम प्रमाण कैसे ?]

नैयायिक ने जो यह कहा है कि ईश्वरसिद्धि मे आगम भी प्रमाण है . [पृ० ४०२] यह भी ठीक नहीं क्योंकि आगम तो ईश्वर रचित मानने पर ही प्रमाण माना जा सकेगा और तब उसके प्रामाण्य से ईश्वर सिद्ध हो सकेगा, किन्तु इस रीति से तो अन्योन्याश्रय दोष लगेगा । वैशेषिक और नैयायिक मत मे आगम प्रमाण को नित्य तो माना ही नहीं जाता जिससे कि इतरेतराश्रय दोष दाला जा सके । तथा आगम को यदि नित्य मानेंगे तो ईश्वर की कल्पना व्यर्थ हो पड़ेगी । इतरेतराश्रय दोष

कल्प्यते तदा तेषां तत्कार्यताप्रसक्तिः, तथा च यथा क्षेत्रज्ञानामात्मत्वेऽविशिष्टेऽपि कार्यता तथेश्वर-
स्यात्मत्वाऽविशेषात् कार्यतेति तदविष्टायकोऽपरस्तत्कतस्मिन्पुगन्तव्यः, तत्राप्यपर इत्यनवस्था । अथ
तस्य कार्यत्वे सत्यप्यनधिष्ठितस्यैव स्वकार्यं प्रवृत्तिस्तर्हि जगदुपादानादेरपि तदनधिष्ठितस्य प्रवृत्तिरिति
व्यभिचारी अधिष्ठातृसाधकत्वेनोपन्यस्यमानस्तेनैव हेतुः ।

अपि च, सत्तामात्रेण तस्य तदविष्टायकत्वे गगनस्यैव न सर्वज्ञत्वम् इति सर्वज्ञत्वसाधकहेतो-
स्तद्विपर्ययसाधनाद् विरुद्धत्वम् । न च सर्वविषयज्ञानसमवायात् तत्र तस्यैव सर्वज्ञत्वं नाऽऽकाशादेरिति
वक्तुं युक्तम्, समवायस्य निषिद्धत्वात्, सत्त्वेऽपि नित्यव्यापकत्वेनाकाशादावपि भावप्रसंगात् । न च
समवायाऽविशेषेऽपि समवायिनोविशेष इति वक्तुं शक्यम्, तद्विशेषस्यैवाऽसिद्धत्वात्, सिद्धत्वेऽपि
समवायपरिकल्पनावैयर्थ्यप्रसंगादिति प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । न च सत्तामात्रेण तस्य तदविष्टायकत्वे
ज्ञानमात्रमप्युपयोगि आस्तां सकलपदार्थसार्वकारकपरिज्ञानम् ।

के भय से यदि यह कहे कि-ईश्वर की सिद्धि तत्कृत आगम से नहीं किन्तु अन्य ईश्वर रचित अन्य
आगम से ही मानेगे-तो वहा उस ईश्वर की सिद्धि और उसके आगम के प्रामाण्य की सिद्धि मे भी
उपरोक्त बात की पुनरावृत्ति होने से वही इतरेतराश्रय दोष लौट आयेगा । यदि उस नये ईश्वर की
सिद्धि के लिये भी अन्य ईश्वर रचित अन्य आगम को प्रमाण मानेगे तो ऐसे नये नये ईश्वर और
आगम की कल्पना का अन्त कहाँ होगा ? इस प्रकार, आगम से तो ईश्वर की सिद्धि नहीं हो सकती,
भले ही उसे स्वरूपार्थ मे प्रमाण माना जाय ।

[सत्तामात्र से ईश्वराधिष्ठान की अनुपपत्ति]

यह जो कहा था-अपने विषय के ग्रहण मे प्रवृत्त क्षेत्रज्ञों का, ईश्वर केवल अपनी सत्तामात्र
से ही अधिष्ठायक होता है । उदा०-उपाधि-आकार के ग्रहण मे प्रवृत्त स्फटिकादि का जैसे सूर्य-
प्रकाश अधिष्ठायक होता है । [४०४-३]-यह बात गलत है, केवल सत्तामात्र से ईश्वर स्फटि-
कादि का अधिष्ठायक बने यह सम्भव नहीं है । असम्भव इस लिये कि ऐसे तो सत्तामात्र से आका-
शादि भी स्फटिकादि के अधिष्ठायक होने की आपत्ति है । सूर्य प्रकाश तो इस लिये अधिष्ठायक कहा
जा सकता है कि वह स्फटिक की अपने सपर्क से विशिष्ट अवस्था का जनक है । यदि क्षेत्रज्ञो मे
ईश्वर का विशिष्टावस्थाजनकत्वरूप अधिष्ठायकत्व मान लिया जाय तब तो क्षेत्रज्ञो मे भी ईश्वर-
जन्यत्व की आपत्ति होगी तब तो जैसे आत्मत्व समान होने पर भी क्षेत्रज्ञो मे कार्यत्व होगा वैसे
आत्मत्व के समान होने से ईश्वर मे भी कार्यत्व होगा । अतः उसके भी जनकरूप मे अन्य ईश्वर-
अधिष्ठायक को मानना पड़ेगा, फिर उसमे भी कार्यता की प्रसक्ति से अन्य ईश्वर की कल्पना का
अन्त ही नहीं होगा । यदि कहे कि-उसमे कार्यत्व होने पर भी वह तो अन्य से अधिष्ठित हुये बिना
ही अपने कार्यो मे प्रवृत्त-तो फिर जगत् के उपादान कारणो की भी ईश्वर से अधिष्ठित हुये बिना
ही प्रवृत्ति मान लेने मे क्या कठिनाई है ? आपने जो अधिष्ठाता का साधक हेतु दिखाया है वह आप
के ईश्वर मे ही व्यभिचारी बन जायेगा क्योंकि वहा कार्यत्व तो आपने मान लिया और अन्य ईश्वर
से अधिष्ठितत्व को नहीं माना ।

[सत्तामात्र से अधिष्ठान में असर्वज्ञता]

तदुपरात, ईश्वर को केवल सत्तामात्र से ही अधिष्ठायक मान लेने पर गगन की तरह उसमे

यदप्युक्तम् 'ज्ञानस्य स्वविषयसदर्थप्रकाशत्वं नाम स्वभावः, तस्यान्यथाभावः कुतश्चिदोषसङ्गा-
वात्'-तत् सत्यमेव । यच्चोक्तम् 'यत् पुनश्चक्षुराद्यनाश्रितं न च रागादिमल्लघूतं तस्य विषयप्रकाशन-
स्वभावस्य'....इत्यादि, तदप्यसंगतम्, यतो न चक्षुराद्यनाश्रितं ज्ञानं परस्य सिद्धम्, तत्सिद्धौ चक्षुरा-
द्यनाश्रितस्य ज्ञानस्यैव मुख्यस्यापि सिद्धेरानन्दरूपता कथं मुक्तानां न सगच्छते येन 'सुखादिगुणरहित-
मात्मनः स्वरूपं मुक्तिः' इत्यभ्युपगमः शोभेत ? न च रागादेरावरणस्याभावो महेशो सिद्धः येन तज्ज्ञान-
मनावृतमशेषपदार्थविषयं तत्र सिद्धिमुपगच्छेत्, तत्स्वरूपस्यैवाऽसिद्धत्वात् तत्र रागाद्यभावप्रतिपाद-
कस्याऽप्यभिचरितस्य हेतोस्त्ववश्यमुपगमविचारणया ब्रूयापास्तत्वाच्च ।

यत्तुक्तम् विपर्ययकारणा रागादयः, विपर्ययसिद्धाऽधर्मनिमित्तः न च भगवत्प्रथमः, इति तदप्य-
सारम्, अधर्मेव धर्मस्यापि तद्वैतोऽस्य ज्ञानादेस्तत्राऽसंभवस्य प्रतिपादितत्वात् । यच्चोक्तम्-रागा-
दयः इष्टानिष्टसाधनेषु विषयेषूपजायमाना दृष्टा, न च भगवतः कश्चिदिष्टानिष्टसाधनो विषयः,
अवाप्तकामत्वात् इति तदप्यसारम्, यतो यदि इष्टानिष्टसाधनो न तस्य कश्चिद्विषयः, कथं तर्हि
असाक्षिष्टानिष्टोपादान-परिवर्तनार्थं प्रवर्तते, बुद्धिपूर्विकायाः प्रवृत्तेर्ह्योपादेयजिहासोपादित्वापूर्वकत्वेन

सर्वज्ञता भी नहीं रह सकेगी अतः सर्वज्ञ के अधिष्ठान का साधक हेतु उसके अभाव को ही सिद्ध करेगा
इसलिये वह हेतु भी विरोधी हो गया । यह नहीं कह सकते कि-गगन और ईश्वर दोनों में उक्त
समानता होने पर भी सर्वविषयक ज्ञान का समवाय ईश्वर में ही होता है अत एव ईश्वर में ही
सर्वज्ञता रहेगी, आकाशादि में नहीं-ऐसा इस लिये नहीं कह सकते, कि समवाय का पहले ही निषेध
किया जा चुका है । कदाचित् उसको मान लिया जाय तो भी वह नित्य और व्यापक होने से ईश्वर-
वत् गगन में भी ज्ञान का समवाय अक्षुण्ण होने से सर्वज्ञता भी माननी होगी । यदि कहे कि-यद्यपि
ईश्वर और आकाश दोनों में समवाय की समानता होने पर भी समवायिभूत ईश्वर और गगन ही
अन्योन्य ऐसे विलक्षण हैं कि सर्वज्ञता केवल ईश्वर में ही रहेगी-तो यह भी कहना शक्य नहीं ।
कारण, वह अन्योन्यविलक्षणता ही असिद्ध है । यदि उसको सिद्ध माने तो फिर समवाय की कल्पना
ही निरर्थक हो जाने का आगे दिखाया जायेगा । तथा सत्तामात्र से ही अधिष्ठान मानने पर किसी
भी ज्ञान की आवश्यकता ही नहीं रहती तो फिर सर्व पदार्थवृत्त के कारणों के ज्ञान की भी क्या
आवश्यकता रहेगी ? कुछ नहीं !

[इन्द्रियनिरपेक्ष ज्ञानवत् मुक्ति में सुखादि की प्रसक्ति]

यह जो पूर्व पक्ष में कहा था-अपने विषयभूत सदर्थ का प्रकाशत्व यह ज्ञान का स्वभाव है
और किसी दोष के सङ्गाव में वह स्वभाव विपरीत हो जाता है [४०४-६]-यह तो ठीक ही है ।
किन्तु यह जा कहा है-जा नेत्रादि से निरपेक्ष एव रागादिमल से अनावृत ज्ञान होता है वह जब विषय-
प्रकाशनस्वभाववाला है तब विषयों के प्रकाशनसामर्थ्य में कैसे विधात हो सकता है ?-इत्यादि
[४०४-७]-वह तो असंगत ही है क्योंकि आपके मत में नेत्रादिनिरपेक्ष ज्ञान ही सिद्ध नहीं है ।
यदि नेत्रादिनिरपेक्ष ज्ञान को सिद्ध माना जाय तो फिर नेत्रादिइन्द्रियनिरपेक्ष सुख को भी सिद्ध में
मान लेने से मुक्तात्माओं में आनन्दरूपता क्यों सगत नहीं होगी ? फिर सुखादिगुणशून्य आत्मस्वरूप
को मुक्ति मानना कैसे शोभास्पद कहा जायेगा ? तथा आपके ईश्वर में रागादि आवरण का अभाव
भी सिद्ध नहीं है जिससे कि उसमें अनावृत और सकलपदार्थविषयक ज्ञान की सिद्धि हो सके, क्योंकि

व्याप्तत्वात् ? तदभावेऽपि प्रवृत्तावन्मत्तकप्रवृत्तिवद् न बुद्धिपूर्वकेश्वरप्रवृत्ति स्यात्, हेयोपादेयजिहासोपादिस्ते अप्यनाप्तकामत्वेन व्याप्ते, अवाप्तकामस्य हेयोपादेयजिहासोपादिस्साऽनुपपत्तेः ।

अनाप्तकामत्वमप्यनीश्वरत्वेन व्याप्तम्, ईश्वरस्याऽनाप्तकामत्वाऽयोगात्, इति यत्र बुद्धिपूर्विका प्रवृत्तिरिष्यते तत्र हेयोपादेयजिहासोपादिस्ते अवश्यमंगीकर्तव्ये, यत्र च ते तत्रानाप्तकामत्वम्, यत्र च तत् तत्रानीश्वरत्वम् इति प्रसंगसाधनम् । ईश्वरत्वे चावाप्तकामत्वम्, अवाप्तकामत्वाच्च न हेयोपादेयविषये तद्वानोपादानेच्छा, तदभावे न बुद्धिपूर्विका प्रवृत्तिरिति प्रसंगविपर्ययः । अत एव स्वतन्त्रसाधनपक्षे यदाभ्यासिद्धत्वाविहेतुदोषोद्भावनम् तदसंगतम्, अप्याप्तिप्रसिद्धिमाश्रयेवात्रोपयोगात्, सा च प्रतिपादिता । 'या तु प्रवृत्तिः शरीरादिसमैसा क्रीडाया, अवाप्तकामानामेव च क्रीडा भवति' इति यदुक्तम् तदसंगतम्, 'रतिमन्वितामेव क्रीडा भवति, न च रत्यर्था भगवान् कुत्राभावात्' इति [४-१ २१] वास्तिककृतैव प्रतिपादितत्वात् । यच्चोक्तम् न हि दुःखिताः क्रीडासु प्रवर्तन्ते इति-तत् प्रक्रमानपेक्षं बचनम् दुःखानावेऽपि क्रीडावर्ता रागाद्यासक्तिनिमित्तेऽसाधनविषयव्यतिरेकेण तस्याऽसम्भवात् ।

एक तो ईश्वर का स्वरूप ही सिद्ध नहीं है और दूसरे, आप की मान्यता के ऊपर विचार करने पर तो उस में अव्यभिचारित रागादि-अभावसाधक हेतु भी कितना दूर भग जाता है ।

[धर्म के विरह में सम्यग्ज्ञानादि का अभाव]

यह जो कहा था—रागादि का कारण विपर्यास है और विपर्यास का कारण अधर्म है । भगवान् में अधर्म नहीं है [४०४-१०] इत्यादि वह भी असार है । कारण, अधर्म की तरह ईश्वर से धर्म भी न होने से तद्वेतुक्त सम्यग्ज्ञानादि का भी वहाँ असम्भव है यह पहले कहा है । तथा, यह जो कहा है—इष्ट और अनिष्ट के साधनभूत विषयो मे ही रागादि उत्पन्न होते हुए दिखते हैं । भगवान् को तो कोई इष्ट-अनिष्ट का साधनभूत विषय ही नहीं है क्योंकि वह कृतकृत्य है ।... [४०४-१२] इत्यादि,—यह भी असार है, क्योंकि जब ईश्वर को कोई इष्टानिष्टसाधनभूत विषय ही नहीं है तो वह इष्ट के उपादान और अनिष्ट के वर्जन के लिये क्यों प्रवृत्ति करता है ? जो प्रवृत्ति बुद्धिपूर्वक की जाती है वह अवश्यमेव हेय की त्यागेच्छा से व्याप्त ही होती है यह नियम है । इसलिये यदि त्यागेच्छा और ग्रहणेच्छा के बिना भी ईश्वर की प्रवृत्ति होगी तो वह बुद्धिपूर्वक नहीं किन्तु उन्मत्त लोगो की तरह उन्मादपूर्वक ही होगी । तदुपरात, हेय की त्यागेच्छा और उपादेय की ग्रहणेच्छा मे दोनों अनाप्तकामत्व—'अपूर्ण इच्छावत्' से व्याप्त है, क्योंकि जिसकी सभी इच्छा समाप्त हो गयी है ऐसा समाप्तकाम जो होता है उसे हेय की त्यागेच्छा और उपादेय की ग्रहणेच्छा कभी शेष नहीं रहती ।

[अनाप्तकामता से अनीश्वरत्व का आपादन]

तथा, अनाप्तकामता अनीश्वरत्व का व्याप्य है अर्थात् जहाँ अनाप्तकामता होगी वहाँ ऐश्वर्य नहीं होगा, क्योंकि जो ईश्वर होता है वह कभी अनाप्तकाम नहीं होता । इस प्रकार, ऐसा प्रसंग-साधन दिखाया जा सकता है कि जिसकी बुद्धिपूर्वक प्रवृत्ति मानेगे उसमे हेय की त्यागेच्छा और उपादेय की ग्रहणेच्छा अवश्य मानी होगी, ऐसी दो इच्छा मानेगे उसमें अनैश्वर्य भी मानना होगा । इस प्रसंग का यह विपर्यय फलित होगा कि ईश्वर मे यदि अनाप्तकामता है तो उसमे हेयविषय की त्यागेच्छा और उपादेयविषय की ग्रहणेच्छा नहीं मान सकते, और उक्त इच्छाद्वय के अभाव मे बुद्धि-

यच्च 'कारुण्यात् तस्य तत्र प्रवृत्तिः' इत्यादि, तदप्यनालोचिताभिधानम्, न हि करुणावतां यातनाशरीरोत्पादकत्वेन प्राणिगणदुःखोत्पादकत्वं युक्तम् । न च तथाभूतकर्मसंख्यपेक्षस्तथा तेषां दुःखोत्पादकोऽसौ निमित्तकारणत्वात् तस्येति वस्तु युक्तम्, तत्कर्मण ईश्वरानायत्तत्वे कार्यत्वे च तेनैव कार्यत्वलक्षणस्य हेतोर्व्यभिचारित्वप्रसगात् । तत्कृतत्वे वा कर्मणोऽभ्युपगम्यमाने प्रथमं कर्म प्राणिनां विषय पुनस्तदुपभोगद्वारेण तस्यैव क्षयं चिद्वतो महेक्षस्याऽप्रेक्षाकारिताप्रसक्तिः, न हि प्रेक्षापूर्वकारिणो गोपालादयोऽपि प्रयोजनशून्य विषय वस्तु ध्वंसयन्ति । तस्य करुणाप्रवृत्तस्य कर्मसंख्यपेक्षस्यापि प्राणिदुःखोत्पादकत्वं युक्तम् ।

किंच प्राणिकर्मसंख्यपेक्षो यस्यसौ प्राणिनां दुःखोत्पादक इति न कृपालृत्वव्याघातः—तर्हि कर्मपर-सन्त्रस्य प्राणिशरीरोत्पादकत्वे तस्याभ्युपगम्यमाने चरं तत्फलोपभोगवन्तमस्वस्थ तत्संख्यपेक्षस्य तदुत्पादकत्वसंभ्युपगन्तव्यम्, एवमदृष्टेश्वरपरिकल्पना परिहृता नवति ।—यथा प्रभुः सेवाभेदानुरोधात् फल-प्रदो नाऽप्रभुः, तथा महेश्वरोऽपि कमपेक्षफलप्रदो नाऽप्रभुः—इत्यप्ययुक्तम् यतो यथा राम सेवा-

पूर्वक प्रवृत्ति भी नहीं मानी जा सकेगी । इस प्रकार निर्दोष प्रसंगसाधन और विपर्ययप्रदर्शन मे हमारा अभिप्राय होने से ही, स्वतन्त्रसाधन पक्ष मे जो आश्रयासिद्धि आवि हेतुदोषो का उद्भावन किया गया है वह असंगत ठहरता है । क्योंकि पक्षादि की आवश्यकता स्वतन्त्र साधन मे होती है किन्तु प्रसंग-विपर्यय दिखाने मे नहीं होती । यहा तो केवल व्याप्ति प्रसिद्ध हो इतना ही उपयोगी है और वह तो दिखायी हुई है ।

[क्रीड़ा के लिए ईश्वरप्रवृत्ति की बात अनुचित]

तथा यह जो कहा था—देहादि के सृजन मे ईश्वर की प्रवृत्ति क्रीडा के प्रयोजन से ही होती है और क्रीडा भी सपूर्ण अभिलषितवाले ही करते है—इत्यादि [पृ. ४०५] वह भी असंगत ही है, क्योंकि न्यायवार्तिककारने ही इस का यह कहते हुए खण्डन किया है “जिन को चैन नहीं पडता वे ही क्रीडा करते है, ईश्वर चैन-सुख का अर्थी नहीं क्योंकि उसको कोई भी दुःख ही नहीं है ।” तथा यह जो कहा है कि—दुखी लोग कभी क्रीडा मे सलग्न नहीं होते—यह तो प्रस्तावित अर्थ की उपेक्षा करके कहा है, क्योंकि ईश्वर को दुःख भले न हो किन्तु जो क्रीडा करने वाले हैं वे भी रागादि आसक्ति के निमित्तभूत जो इष्टसाधनभूत विषय है (जैसे बच्चो के लिये खिलौना आदि) उनके बिना क्रीडा का सम्भव ही कहाँ है ? अतः ईश्वर को क्रीडार्थी मानने पर उसे इष्ट या अनिष्ट हो ऐसे विषयो को भी मानने की आपत्ति होगी ।

[ईश्वर में करुणामूलक प्रवृत्ति असंगत]

यह भी जो कहा है—करुणा से देहादिसृजन मे ईश्वर की प्रवृत्ति होती है ।—वह तो बिना सोचे कह दिया है । जो करुणावन्त है वह यातनामय देह का सृजन करके प्राणिमों को दुःख उत्पन्न करे यह अशुचित है । यदि कहे कि—जीवो के दुःखोत्पादक कर्मों की अधीनता से ईश्वर दुःख को उत्पन्न करता है, क्योंकि वह तो केवल निमित्तकारण ही है—तो यह कहने लायक नहीं, यदि वे कर्म ईश्वर को आधीन यानी ईश्वरकृत नहीं है और कार्यभूत है तब तो कार्यत्व हेतु उन कर्मों मे ही अपने साध्य (सकृत्कत्व) का झोही बन जाने का अतिप्रसंग होगा । यदि इस के निवारणार्थ उन कर्मों को ईश्वर-कृत माना जाय तब तो ईश्वर मे प्रेक्षाकारित्व यानी बुद्धिमत्ता की हानि का प्रसंग होगा, क्योंकि वह

ऽऽयत्तफलप्रवक्ष्य रागादियोगः नैर्घृण्यम् सेवाऽऽयत्तता च प्रतीता तत्त्वैकस्याप्येतत् सर्वमभ्युपगमनीयम्, अन्यथाभूतस्यान्यपरिहारेण क्वचिदेव सेवके सुखादित्वानुपपत्तेः । तदेवं कर्मपरतन्त्रत्वे तस्यानीशत्वम्, करुणाप्रेरितस्य कर्तृत्वे “सुखेच्च सुखमेव सः” इति वार्तिककारीयदूषणस्य व्यवस्थितत्वम् ।

यच्च ‘नारक-तिर्यगादिसर्गोऽप्यकृतप्रायश्चित्तानां तत्रत्यदुःखानुभवे पुनर्विशिष्टस्थानावाप्ताव-
भ्युदयहेतुरिति सिद्धं दुःखप्राणिसृष्टावपि करुणया प्रवर्त्तनमीशस्य’ इति, तदपि प्रतिविहितमेव,
यतः कर्म प्राणिनां दुःखप्रदं विधाय तत्फलोगमोगविधानद्वारेण क्षयनिमित्तं प्राणिनामभ्युदय विदधत-
स्तस्याऽऽशुचिस्थानपतितगृहीतप्रक्षालितमोदकत्यागविधाघिनो(?)ना)(?)समानबुद्धिप्रसक्तिः । अपि
च, यदि प्राणिकर्मपरवशस्तेषां दुःखादिकं तत्क्षयनिमित्तप्रायश्चित्तकल्पमुपजनयतीत्यभ्युपगमस्तदा
तत्कर्मकार्यत्वं तस्य प्रसक्तम्-तत्कृतोपकाराभावे तदपेक्षाया अयोगात्, उपकारस्य च तत्कृतस्य तद्वन्ने-
तेन सम्बन्धायोगात्, अभिन्नस्य तत्करणे तस्यैव करणमिति कथं न तत्कार्यत्वम् ?

पहले तो जीवो के कर्मों का सृजन करता है फिर उपभोग के द्वारा उनका ध्वंस करवाता है, किंतु बुद्धिपूर्वक कार्य करने वाला गोप आदि कोई भी बिना प्रयोजन वस्तुनिर्माण कर के उसका ध्वंस नहीं करता है । इसलिये कर्मों की अधीनता से करुणापूर्वक ईश्वर प्राणिमो को दुःख उत्पन्न करता है यह बात अद्वय नहीं है ।

[ईश्वर में कर्मपरतन्त्रता की आपत्ति]

तदुपरात, कर्मों की अधीनता से ईश्वर जीवो को दुःख उत्पन्न करता है इसलिये कृपासुता
खण्डित नहीं होती-इसका अर्थ तो यह हुआ कि आप जीवशरीर के उत्पादक ईश्वर को कर्मपरतन्त्र
मानते हैं-इससे तो यह मानना अच्छा है कि कर्मफल के उपभोग करने वाले जीव ही कर्म की अधीनता
से अपने अपने दुःखो के उत्पादक होते हैं, क्योंकि दुःख के कर्ता जीवसमूह प्रसिद्ध है, अतः अप्रसिद्ध
ईश्वर की कल्पना नहीं करनी पड़ेगी । तथा यह जो आपने कहा है-मालिक जैसे भिन्न भिन्न प्रकार
की सेवा को लक्ष्य में रख कर भिन्न भिन्न फलदाता होता है, भिन्न फलदातृत्व से उसकी मालिकी
मिट नहीं जाती, इसी तरह महेश्वर भी कर्म को लक्ष्य में रखकर फलदाता माना जाय तो उसके
प्रभुत्व की कोई हानि नहीं होती-[पृ. ४०६] यह भी अचटित है, क्योंकि सेवाधीन फल देने वाले
राजावि में जैसे रागादियोग, निर्दयता और सेवापरतन्त्रता अनिवार्य है । उसी तरह ईश्वर में भी ये
सब मानने होंगे । यदि ईश्वर सेवापरतन्त्र नहीं होगा तो वह किसी एक सेवाकावि को ही सुख प्रदान
करे और सेवा न करने वाले को सुख प्रदान न करे ऐसा पक्षपात घटेगा नहीं । निष्कर्ष, ईश्वर को
कर्मसापेक्ष कर्ता मानने में ऐश्वर्य खण्डित होगा और यदि करुणामूलक कर्तृत्व मानेंगे तो श्लोकवार्तिक-
कारने जो यह दूषण दिया था [प्र०पृ० ४०६] कि ‘एकमात्र सुखात्मकसर्ग का ही वह सृजन करेगा’
वह तदवस्थ ही रहेगा ।

[दुःखसृष्टि में करुणामूलकता की असंगति]

तथा यह जो कहा था [४०७/२]-नारक-तिर्यचादि गति का उत्पादन भी प्रायश्चित्त न करने
वालो को वहाँ दुःखानुभव के पश्चात् विशिष्टस्थान की प्राप्ति द्वारा आवासी का ही परम्परया हेतु है-
अतः यह सिद्ध हुआ कि दुःखी जीवो की सृष्टि में भी ईश्वर की प्रवृत्ति करुणामूलक ही है-इसका तो
प्रतिकार ही ही चुका है । कारण, ईश्वर पहले जीवो के दुःखप्रद कर्म का सृजन करता है, बाद में जीवो को

अथ यद् यदा यत्र कर्मादिकं सहकारिकारणभासादयति तेन सह संभूय तत् तदा तत्र सुखादिकं कार्यं जनयति, एककार्यकारित्वमेव सहकारित्वमिति न कार्यत्वलक्षणस्तस्य दोषः । ननु कर्मादिसहकारि-सव्यपेक्षः कार्यजननस्वभावस्तस्य कर्मसहकारिसंनिधानाच्छिदं प्रागप्यस्ति तदा सहकारिसंनिधानेऽपि स्वरूपेणैवासौ कार्यं निर्वर्तयति पररूपेण जनकत्वे सर्वस्य स्वरूपेणाऽजनकत्वात् कार्यानुत्पादप्रसंगः, तस्य चाऽविकलस्य तज्जननस्वभावस्य भावावुत्तरकालभाविसमस्तकार्योत्पत्तिस्तदेव स्यात् । तथाहि-यद् यदा यज्जननसमर्थं तत् तदा तद् जनयत्येव यथाऽन्त्यावस्थाप्राप्तं बीजमकुरम् अजनने वा तदा तस्य तद् जननस्वभावमेव न स्यात्, तज्जननस्वभावश्च कर्मादिसामग्र्यसंनिधानेऽप्येकस्वभावतयाऽभ्युपगम्यमानो महेश इति स्वभावहेतुः ।

अथ कर्मादिसामग्र्यभावे तत्स्वभावोऽप्यसौ विवक्षितकार्यं न जनयति, न तर्हि तज्जनकस्वभावः-यो हि यदा यज् जनयति स तज्जनकस्वभावो न भवति, यथा शालिबीज यवांकुरस्य, अतज्जनकस्यापि तत्स्वभावत्वेऽतिप्रसंगः, न जनयति च कर्मादिसामग्र्यभावे विवक्षितं कार्यमेषा इति व्यापकानुपलब्धिः । अथ कर्मादिसामग्र्यभावे स स्वभावस्तदपेक्षकार्यजनकत्वलक्षणो नास्ति तर्हि स्वभाव-

उसका फलोपभोग करवाता है जिससे कि उस कर्म का नाश हो जाय, फिर विशिष्टस्थान प्राप्ति द्वारा जीवो का अभ्युदय करता है-जैसे कि कोई व्यक्ति पहले मिष्ट लड्डु को अशुचि में डालता है फिर उसको बाहर निकाल कर शुद्ध करता है फिर उसको छोड़ देता है, ऐसे व्यक्ति की बुद्धि और ईश्वर की बुद्धि में क्या असमानता हुयी ? तथा, यदि वह प्राणिजों के कर्म को परवश बन कर प्राणिजों के दुःख को उत्पन्न करता है अथवा दुःखजनक कर्म क्षयहेतु प्रायश्चित्तसहिता की रचना करता है तो ऐसे ईश्वर में तथाविध कर्म की कार्यता भी प्रसक्त होगी । क्योंकि कर्मों के ईश्वर के ऊपर कुछ न कुछ उपकार के बिना ईश्वर में कर्म की अपेक्षा नहीं घट सकती । तथा, उपकार के द्वारा कार्यता इस रीति से होगी यह कर्मकृत उपकार यदि ईश्वर से भिन्न ही होगा तो ईश्वर के साथ उसका कोई सम्बन्ध ही नहीं घटेगा, इसलिये यदि उपकार को अभिन्न मानेगे तो तदभिन्न ईश्वर भी कर्मकृत हो जाने से वह कर्म का कार्य क्यों नहीं होगा ?

[सहकारी संनिधान से सुखादिकर्तृत्व के ऊपर विकल्प]

यदि यह कहा जाय कि-जब जहाँ जो जो कर्मादि सहकारी कारण उपस्थित हो जाते हैं उनके साथ मिलकर ईश्वर वहाँ उस वक्त सुखादि कार्य को करता है । एक दूसरे से मिलकर किसी एक कार्य को करना यही सहकारित्व है, आपने जो उपकाररूप कार्यत्व यह सहकारित्व का अर्थ किया है वैया नहीं है । अतः ईश्वर में कोई कार्यत्वापत्तिरूप दोष नहीं है ।-तो इसके ऊपर प्रश्न है कि इस प्रकार का कर्मादिसहकारिपेक्ष जो ईश्वर में कार्यात्पादनस्वभाव है वह कर्मादिसहकारि की उपस्थिति के पूर्व भी था या नहीं ? यदि विद्यमान था, तब सहकारि के संनिधान में भी ईश्वर अपरावृत्त स्वस्वभाव से ही कार्य का जनक सिद्ध हुआ, क्योंकि यदि परस्वरूप से किसी को कार्यजनक माने तो सभी में स्वस्वरूप से कार्य की अजनकता का प्रसंग होने से कार्य की अनुत्पत्ति का प्रसंग आयेगा । ईश्वर में तो स्वस्वरूप से कार्यजननस्वभाव सहकारी-उपस्थिति के पहले भी जैसा था वैसा अक्षुण्ण ही है अतः उत्तरकाल में होने वाले सभी कार्यों की एक साथ उसी वक्त उत्पत्ति हो जायेगी । जैसे देखिये-जो जब जिसके उत्पादन में समर्थ होता है वह उस वक्त उसे उत्पन्न करता ही है, जैसे अन्त्यावस्था को प्राप्त अर्थात् चरमक्षणवर्ती बीज, अकुर के उत्पादन में समर्थ होता है तो वह उसे उत्पन्न

भेदात् कथं न तस्य भेदः अपरस्य तन्निबन्धनस्याभावात् ? तथा च क्रमवर्त्यनेकमंकुरादिकार्यं नाक्रमै-
केश्वरविहितमिति नैकत्वं तस्य सिद्धिमासादयति । तत्र सर्वज्ञत्वाऽऽरीरित्वैकत्वादिधर्मयोगस्तस्य
सिद्धिमुपलोकते । नापि कृत्रिमज्ञानसम्बन्धित्वं तज्ज्ञानस्य प्रत्यर्थनियमाभावात् इत्यादि यदुक्तम् तदपि
निरस्तम्, नित्यसर्वपदार्थविषयज्ञानसम्बन्धित्वस्य तत्र प्रतिषिद्धत्वात् ।

यच्च-‘यथा स्थपत्यादीनां महाप्रासादादिकरणे एकाभिप्रायनियमितानामैकमत्यं तद्वदत्रापि
यदि क्षित्पाद्यनेककार्यकरणे बहूनां नियामकः कश्चिदेकोऽस्ति, स एवेश्वरः’ इत्युक्तम्, तदप्यसंगतम्,
यतो न ह्ययं नियमः-एकेनैव सर्वं कार्यं निर्वर्तनीयम् एकनियमितैर्वा बहुभिरिति, अनेकषा कार्यकर्तृ-
त्वदर्शनात् । तथाहि-
a बवचिदेक एवैककार्यस्य विधाता उपलभ्यते यथा कुविन्दः कश्चिदेकस्य पटस्य,
b बवचिदेक एव बहूनां कार्याणाम् यथा घट-शरादोबन्धनानामेकः कुलालः ‘c बवचिदनेकोऽप्यनेकस्य
यथा घट-पट-शकटादीनां कुलालादिः, d बवचिदनेकोऽप्येकस्य यथा शिबिकोद्वहनादेरनेकः पुरुषसं-
घातः । न च प्रासादादिलक्षणेऽप्यनेकस्थपत्यादिनिर्वर्त्येवश्यकतयैकसूत्रवारनियमितानां तेषां तत्र व्यापार

करता ही है । यदि वह उसे उत्पन्न न करेगा तो उसमे उस वक्त तज्जननस्वभाव ही नहीं हो सकेगा ।
सर्वदा एक स्वभाववाला ईश्वर तो कर्मादिसामग्रीसंनिधान के पहले भी सर्वकार्यों के प्रति उत्पादक स्व-
भाववाला ही है अतः इस स्वभावात्मक हेतु से, ईश्वर से एक साथ सर्वकार्यों की उत्पत्ति की आपत्ति
आयेगी ।

[ईश्वर में स्वभावभेदापत्ति]

अब यदि ऐसा कहे कि-ईश्वर मे वैसा स्वभाव होने पर भी कर्मादि सामग्री के अभाव में वह
प्रस्तुत कार्य को उत्पन्न नहीं करता है-तब तो कहना होगा कि वह उस कार्य के जनकस्वभाववाला
नहीं है । यह नियम है कि जब भी जो जिस कार्य को उत्पन्न नहीं करता उस समय वह तत्कार्य
के जनकस्वभाववाला नहीं होता जैसे शालीबीज यव-अकुर के जनकस्वभाववाला नहीं होता । यदि
तत्कार्य के अजनक को भी तत्कार्य के प्रति जनकस्वभाववाला मानेये तो यवांकुर का अजनक भी
शालीबीज यवजनकस्वभाववाला माना जा सकेगा, यह अतिप्रसंग होगा । (प्रस्तुत मे) कर्मादिसामग्री
के अभाव में ईश्वर विवक्षित कार्य को नहीं उत्पन्न करता है अतः इस व्यापक की अनुपलब्धिरूप
हेतु से उस मे व्याप्यभूत तत्कार्यजनकरवभाव का अभाव ही सिद्ध होगा ।

यदि कहे कि कर्मादिसामग्री के अभाव मे हम कर्मादिसापेक्ष जनकत्वस्वभाव का अभाव ही
मानते है तब तो कर्मादि सहकारि के संनिधान मे उसका यह स्वभाव बदल जाने से, स्वभावभेद
प्रयुक्त व्यक्तिभेद भी ईश्वर मे क्यों प्रसक्त नहीं होगा ? स्वभावभेद के बिना अन्य कोई व्यक्तिभेद का
प्रयोजक नहीं है । व्यक्तिभेद सिद्ध होने पर यह कहा जा सकता है कि-क्रमिक अनेक अकुरादि कार्यों
को अक्रमिक एक ईश्वर नहीं कर सकता, फलतः अकुरादि कार्यों को करने वाले एक ईश्वर की सिद्धि
नहीं हो सकेगी । सारांश, ईश्वर मे सर्वज्ञता, अशरीरित्व, एकत्व आदि धर्मों का योग सिद्धिपदारूढ
नहीं है । अतः यह जो पूर्वपक्षी ने कहा था-कृत्रिमज्ञान सन्नधिता रूप विशेष भी ईश्वर मे सिद्ध नहीं
हो सकता क्योंकि कृत्रिमज्ञान मे अमुक ही अर्थ की विषयता का नियम नहीं हो सकता-[४०७-५]
यह भी परास्त हो जाता है, क्योंकि ईश्वर मे सकलपदार्थविषयक नित्यज्ञान का सम्बन्ध नहीं घट
सकता यह पहले कह आये है ।

उपलब्धः, प्रतिनियताभिप्रायाणामप्येकसूत्रधाराऽनियमितानां तत्करणाऽविरोधात् इति नैकः कर्ता सिद्ध्यादीनां सिद्धिमासादयति । अत एव न तन्निबन्धना सर्वज्ञत्वसिद्धिरपि तस्य युक्ता ।

तदेवं नित्यत्वादिविशेषसाधकत्वसाधकानुमानाऽसंभवात् 'तद्विपर्ययसाधकस्य च प्रसंगसाधनस्य तत्र भावात् कथं न विशेषविरुद्धावकाशः ? अथ शरीरादिबुद्धिबुद्धिमत्कारणत्वव्याप्त्यदि सिद्ध्यादौ कार्यत्वमुपलभ्येत तदा ततस्तत्र तत् सिद्धिमासादयत् तथाभूतमेव सिध्येदिति भवेत् कार्यत्वादेविरुद्धत्वम्, साध्यविपर्ययसाधनात्, न च तथाभूत तत् तत्र विद्यत इति कथं विरुद्धता ? न, परप्रसिद्धपक्षधर्मत्वम् विपर्ययव्याप्तिं बाऽऽश्रित्य विरुद्धताभिधानात् । परमार्थतस्तु कार्यत्वविशेषस्य सिद्ध्यादावसिद्धत्वम् तत्सामान्यस्य त्वनेकान्तिकत्वम् इति प्रतिपादितम् । सर्वेषु चेश्वरसाधनाद्योपन्यस्तेष्वनुमानेष्वसिद्धत्वाविदोषः समान इति कार्यत्वदूषणेनैव तान्यपि दूषितानि इति न प्रत्युच्चार्य दूष्यन्ते । महेश्वरस्य च नित्यत्वं तद्वादिभिरभ्युपगम्यते, न चाऽक्षणिकस्य सत्त्वं संभवति इति प्रतिपादयिष्यामः ।

[शिबिकावहनादि एक कार्य की अनेक से उपपत्ति]

यह जो कहा है—महान् राजभवन आदि के निर्माण में लगे हुए अनेक शिल्पीयो में किसी एक नियामक व्यक्ति के अभिप्राय से ही ऐकमत्य (तुल्याभिप्रायता) होता है, वसी तरह प्रस्तुत में भी पृथ्वी आदि अनेककार्यों के निर्माण में लगे हुए अनेक व्यक्तियों का भी कोई एक नियामक होना जरूरी है और वही ईश्वर है—[४०८-४] वह भी असंगत है । कारण, ऐसा नियम ही नहीं है कि सर्व कार्यों को करनेवाला कोई एक ही होना चाहिये अथवा अनेक करने वाले हो तो उसका कोई एक नियामक होना ही चाहिये । कार्यकर्त्ताओं में अनेक प्रकार देखे जाते हैं, जैसे: a कभी तो एक कार्य का एक ही निर्माता होता है जैसे एक वस्त्र का एक जुलाही । b कभी अनेक कार्यों का एक निर्माता होता है जैसे घट-शराब-उर्दचनादि कार्यों का एक कुम्हार । c कभी अनेक कार्यों के अनेक निर्माता होते हैं जैसे घट-वस्त्र और वेलगाडी आदि का कुम्हार, जुलाहा, सुथार । d कभी एक ही कार्य के अनेक कर्त्ता होते हैं जैसे एक ही शिबिका-वहन कार्य में अनेक सेवक लगे होते हैं । तथा, राजभवन आदि अनेक शिल्पी सपाद्य कार्य में भी एक सूत्रधार से नियन्त्रित होकर ही वे सभी भवननिर्माण के लिये उद्यम करते हो ऐसा नियम नहीं देखा गया । क्योंकि एकसूत्रधार का नियन्त्रण न होने पर भी परस्पर मिलकर किसी एक निश्चित अभिप्रायवाले बनकर भवनादि का निर्माण वे कर सकते हैं—इस में कोई विरोध नहीं है । अतः एक सूत्रधार की कल्पना के दृष्टान्त से पृथ्वी आदि के एक कर्त्ता की सिद्धि होना दुष्कर है । फलतः, एककर्तृमूलक सर्वज्ञता की सिद्धि भी ईश्वर में अयुक्त है ।

[नित्यत्वादिविशेष के विरुद्ध अनुमानों का औचित्य]

उपरोक्त चर्चा से यह सिद्ध होता है कि ईश्वर में नित्यत्व सर्वज्ञत्वादि सकल विशेषों का साधक कोई बलिष्ठ अनुमान संभव नहीं है, दूसरी ओर असर्वज्ञत्वादि का साधक प्रसंगसाधनादिरूप अनुमान प्रमाण विद्यमान है—अतः इस प्रश्न का कोई उत्तर नहीं है कि—विशेषविरुद्ध अनुमानों को क्यों अवकाश नहीं ? यदि कहे—“पृथ्वी यदि में सशरीरिवुद्धिमत्कर्तृत्व का व्याप्य ऐसा कर्तृत्व यदि उपलब्ध होता तब तो वहाँ कर्त्ता सिद्ध होने के साथ शरीरी कर्त्ता की ही सिद्धि हो जाती, फलतः अशरीरीकर्त्ता से विपरीत शरीरीकर्त्ता की सिद्धि करने वाला हेतु कार्यत्व, विरुद्ध नामक हेत्वाभास बन जाता, किन्तु बात यह है कि शरीरिवुद्धिमत्कर्तृत्व का व्याप्यभूत कार्यत्व पृथ्वी आदि में उपलब्ध

‘यच्च पृथग्यादिमहामूतानि स्वासु क्रियासु बुद्धिमत्कारणाधिष्ठितानि प्रवर्तन्ते अनित्यत्वात्, वास्यादिवत्’ इति, तत्र कुलालादिवद्वाध्यनित्यत्वलक्षणस्य हेतोः सद्भावात्तत्राप्यपरबुद्धिमत्कारणाधिष्ठितत्वप्रसक्तिः, तथाऽभ्युपगमे महेशबुद्धेरप्यनित्यत्वस्य प्रसाधनात् तस्याप्यपरबुद्धिमदधिष्ठितत्वम्, तद्बुद्धाद्यप्येवम् इत्यनवस्था । अथ बुद्धेरनित्यत्वे सत्यपि न बुद्धिमदधिष्ठितत्वं तदा व्यभिचारी हेतुः, अपरं चात्र प्रतिविहितत्वान्नाशंक्यते । यच्च कार्यत्वहेतोर्बुद्धमसिद्धत्वादि तदत्रापि समानम् । तथाहि-यादृशमनित्यत्वं बुद्धिमदधिष्ठितं(त)वास्यादौ सिद्धं तादृशं तन्वादिष्वसिद्धम् । अनित्यत्वमात्रस्य प्रतिबन्धाऽसिद्धेर्व्यभिचारः । प्रतिबन्धाभ्युपगमे सतीष्टविपरीतसाधनाद् विरुद्धत्वम् । साधर्म्यहृष्टान्तस्य साध्यविकलता, नित्यैकबुद्धिमदधिष्ठितत्वेन साध्यधर्मैणाभ्यव्यासिद्धे । सामान्येन साध्ये सिद्धसाध्यता, विशेषेण व्यभिचारः, घटादिष्वन्यथावर्तनाविति । एवं सर्वेषु प्रकृतसाध्यसाधनायोपन्यस्तीषु हेतुषु शोच्यम् ।

ही नहीं है, तो फिर उसे विरुद्ध कैसे कहा जाय ?”-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि प्रतिवादी ने जिस कार्यत्व हेतु का पृथ्वी आदि पक्ष में उपन्यास किया है उसी हेतु में हम विरुद्धता का आपादन करते हैं, अथवा प्रतिवादी को कार्यत्व हेतु में जिस प्रकार के साध्य की व्याप्ति अभिमत है उससे विपरीत साध्य की व्याप्ति का हेतु में प्रसंजन दिखाकर हम कार्यत्व हेतु को विरुद्ध कह रहे हैं । वास्तव में तो यही कहना है कि यदि घटादि में प्रसिद्ध कृतबुद्धिजनक कार्यत्वविशेष को हेतु किया जाय तो वह पृथ्वी आदि में असिद्धदोषग्रस्त है और यदि सामान्यतः कार्यत्व को हेतु किया जाय तो वह बिना कृषि के उत्पन्न वृक्षादि में अनेकान्तिकदोषग्रस्त है यह तो हमने पहले ही कह दिया है ।

तथा ईश्वर की सिद्धि में जो जो अनुमान दिखाया जाता है उन सभी में असिद्धत्वादि दोष तो समानरूप से प्रसक्त हैं अतः कार्यत्वहेतु के दोष दिखा देने से उन अनुमानों के दोष भी प्रदर्शित हो जाते हैं, अतः एक को लेकर दोष दिखाने की आवश्यकता नहीं रहती । तदुपरात, ईश्वरवादीबुद्ध महेश्वर को नित्य मानते हैं, किन्तु जो क्षणिक(=अनित्य) नहीं है उसकी सत्ता भी दुर्बल है यह हम अग्रिम ग्रन्थ में दिखाने वाले हैं ।

[अनित्यत्वहेतु से बुद्धिमदधिष्ठितत्व की असिद्धि]

यह जो कहा है-पृथ्वी आदि महाभूत बुद्धिमत्कारण से अधिष्ठित होकर ही अपनी अपनी क्रियाओं में सलग्न होते हैं, क्योंकि अनित्य है, जैसे अनित्य कुठार बर्दई से अधिष्ठित होकर ही छेदन क्रिया में सलग्न होते हैं । [पृ. ४०६-५]-इसके ऊपर यह आपत्ति है कि कुम्हार की बुद्धि में अनित्यत्व हेतु विद्यमान होने से उसमें भी एक अन्य बुद्धिमत्कारणाधिष्ठितत्व की प्रसक्ति होगी । यहाँ सिद्धसाधन कर लेने पर ईश्वरबुद्धि में भी पूर्वोक्त प्रकार से अनित्यत्व सिद्ध होने से अन्य बुद्धिमत्कारणाधिष्ठितत्व की आपत्ति होगी, फिर उस नये कल्पित ईश्वर में भी अन्य अन्य बुद्धिमत् अधिष्ठाता की कल्पना का अन्त नहीं आयेगा । यदि कहे कि-हम बुद्धि को अनित्य होने पर भी बुद्धिमत् से अधिष्ठित नहीं मानेंगे-तो अनवस्था दोष निकल जाने पर भी बुद्धिमत्कारणाधिष्ठानसाधक अनित्यत्व हेतु बुद्धि में ही साध्यद्रोही बन जायेगा । यहाँ जो अन्य वचाव शक्य है उसका पहले ही प्रतिकार हो गया है अतः उसको पुनः पुनः आशंका के रूप में प्रस्तुत कर उसके प्रतिविधान की आवश्यकता नहीं ।

यच्च-‘स्थित्वा प्रवृत्तेः’ इति साधनमुक्तम्, तत्रान्यदपि दूषणं वान्यं-सर्वभावानामुदयसमन-
न्तराऽपवर्गितया क्षणभात्रमपि न स्थितिरस्ति इति कुत स्थित्वा प्रवृत्तिः ? तस्मात् प्रतिवाद्यसिद्धो
हेतुः अनैकान्तिकश्चेत्परैरेव । यतः सोऽपि क्रमवत्सु कार्येषु स्थित्वा प्रवृत्तं अथ च नासौ चेतनावता-
ऽधिष्ठित अनवस्थाप्रसंगात् । अथ ‘अचेतनत्वे सति’ इति सविशेषणो हेतुरुपादीयते यथा प्रशस्तमति-
नोपन्यस्तस्तथापि संदिग्धविषयव्यावृत्तिकतयाऽनैकान्तिकत्वमनिवार्यम्-यदेव हि विशेषणं विषयाद्धेतुं
निवर्तयति तदेव न्याय्यम्, यत् पुनर्विषये सदेहं न व्याधत्तयति तदुपादानमप्यसत्कल्पम्, पूर्वोक्तभ्रा-
सिद्धतादिदोषः सविशेषणत्वेऽपि तदवस्थ एव । यच्चोक्तम् ‘सर्गादौ व्यवहारश्च’ इत्यादि, तत्रापि
‘उत्तरकालं प्रबुद्धानाम्’ इत्येतद् विशेषणमसिद्धम् । तथाहि-नास्मन्मते प्रलयकाले प्रलुप्तज्ञान-स्मृतयो
वितनु-करणाः पुरुषाः संतिष्ठन्ते किन्त्वाभास्वरादिषु स्पष्टज्ञानातिशययोगिषु देवनिर्वाणेषुत्पद्यन्ते, ये
तु प्रतिनियतनिरयादिविपाकसंवर्तनीयकर्मणस्ते लोकधात्वन्तरेषुत्पद्यन्ते इति मतम् । विवर्तकालेऽपि
तत एव आभास्वरादेश्चत्वा इहाऽलुप्तज्ञानस्मृतय एव संभवन्ति, तस्मात्-‘उत्तरकालं प्रबुद्धानाम्’ इति
विशेषणमसिद्धम् । अनैकान्तिकश्च हेतुः संदिग्धविषयव्यावृत्तिकत्वात् ।

[अनित्यत्वहेतु में असिद्ध-विरुद्धादि दोष प्रसंग]

उपरात कार्यत्व हेतु में जो असिद्धत्वादि दूषण लगाये हैं वे यथासम्भव यहाँ अनित्यत्व हेतु में
भी समानरूप से लग सकते हैं । जैसे देखिये-बुद्धिमत् से अधिष्ठित कुठारादि में जैसा अनित्यत्व प्रसिद्ध
है वैसा अनित्यत्व देहादि में सिद्ध नहीं है । और सामान्यतः अनित्यत्व को हेतु माने तो उसमें बुद्धि-
मदधिष्ठितत्व की व्याप्ति ही सिद्ध नहीं है क्योंकि बिना कृषि के उत्पन्न अन्त्य वनस्पति आदि में
हेतु व्यभिचारी है । कदाचित् व्याप्ति भी मान ली जाय तो भी सर्वज्ञतादि विशेषों के विपरीत
असर्वज्ञतादि का साधक होने से अनित्यत्व हेतु विरुद्ध दोष से ग्रस्त है । तथा साधर्म्यच्छेदान्त के रूप
में उपन्यस्त कुठार में तो अनित्यबुद्धिमदधिष्ठित होने से नित्यबुद्धिमदधिष्ठितत्वरूप साध्य का विरह
ही रहेगा क्योंकि कुठार में जो अनित्यत्व है उसमें साध्यमंभूत नित्यबुद्धिमदधिष्ठितत्व के साथ
अन्वयव्याप्ति ही असिद्ध है । यदि सामान्यतः बुद्धिमदधिष्ठितत्व ही सिद्ध करना हो तो यह प्रतिवादी
के मत में सिद्ध होने से सिद्धसाधन दोष लगेगा । यदि विशेषरूप से (नित्यबुद्धिमत् रूप से) साध्य
किया जाय तो घटादि में व्यभिचार होगा क्योंकि विशेषरूप से विपरीत अनित्यबुद्धिमत् का
अधिष्ठान ही वहाँ दिखता है । इस प्रकार नित्यबुद्धिमत् साध्य की सिद्धि के लिये उपन्यस्त सभी
हेतुओं में विरुद्ध और व्यभिचार दोष की योजना की जा सकेगी ।

उद्योतकर ने जो यह प्रमाण दिखाया था-भुवनहेतुभूत प्रधान प्रमाण आदि बुद्धिमान् से अधि-
ष्ठित होकर अपने कार्यों को उत्पन्न करते हैं क्योंकि अवस्थित रह कर प्रवृत्ति करते हैं [४११-५]
-इसमें अवस्थित रह कर-इस हेतु में अन्य भी एक दूषण कह सकते हैं कि जब भावमात्र उत्पत्ति के
दूसरे क्षण में ही नाशभिमूख है तब एक क्षण भी उसकी स्थिति असम्भव है तो फिर अवस्थित रह
कर कार्य के लिये प्रवृत्ति की बात ही कहाँ ? [उत्पत्तिक्षण और नाशक्षण के मध्य कोई स्थिति क्षण
है नहीं इसलिये क्षणमात्र भी स्थिति न होने का कहा है] । अतः ‘स्थित्वा प्रवृत्तेः’ यह हेतु प्रतिवादी के
प्रति असिद्ध है । इतना ही नहीं, ईश्वर में वह अनैकान्तिक भी है क्योंकि वह अवस्थित रह कर ही
क्रमिक कार्यों में प्रवृत्त होता है किन्तु वह कोई अन्य चेतनावन्त से अधिष्ठित नहीं है क्योंकि वैसा
माने तो नये नये अधिष्ठायक ईश्वर की कल्पना का अन्त नहीं आयेगा । यदि कहे कि-‘अचेतन है

किं च, अन्योपदेशपूर्वकत्वमात्रे साध्ये सिद्धसाध्यता, अनादेर्व्यवहारस्य सर्वेषामेवान्योपदेश-पूर्वकत्वस्येष्टत्वात् । अथेश्वरलक्षणपुरुषोपदेशपूर्वकत्वं साध्यते तदाऽनैकान्तिकता, अन्यथापि व्यवहार-संभवात्, दृष्टान्तस्य च साध्यविकलता । एतच्चान्यहेतुसामान्यं दूषणं पूर्वमुक्तम् । विरुद्धरश्च हेतुः अश्रुपेतबाधा च प्रतिज्ञायाः, निर्मुक्तस्योपदेष्टत्वाऽसंभवात् यदि ईश्वरोपदेशपूर्वकत्वं व्यवहारस्य संभवेत् तदा स्यादविरुद्धता हेतोः यावताऽसौ विगतमुखत्वादुपदेष्टा न युक्तः, तच्च विमुक्तत्वं वितनु-त्वेन तदपि धर्माधर्मविरहात्, तथा कोद्ध्योतकरेणोक्तम् - "अथा बुद्धिमत्तायामीश्वरस्य प्रमाणसंभवः नैवं धर्मादिनित्यत्वे प्रमाणमस्ति" [न्या० वा. ४-१-२१] इति । तस्मादीश्वरस्योपदेष्टत्वाऽसंभवात् तदुपदेशपूर्वकत्वं व्यवहारस्य न सिध्यति किन्त्वोश्वरव्यतिरिक्तान्यपुरुषोपदेशपूर्वकत्वम्, अत इष्ट-विघातकारित्वाद् विरुद्धो हेतुः ।

और अवस्थित रह कर प्रवृत्ति करता है इसलिये' ऐसा विशेषणयुक्त हेतु करेगे जैसे कि प्रशस्तमतिने किया है तो यह हेतु ईश्वर में नहीं रहने से साध्यद्रोही नहीं बनेगा-तो यहाँ निवेदन है कि पूर्वोक्त साध्यद्रोह न रहने पर भी, इस प्रकार का हेतु विपक्ष में से निवृत्त है या नहीं-ऐसा सदेह सावकाश होने से हेतु में विपक्षव्यावृत्ति सदिग्ध होने से सदिग्धानैकान्तिकत्व दोष तो लगेगा ही । कारण, बिना किसी प्रयत्न से उत्पन्न भेदादि में हेतु के रहने पर भी वह बुद्धिमात् से अविच्छिन्न है या नहीं इस सदेह का कोई निवर्तक पुष्ट तर्क न होने से भेदादि ही विपक्षरूप में सदिग्ध हो जाता है और उसमें हेतु रहता है । तथा 'अचेतन है' ऐसा विशेषण लगा देने मात्र से हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति सिद्ध नहीं हो जाती । अतः जो विशेषण हेतु को विपक्ष से निवृत्त करे वैसे ही विशेषण स्थाययुक्त है, जो विपक्ष में सदेह की निवृत्ति न करे उसका प्रयोग करना मिथ्या है [यह पहले भी कहा है-] तदुपरांत उक्त, विशेषण लगाने पर भी पूर्वोक्त रीति से असिद्ध-विरुद्धादि दोष तो यहाँ भी ज्यों के त्यों हैं ।

['उत्तरकाल में प्रबुद्ध' होने की बात असिद्ध है]

तथा प्रशस्तमति ने जो यह अनुमान किया था-सृष्टि के प्रारम्भ में होने वाला व्यवहार अन्य के उपदेश से होता है क्योंकि उत्तरकाल में प्रबुद्ध होने वालों का वह व्यवहार प्रति अर्थ नियत होता है [५०४१२]-यहाँ भी 'उत्तरकाल में प्रबुद्ध' यह विशेषण प्रतिवादी के प्रति असिद्ध है । कारण, हमारे सिद्धान्त में ऐसा नहीं है कि-प्रलयकाल में जीववर्ग ज्ञान और स्मृति को खो देते ही हैं और शरीर-इन्द्रिय से विमुक्त रहते हैं किन्तु हमारा सिद्धान्त तो यह है कि उस काल में पुण्यशाली जीव-वर्ग अत्यन्तमास्वरूपवाले और स्पष्ट ज्ञानातिशय वाले देवनिकायो में उत्पन्न होते हैं, अथवा नियत प्रकार के नरकादि फलों को देने वाले पाप कर्म जिन्होंने किया है वे लोकघातु के (नरको के) मध्य में उत्पन्न होते हैं । और वहाँ फलभोग काल समाप्त होने पर आभास्वरादि स्थान से बाहर निकल कर इस लोक में ज्ञान और स्मृति सहित ही उत्पन्न होते हैं इस प्रकार प्रलयकाल में वे भूच्छित थे और बाद में प्रबुद्ध बने यह बात हमारे मत में असिद्ध है । तथा इयं हेतु में भी हेतु की विपक्ष से निवृत्ति सदेहप्रस्त होने से हेतु में अनैकान्तिकत्व दोष लगेगा ।

[व्यवहार में ईश्वरोपदेशपूर्वकत्व की असिद्धि]

तदुपरांत, यदि व्यवहार में सिर्फ अन्योपदेशपूर्वकत्व ही सिद्ध करना हो तो वह हमारे प्रति सिद्ध का ही साधन हुआ क्योंकि अनादिकाल से चलता आया व्यवहार पूर्वं पूर्वं पुरुषों के उपदेश से ही

अयेश्वरस्योपदेष्टृत्वसंतीक्रियते तत्रा विमुक्तत्वमभ्युपेतं हीयत इत्यभ्युपेतबाधः । एवमन्येष्वपि सर्वज्ञत्वादितद्विशेषसाधकेषु हेतुष्वसिद्धत्वाऽनेकान्तिकत्व-विरुद्धत्वादिविदोषाणां स्वमस्याऽभ्युह्यं विद्-मात्रदर्शनपरत्वात् प्रयासस्थः । अत एव—“सप्त भुवनान्येकबुद्धिनिर्मितानि, एकवस्त्वन्तर्गतत्वात्, एकावस्थान्तर्गतानेकापवरकवत् । यथैकावस्थान्तर्गतानामपवरकाणां सूत्रधारैकबुद्धिनिर्मितत्वं हृष्टं तथैकस्मिन्नेव भुवनेऽन्तर्गतानि सप्त भुवनानि, तस्मात् तेषाममप्येकबुद्धिनिर्मितत्वं निश्चीयते, यद्बुद्धिनिर्मितानि चैतानि स भगवान् महेश्वरः सकलभुवनैकसूत्रधारः” [] इत्यादिकाः प्रयोगाः प्रशस्त-मतिप्रभृतिभिरुपन्यस्तास्तेष्वपि हेतुरसिद्धः, न ह्येक भुवनम् आवस्थादिवर्ति, व्यवहारलाघवार्थं बहुष्विधं संज्ञा कृता, अत एव दृष्टान्तोऽपि साधनविकलः, एकसौषाद्यन्तर्गतानामपवरकादीनामनेक-सूत्रधारधदितत्त्वदर्शनाच्चानैकान्तिको हेतुः ।

चलता है यह सभी को मान्य है । यदि ईश्वरात्मकपुरुषकृत उपदेशपूर्वकत्व को सिद्ध करना चाहते हो तब तो हेतु अनैकान्तिक हो जायेगा क्योंकि आधुनिक पुरुषोपदेश से प्रवृत्त नये व्यवहार में आप का दृष्ट साध्य नहीं है और प्रत्यर्थनियतत्वरूप हेतु वहाँ रहता है । तथा, कुमारादि के धेनुआदिसबही वाणीप्रयोग को आपने दृष्टान्त किया है उसमें तो माताकृत उपदेशपूर्वकत्व है, ईश्वरोपदेशपूर्वकत्वरूप साध्य नहीं है अतः साध्यवैकल्य यह दृष्टान्तदोष हुआ । यह दूषण अन्य हेतुओं में भी समान है यह पहले भी कह चुके हैं । तथा, मुख के बिना उपदेश का संभव न होने से हेतु में विरुद्धता दोष और स्वीकृत प्रतिज्ञा में स्वाभ्युपगमबाध ये नये दो दोष हैं—(१) जो मुखविहीन है वह उपदेश नहीं कर सकता यह बात सर्वगम्य है । व्यवहार में अगर ईश्वरोपदेशपूर्वकत्व का संभव होता तब तो विरुद्धता दोष न होता, किन्तु ईश्वर मुखरहित होने से वह उपदेश करे यह बात अनुचित है । मुखरहित इसलिये है कि वह देहधारी नहीं है । देह इसलिये नहीं है कि उसको धर्म और अधर्म का संपर्क नहीं है । जैसे कि उद्योतकर ने कहा है—“ईश्वर की ज्ञानवक्ता में जैसे प्रमाण है वैसे उसमें नित्य धर्म होने में कोई प्रमाण नहीं है ।” [न्यायवार्त्तिक ४-१-२१] । अतः ईश्वर में उपदेशकर्तृत्व सम्भव न होने से व्यवहार में तदुपदेशमूलकता की सिद्धि का भी संभव नहीं किंतु अन्य किसी पुरुषकृत उपदेशमूलकता की ही सिद्धि होगी । इस प्रकार हेतु दृष्ट का विघात करने वाला होने से विरुद्ध हुआ ।

(२) अब यदि ईश्वर में उपदेशकर्तृत्व मानना है तो देह और मुख भी मानना होगा, परिणामतः ईश्वर में जो मुखहीनता मानी है उसकी हानि होगी यह अभ्युपगमबाध हुआ । इस प्रकार ईश्वर के सर्वज्ञतादि अन्य विशेषों के साधक हेतुओं में भी असिद्धता-अनेकान्तिकता-विरुद्धतादि दोष-वृद्ध बुद्धिमानों को अपनी अपनी बुद्धि से समझ लेना चाहिये, यह प्रयास तो केवल दिशासूचक ही है ।

[सप्तभुवन में एकव्यक्तिकर्तृत्व की अनुपपत्ति]

प्रशस्तमति आदि नैयायिकों ने जो अन्य प्रयोग दिखलाये हैं जसे सात भुवन एक व्यक्ति की बुद्धि से निर्मित हैं वृत्ति एक वस्तु (विश्व) के अन्तर्गत है । उदा० एक भूकान के अन्तर्गत अनेक कक्ष । एक बड़े राजभवन आदि के अन्तर्गत अनेक कक्ष होते हैं वे सब एक ही सूत्रधार की बुद्धि से निर्मित होते हुए दिखते हैं, तो उसी तरह एक ही भुवन (विश्व) में अन्तर्गत सात भुवन हैं अतः वे सब एक ही पुरुष की बुद्धि से निर्मित होने का निश्चय किया जा सकता है । जिस पुरुष की बुद्धि से ये निर्मित होते वही एक सारे विश्व का निर्माता सूत्रधार भगवान् विश्वकर्मा सिद्ध हुए ।

यच्च-‘एकोविष्टानां ब्रह्मादयः पिशाचान्ताः, परस्परातिशयवृत्तित्वात्, इह येषां परस्परातिशयवृत्तित्वं तेषामेकाग्र्यसत्ता दृष्टा मयेह लोके गृह-ग्राम-नगर-देशाधिपतीत्वामेकस्मिन् सार्वभौमनरपती; तथा च भुजग-रक्षो-यक्षप्रभृतोनां परस्परातिशयवृत्तित्वम्, तेन मन्यामहे तेषामप्येकस्मिन् ईश्वरे पारतन्त्र्यम्’ इति-तदेतद् यदि ‘ईश्वराख्येनाविष्टायकेनेकाविष्टानाः’ इत्ययमर्थः साधयितुमिष्ट-स्तवानेकान्तिकता हेतोः, विपर्यये बाधकप्रमाणाभावात् प्रतिबन्धाऽसिद्धेः। दृष्टान्तस्य च साध्य-विकलता। अथ ‘अविष्टायकमात्रेण साविष्टानाः’ इति साध्यते तदा सिद्धसाध्यता, यत इध्यत एव सुगतसुतैर्भगवता संबुद्धेन सकललोकचूडामणिना सर्वमेव जगत् करुणावशादधिष्ठितम्, यत्प्रभावा-दद्याप्यभ्युदय-निःश्वेयसत्तत्पदमासादयति साधुजनसार्थाः।

सर्वेष्वपि च सर्वज्ञसाधनेषु परोपत्यस्तेषु यदि सामान्येन ‘कश्चित् सर्वज्ञः’ इति साध्यमभिप्रेतं तदा नाऽस्मान् प्रति भवतामिह साधनं राजते, सिद्धसाध्यतादोषात्। किन्तु ये सर्वज्ञाऽपवादिनो जैमिनीयाश्चार्वाका वा तेष्वेव शोभते। प्रत्येकवराख्यः सर्वज्ञः साध्येत तदोक्तप्रकारेण प्रतिबन्धासिद्धेर्हेतु-

प्रशस्तमति ने यह और इसके जैसे अन्य प्रयोग जो दिखाये हैं उनमे भी हेतु असिद्ध है, क्योंकि सारा विश्व अथवा मकान भी कोई एक वस्तुरूप है ही नहीं, अनेकवस्तुसमूहात्मक ही यह विश्व है और मकान भी। उन सभी का मित्र अनेक शब्दों से प्रयोग न करना पड़े इसलिये साधक के लिये समस्तवस्तु-समूह की ‘विश्व’ अथवा ‘मकान’ ऐसी एक सजा की गयी है। इसलिये दृष्टान्तरूप में उपन्यस्त राजभवनानादि के अनेक कक्षों में एक वस्तु अन्तर्गतस्वरूप हेतु ही नहीं है। तदुपरात, जिसको आप ‘एक’ मानते हैं उस राजभवनानादि के अन्तर्गत अनेक कक्षों का कोई एक नहीं किन्तु अनेक सूत्र-धार निर्माता होते हैं यह दिखता है इसलिए यहाँ हेतु रह जाय फिर भी साध्य न होने से हेतु साध्य-शोही बनेगा।

[परस्परातिशयवृत्तित्व हेतुक अनुमान भी सदोष है]

यह भी एक ईश्वरसाधक प्रयोग किसी ने किया है-“ब्रह्मा से लेकर पिशाच तक सब एक व्यक्ति से अधिष्ठित है चूँकि एक दूसरे से अपकर्ष-उत्कर्ष रूप अतिशय यानी तरतमभाव से अवस्थित हैं। उदा० जो अन्योन्य तरतमभाववाले होते हैं वे किसी एक को अधीन होते हैं जैसे इस लोक में तरतमभाव से अवस्थित गृहपति, ग्रामस्वामी, नगरपति, देशाधिपति ये सब एक सार्वभौम चक्रवर्ती राजा को आगत अधीन होते हैं। इसी प्रकार, सर्प-राक्षस-यक्षादि भी तरतमभाव से अवस्थित हैं, अतः मानते हैं कि वे भी किसी एक ईश्वर को परतन्त्र हैं।”—

किन्तु इस अनुमान प्रयोग में साध्यद्रोहितादि दोष हैं, जैसे देखिये-यदि आपको ईश्वरात्मक एकाधिष्ठायक का अधिष्ठान सिद्ध करना है तो ऐसा साध्य न होने पर भी हेतु रहे तो क्या बाध-इस विषय की सजा का कोई बाधक प्रमाण न होने से व्याप्ति आसिद्ध होने पर हेतु में अनेकान्तिकता दोष लगेगा। तथा दृष्टान्त में तो आपने एक सार्वभौम राजा का पारतन्त्र्य दिखाया है ईश्वर का नहीं, अतः दृष्टान्त साध्यशून्य हुआ। यदि ‘किसी भी प्रकार से अधिष्ठायक का अधिष्ठान’ सिद्ध करना चाहते हैं तब तो बौद्धमत के अनुसार सिद्धसाध्यता दोष होगा। कारण, बुद्ध का अनुयायी वर्ग यह मानता है कि सारा ही विश्व सकललोकशिरोमणितुल्य स्वयंबुद्ध भगवान से अपनी करुणा के द्वारा अधिष्ठित है, जिसके प्रभाव से ही साधुओं का समूह आवादी और मोक्षसंपत्ति को प्राप्त करते हैं।

नामनैकान्तिकता, दृष्टान्तस्य च साध्यविकलतेति । शेषस्तु पूर्वपक्षग्रन्थो निःसारतथोपेक्षितः । अतः ईश्वरसाधकस्य तस्मिन्त्यत्वादिधर्मसाधकस्य च प्रमाणस्याभावात् “क्लेश-कर्म-विपाकाऽऽशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः” [यो० द० १-२४] इत्यादि सर्वमयुक्ततया स्थितम् । अतो भवहेतुरागादि-जयात् शासनप्रणेतारो जिनाः सिद्धाः । अतः सुव्यवस्थितमेतद ‘भवजिनानां शासनम्’ इति ।

[ईश्वरकर्तृत्ववादः समाप्त]

ननु यदि तेषां भवनिबन्धनरागादिजेतृत्वं तदा शासनप्रणेतृत्वानुपपत्तिः, तज्जयानन्तरमेवा-पवर्गप्राप्तेः शरीराभावे वस्तुत्वाऽस्तम्भत्वात् । अथ रागादिविषयानन्तरं नापवर्गप्राप्तिस्तर्हि रागादिजयो न भवक्षयलक्षणापवर्गप्राप्तिकारणम्, न हि यस्मिन् सत्यपि यन्न भवति तत् तदविकलकारणं व्यवस्था-पयितुं शक्यम्, यवबीजनिबन्धनात्यकुरस्य । अथ निरवशेषरागाजयाद्य अपवर्गप्राप्ते प्रागेव तत्प्रणे-तृत्वाददोषः, नन्वेवं तच्छासनस्य रागलेशाऽऽदिलष्टपुरुषप्रणीतत्वेन नैकान्तिकं प्रामाण्यं, कपिलादि-पुरुषप्रणोतस्येव इत्याशय्याह सूरिः-“ठाणमणोवमसुहृद्वगयाणं” इति ।

[भवविजेताओं का शासन—यह कथन सुस्थित है]

परवादी ने सर्वज्ञ की सिद्धि के लिये जितने अनुमान प्रयोग किये हैं उन सभी में यदि सामा-न्यतः ‘कोई एक सर्वज्ञ’ पुरुष की सिद्धि अभिप्रेत हो तब तो हमारे प्रति वैसा अनुमान प्रयोग करना शोभायुक्त नहीं क्योंकि सर्वज्ञवादी हथारे प्रति उस में सिद्धसाध्यता दोष है । उन लोगों के प्रति ही वह शोभास्पद होगा जो सर्वज्ञ का अपलाप करते हैं, उदा० मीमांसक और नास्तिक । अब यदि ईश्वर को ही सर्वज्ञ सिद्ध करना चाहते हैं तब उक्त रीति से व्याप्ति की बसिद्धि के कारण, सभी हेतु अनैकान्तिक-दोष से दूषित हो जाते हैं और दृष्टान्त भी साध्यशून्य बन जाते हैं । इस प्रकार पूर्वपक्षोक्तग्रन्थ का बहु भाग निरस्त हुआ । जो शेष है वह इतना महत्त्वपूर्ण नहीं है, असार है इसलिये उसकी उपेक्षा ही उचित है ।

उपसंहारः-ईश्वर का और उसके नित्यत्वादि धर्मों का साधक कोई भी प्रमाण न होने से, जो यह प्रारम्भ में पूर्वपक्षी ने कहा था-क्लेश, कर्म, विपाक और आशय से अस्पृष्ट पुरुषविशेष ईश्वर है-इत्यादि, [पृ० २८१], यह सब अयुक्त सिद्ध हुआ । फलतः भगवान् जिनेन्द्र ससारहेतुभूत रागादि के विजय से ही शासन के प्रणेता हैं यह सिद्ध हुआ । इसलिये मूलकारिका में ग्रन्थकार श्रीसिद्धसेन-सूरिमहाराज ने जो यह कहा है ‘भवजिनो का शासन’ यह मूलोक्ति ठीक ही सिद्ध हुआ ।

[ईश्वर कर्तृत्ववाद समाप्त]

[‘ठाणमणोवमसुहृद्वगयाणं’ पदों की सार्थकता]

शंकाः-जिनेन्द्र भगवान् यदि ससार के बीजभूत रागादि के विजेता हैं, तो उन में शासन का प्रस्थापकत्व सगत नहीं है । कारण यह है कि भवबीजभूत रागादि का क्षय होने पर तुरन्त ही मोक्ष-लाभ हो जाने से शरीर के अभाव में वस्तुत्व ही संभव नहीं है । यदि रागादिविषय होने पर भी मोक्ष-लाभ नहीं हुआ, तब तो भवक्षयात्मक मोक्ष की प्राप्ति का वह कारण ही नहीं माना जा सकेगा । जिस के होते हुए भी जो उत्पन्न होता नहीं, वह उसका परिपूर्ण कारण है-ऐसी व्यवस्था अशक्य है । उदा० जब के बीज में चावल के अकुर की कारणता स्थापित नहीं हो सकती । यदि कहे-‘रागादि का सपूर्ण-

अस्याभिप्रायः—यद्यपि सर्वज्ञताप्रतिबन्धिघातिकर्मचतुष्टयक्षयाविभूतकेवलज्ञानसम्पदो जिनास्तथापि भवोपग्राहिशरीरनिबन्धनस्य कर्मणः सद्भावावस्थास्थितिकस्य न शरीराद्यभावात् शासनप्रणे-
तृत्वाऽनुपपत्तिः, नापि रागादिलेशसद्भावात् तत्प्रणीतस्यागमस्याऽप्रामाण्यम्, विपर्यसहेतोर्घातिक-
र्मणोऽत्यन्तक्षयात् न च कर्मक्षयावपरस्याऽप्रवृत्तिनिमित्तत्वम् भवोपग्राहिणोऽद्यापि सामस्येनाऽक्षयात्
तत्क्षये चापवर्गस्यानन्तरभावित्वात् कर्मक्षयस्यैवापवर्गप्राप्तावविकलकारणत्वादिति ।

प्रथमवार्थस्तु—तिष्ठन्ति सकलकर्मक्षयावाप्तानन्तज्ञानसुखरूपाव्याप्तिताः शुद्धात्मानोऽस्मिन्निति
स्थानं लोकाग्रलक्षणं विशिष्टक्षेत्रम् न विद्यत उपमा स्वाभाविकात्यन्तिकत्वेन सकलव्यावाया-
रहितत्वेन च सर्वसुखातिशायित्वाद् यस्य तत् सुखमानन्वरूपं यस्मिन् तत् तथा, तत् 'उप' इति काळ-
सामोप्येन गतानां=प्राप्तानां, यद्वा 'उप' इत्युपसर्गः प्रकर्षेऽप्युपलभ्यते यथा "उपोद्वाराणे" इति ।
तेन स्थानमनुपमसुख प्रकर्षेण गतानामिति । "परार्थे प्रयुज्यमाना शब्दा अतिमन्तरेणापि तमर्थं
गमयन्ति" इति श्यायादनुसूयमानतीर्थकृष्णकर्मलेशसद्भावेऽपि तद् गता इव गता इत्युक्तास्तेन शासन-
प्रणेतृत्वं तस्यामवस्थार्था तेषामुपपन्नमेव ।

तथा विषय नहीं किया है अतः मोक्षप्राप्ति के पूर्व में ही शासन की स्थापना करते हैं—इस में कोई दोष
नहीं है—तो उस शासन से ऐकान्तिक प्रामाण्य नहीं घटेगा चूँकि वह आशिकरागलिप्त पुरुष से उप-
दिष्ट है, जैसे कि कपिलादिऋषिपुरुषों का शासन ।

समाधानः इस शका के समाधानार्थ सूरेश्वर श्री सिद्धसेनदिवाकरजी ने प्रथम मूलकारिका में
जिनेन्द्र के विशेषणरूप में 'ठागमणोवमसुहसुवगयाणं' ऐसा प्रयोग किया है ।

[सावशेषअघातिकर्ममूलक शासनस्थापना की संगति]

अभिप्राय यह है कि—यद्यपि जिनेन्द्र भगवान् के सर्वज्ञताप्रतिबन्धक वाति चार कर्म—ज्ञानावरण-
दर्शनावरण—मोहनीय और अतराय कर्म, संपूर्ण क्षीण हो जाने से केवलज्ञान (=सर्वज्ञता) की सम्पत्ति
प्राप्त हो चुकी है; फिर भी अल्पकालीन ससारस्थिति के तथा बेहाविभवस्थान कारणभूत अघाति
भवोपग्राही आयुषादि कर्म (अयात्रिमुख होने पर भी) संपूर्णतया क्षीण न होने से शरीरादिअभावमूलक
शासनस्थापना में कोई असंगति नहीं है । तथा मोहनीय के क्षय से रागादि संपूर्ण क्षीण हो गये हैं,
अतः 'उसके आशिक रह जाने से उसका स्थापित आगम प्रमणाभूत न होने' की भी कोई आपत्ति नहीं
है, क्योंकि आगम में वैपरीत्य (=अवयवार्थत्व) के हेतु वाति कर्म ही हैं और वे तो संपूर्ण क्षीण हो
गये हैं । किसी भी व्यक्ति की प्रवृत्ति सर्वथा बन्ध हो जाने में संपूर्ण कर्मक्षय ही निमित्तभूत है, दूसरा
कोई नहीं । जिनेन्द्र भगवान् जब शासनस्थापना करते हैं तब उनके संपूर्ण कर्म क्षीण हुए नहीं रहते हैं ।
और जब (शासन स्थापना के बाद) वे कर्म संपूर्ण क्षीण हो जाते हैं उसी वक्त जिनेन्द्र भगवान् को
मोक्षसाध भी हो जाता है । तात्पर्य, संपूर्णकर्मक्षय ही मोक्षप्राप्ति का परिपूर्ण कारण है—ऐसा हमारा
सिद्धान्त है ।

[शासनस्थापना कार्य की उपपत्ति अवाधित]

ठागमणोवम०—इसका शब्दार्थ इस प्रकार है—सकलकर्मों का क्षय कर के प्राप्त किये गये
अनन्तज्ञान—अनन्तसुखस्वरूप से आश्लिष्ट शुद्धात्मा जहाँ जा कर रहते हैं वह 'स्थान' है, वह एक
विशिष्ट क्षेत्र है जो लोक के उर्ध्व अग्रभागरूप है । तथा, ऐसा सुख जो स्वाभाविक, आत्यन्तिक

यद्वा—“मुक्ताः सर्वत्र तिष्ठन्ति व्योमवत् तापवन्निताः” इत्येतस्य दुर्नयस्य निरासार्थमाह सूत्रिः—
 ‘ठाणमणोवमसुहमुवगयाण’ । अत्र च स्थानमनुपमसुखस्य प्रकर्षेण अपुनरावृत्त्या गतानाम्—उपगताना-
 मिति व्याख्येयम् । अथवा “बुद्धधादीनां नवानां विशेषगुणानामात्यन्तिकः क्षयः आत्मनो मुक्तिः”
 इति मतव्यवच्छेदार्थमाचार्येण ‘ठाणमणोवमसुहमुवगयाण’ इति सूत्रमुपन्यस्तम् । अस्य चायमर्थः—
 स्थितिः=स्थानं स्वरूपप्राप्तिः, तद् अनुपमसुखस्य ‘उप’ इति सकलकर्मक्षयानन्तरमव्यवधानेन गतानां=
 प्राप्तानाम्—शैलेयवस्थाधरमसमयोपादेयभूतमनस्तसुखस्वभावमात्मन कथंचिदनन्धसूतं स्वरूपं प्राप्ता-
 नामिति यावत् ।

[आत्म-विभुत्वस्थापनपूर्वपक्षः]

अत्राहुः वैशेषिकाः—सर्वमेतदनुपपन्नम्, आत्मनो विभुत्वेन विशिष्टस्थानप्राप्तिनिमित्तगत्यसंभ-
 वात्, कर्मक्षये च शरीराद्यभावे मुक्तात्मनां सुखस्य तद्वेतुनिमित्ताऽसमवाधिकारस्याभावेनोत्पत्त्यसंभवात्,
 नित्यस्य भानन्वस्याऽवैषयिकस्यानुपलब्धेनाऽस्तत्त्वात् ।

न चाऽऽत्मनो विभुत्वमसिद्धम्, अनुमानात् तत्सिद्धेः । तथाहि—बुद्ध्यधिकरणं द्रव्यं विभु,
 नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाधिष्ठानत्वात् यद् यद् नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाधिष्ठानं
 सत् तद् विभु यथाऽऽकाशम्, तथा च बुद्ध्यधिकरणं द्रव्यं, तस्माद् विभुः । न च बुद्ध्यु-
 षिष्यगुणाऽसिद्धेहेतु-
 विशेषणाऽसिद्ध्या हेतोरसिद्धिरभिधातुं शक्या, बुद्धिगुणत्वस्यानुमानात् सिद्धेः । तथाहि—

और सकल व्याघात शून्य एव अन्य सभी सुखो को टक्कर मारने वाला है, अत एव जिसको किसी की
 उपमा नहीं दी जा सकती, ऐसा सुख जहाँ है वैसे स्थान । ‘उप’ यानी काल वा समीप्य, अर्थात् निकट
 के काल में ही जो वहाँ गये, अर्थात् जिन्होंने वह स्थान प्राप्त किया है । (अर्थात् अल्पकाल में जो
 वहाँ जाने वाले हैं) अथवा ‘उप’ इस उपसर्ग शब्द का ‘प्रकर्ष’ अर्थ भी उपलब्ध है जैसे ‘उपोढराग’
 इस प्रयोग में । इसलिये, अनुपमसुखवाले स्थान को प्रकृष्टरूप से जिन्होंने प्राप्त किया है । यहाँ
 ‘उपगतवताम्’, ऐसा वत्प्रत्ययान्त प्रयोग न करके ‘उपगतानां’ ऐसा जो प्रयोग किया है वह इस न्याय
 के अनुसरण से कि ‘वत्’ प्रत्यय के बिना भी अन्याय में प्रयुक्त शब्द उसी अर्थ का बोध होता है’
 [जो वत् प्रत्ययान्त से बोधित होता है] । इससे यह कहना है कि वर्तमान में अनुभवारूढ तीर्थकर
 नाम कर्म का अश विद्यमान होने पर भी मानो कि वे वहाँ पहुँच गये न हो । तात्पर्य, ‘अनुपम सुख
 के स्थान को प्राप्त’ ऐसा कह देने पर भी (वास्तव में जीवमुक्तावस्था पूर्ण नहीं हुई है इसलिये) इस
 अवस्था में शासनस्थापना का कार्य सगतियुक्त ही है ।

[आत्मविभुत्व, भुक्ति में सुखाभाव-मतद्वय का निरसन]

अथवा, जिन लोगों का मत ऐसा है कि “आकाश की तरह मुक्तात्मा भी तापरहित होकर
 सर्वत्र रहते हैं”—इस दुर्नय के निरसनार्थं सूरीश्वरजीने ‘ठाणमणोवमसुहमुवगयाण’ ऐसा सूत्र बनाया
 है । उस का अर्थ अब यह होगा कि अनुपम सुखवाले स्थान में ‘वापस न लौटना पड़े’ ऐसे प्रकर्ष से जो
 चले गये हैं अर्थात् अब यहाँ ससार में नहीं रहे हैं । अथवा, जिन लोगों का (न्याय-वैशेषिकों का)
 मत ऐसा है “सुखसहित बुद्धि आदि नव विशेषगुणों का अत्यन्त नाश हो जाना यही आत्मा की मुक्ति
 है” इस मत के उच्छेदार्थं आचार्य श्री ने ‘ठाणमणोवमसुहमुवगयाण’ ऐसा सूत्र बनाया है । उसका
 अर्थ यह है—स्थिति यही स्थान है, अर्थात् अपने ही स्वरूप में स्थिति अथवा अपने स्वरूप की प्राप्ति ।

गुणो बुद्धिः, प्रतिविध्यमानद्रव्य-कर्मभावे सति सत्तासम्बन्धित्वात्, यो यः प्रतिविध्यमानद्रव्य-कर्मभावे सति सत्तासम्बन्धी स स गुणः यथा रूपादिः, तथा च बुद्धिः, तस्माद् गुणः । न च प्रतिविध्यमानद्रव्यकर्मत्वमसिद्धं बुद्धेः । तथाहि-बुद्धिर्द्रव्यं न भवति, एकद्रव्यत्वात्, यद् यदेकद्रव्यं तत् तद् द्रव्यं न भवति यथा रूपादि, तथा च बुद्धिः, तस्माद् न द्रव्यम् । न चाऽवमसिद्धो हेतुः । तथाहि एकद्रव्या बुद्धिः, सामान्यविशेषवत्त्वे सत्येकेन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्, यद् यत् सामान्य-विशेषवत्त्वे सत्येकेन्द्रियप्रत्यक्षं तत् तद् एकद्रव्यम् यथा रूपादिः, तथा बुद्धिः, तस्मादेकद्रव्या ।

यह स्थान अनुपम सुख बाला है । 'उपगत' यहाँ 'उप' यानी सकल कर्मों का क्षय हो जाने पर किसी भी अन्तर के बिना 'गत' यानी प्राप्त । 'प्राप्त' का तात्पर्य यह है कि खैलेखी अवस्था के अन्तिम समय में उपादेयभूत अनन्तसुखमय स्वभाव जो आत्मा से कथञ्चित् अभिन्न ही है-ऐसे स्वरूप को प्राप्त करने वाले ।

[आत्मा सर्वव्यापी है-वैशेषिकपूर्वपक्ष]

यहाँ वैशेषिक पंडितों का कहना है कि-आपकी यह पूरी बात असंगत है क्योंकि आत्मा विभु=सर्वव्यापी होने से किसी विशिष्टस्थान की ओर पहुँचाने वाली गति का सम्भव ही नहीं है । तथा कर्म क्षीण हो जाने के बाद वेहादि के अभाव में मुक्तात्माओं में सुख के हेतुभूत असमवायिकारणात्मक निमित्त भी नहीं रहता अतः सुख की उत्पत्ति भी असंभव है । विषय निरपेक्ष नित्य सुख अप्रसिद्ध होने से असत् ही है ।

आत्मा की सर्वव्यापिता असिद्ध नहीं है-अनुमान से उसकी सिद्धि शक्य है । जैसे देखिये-“बुद्धि का अधिकरण द्रव्य विभु=सर्वव्यापी है क्योंकि वह नित्य एवं अपने लोगों को उपलब्धमान (ज्ञायमान) गुणों का अधिष्ठान है । जो जो नित्य एवं अपने लोगों को उपलब्धमान गुणों का अधिष्ठान होता है वह विभु होता है, उदा० (शब्दगुण का अधिष्ठान) आकाश । बुद्धि का अधिकरण आत्मद्रव्य भी वैसा है, अतः वह विभु है ।” यदि कहें कि-बुद्धि में गुणात्मकता असिद्ध है, अतः हेतु में प्रयुक्त 'गुण' विशेषण की असिद्धि से आप का हेतु भी असिद्ध हो गया-ऐसा नहीं कह सकते, क्योंकि बुद्धि में अनुमान से गुणरूपता सिद्ध है । जैसे देखिये-

[बुद्धि में गुणात्मकता सिद्धि के लिये अनुमान]

“बुद्धि गुणात्मक है-क्योंकि उसमें द्रव्यत्व और कर्मत्व निषिद्ध होने के साथ सत्ता का सम्बन्ध भी है । जिसमें द्रव्यत्व-कर्मत्व के निषेध के साथ सत्तासम्बन्ध होता है वह गुण होता है, उदा० रूप-रसादि । बुद्धि भी ऐसी ही है अतः गुणात्मक सिद्ध होती है ।”-इस अनुमान में, बुद्धि में हेतु का विशेषण प्रतिविध्यमानद्रव्यकर्मत्व असिद्ध नहीं है । वह इस प्रकार-(१) 'बुद्धि द्रव्यरूप नहीं है, क्योंकि वह एक द्रव्यवाली है-अर्थात् एक ही द्रव्य में रहने वाली है । जो भी एकद्रव्यवाला होता है वह द्रव्यरूप नहीं होता, उदा० रूप-रसादि, [एक रूप या एक रस किसी एक ही द्रव्य में रहता है, अनेक द्रव्य में नहीं] । बुद्धि भी एकद्रव्यवाली ही है । अतः वह द्रव्यरूप नहीं है ।” इस प्रयोग में भी हेतु असिद्ध नहीं है । वह इस प्रकार-“बुद्धि एकद्रव्यवाली है, क्योंकि सामान्यविशेषवाली (=अवान्तर सामान्यवाली) होती हुयी एक इन्द्रिय से प्रत्यक्ष है । जो सामान्यविशेष वाले होते हुए एकइन्द्रिय से प्रत्यक्ष होते हैं वे एकद्रव्यवाले होते हैं जैसे रूप-रसादि, बुद्धि भी वैसी ही है अतः एकद्रव्य वाली सिद्ध होती है ।”

न च 'एकेन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्' इत्युच्यमाने आत्मना व्यभिचारः, तस्यैकैन्द्रियप्रत्यक्षत्वे विवादात् । नापि वायुना, तत्रापि तत्प्रत्यक्षत्वस्य विवादास्पदत्वात् । तथापि रूपत्वादिना व्यभिचारः, तन्निवृत्त्यर्थं 'सामान्यविशेषवत्त्वे सति' इति विशेषणोपादानम् । न च रूपस्यान्तःकरणग्राह्यतया द्वीन्द्रियग्राह्यता, चक्षुरिन्द्रियस्यैव 'चक्षुषा रूपं पश्यामि' इति व्यपदेशहेतोस्तत्र करणत्वासिद्धिः, मनसस्त्वान्तरार्थप्रतिपत्तावेवाऽसाधारणकरणत्वात् । अथवा, एकद्रव्या बुद्धिः सामान्य-विशेषवत्त्वे प्रगुणवत्त्वे च सत्यचाक्षुषप्रत्यक्षत्वात्, शब्दवत् ।

तथा, न कर्म बुद्धिः, संयोग-विभागकरणत्वात्, यद् यत् संयोगविभागाकारणं तत् तत् कर्म न भवति, यथा रूपादि, तथा च बुद्धिः, तस्माद् न कर्म । तस्मात् सिद्धः प्रतिबिम्बमानद्रव्यकर्मभावो बुद्धेः । न च सत्तासम्बन्धित्वमसिद्धं बुद्धेः, तत्र 'सत्' इति प्रत्ययोत्पादात् । न च सत्ता भिन्ना न सिद्धा, तद्वैदप्रतिपादकप्रमाणसद्भावात् । तथाहि-यस्मिन् भिन्नमानेऽपि यन्न भिद्यते तत् ततोऽर्थान्तरम् यथा भिन्नमाने वस्त्रादावभिन्नमानो देहः, भिन्नमाने च बुद्ध्यादौ न भिद्यते सत्ता, द्रव्यादौ सर्वत्र सत् सत्' इति प्रत्ययान्वितानुदर्शनात् अन्यथा तदयोगात् । सा च बुद्धिसम्बद्धा, ततस्तत्र विशिष्टप्रत्ययप्रतीतिः । तथाहि-यतो यत्र विशिष्टप्रत्ययः स तेन सम्बद्धः यथा वण्डो देवदत्तेन, नवति च बुद्ध्यादौ सत्तातत्प्रत्ययः, ततस्तथा संबद्धेति ।

[सामान्यविशेषवत्त्व विशेषण की सार्थकता]

केवल 'एकेन्द्रियप्रत्यक्ष' इतना ही हेतु किया जाय तो आत्मा में हेतु है और साध्य एकद्रव्यता तो नहीं है अतः हेतु साध्यद्रोही हुआ-ऐसा कहना ठीक नहीं, क्योंकि-आत्मा एकैन्द्रियप्रत्यक्ष का विषय है इसीमें विवाद है । वायु में भी हेतु साध्यद्रोही नहीं है क्योंकि उस में भी आत्मा की तरह प्रत्यक्ष होने से विवाद है । हाँ रूपत्वादि में हेतु साध्यद्रोही हो सकता है क्योंकि वह एकमात्र नेत्रेन्द्रियप्रत्यक्ष है किन्तु एक ही द्रव्य में रहने वाला नहीं, अनेकद्रव्य में रहता है-अतः इसके कारण के लिये विशेषण किया है 'सामान्यविशेषवाला' । इस विशेषण के लगाने से हेतु रूपत्वादि में साध्यद्रोही नहीं बनेगा क्योंकि रूपत्वादि में कोई अवान्तर सामान्य रहता ही नहीं । यह भी नहीं कह सकते कि-रूपत्व में तो नेत्रग्राह्यता की तरह मनोग्राह्यता भी रहती है अतः एकेन्द्रियग्राह्यता हेतु वहाँ नहीं रहेगा तो उक्त विशेषण लगाने की क्या जरूरत ?'-जरूरत यह है कि 'मैं नेत्र से रूप को देखता हूँ' इस व्यवहार के बीजभूत नेत्रेन्द्रिय में ही चाक्षुषप्रत्यक्षकरणत्व की सिद्धि होती है अतः उसमें मन करणरूप न होने से रूप को इन्द्रियग्राह्य नहीं कहा जा सकता । मन भी असाधारण कारण होता है किन्तु वह केवल आन्तरिक सुखादि के बोध में ही, बाह्य वस्तु के बोध में नहीं ।

अथवा बुद्धि में एकद्रव्यत्वसाधक यह भी एक अनुमान है बुद्धि एकद्रव्यवाली है, क्योंकि उसमें सामान्यविशेषवत्ता होने पर भी गुणवत्ता एवं चाक्षुषप्रत्यक्षत्व नहीं है, उदा० शब्द ।

[बुद्धि में क्रियारूपता का निषेध अनुमान]

बुद्धि में गुणरूपता के निषेध की तरह कर्मरूपता का निषेध भी इस तरह हो सकता है "बुद्धि कर्मरूप नहीं है क्योंकि वह संयोग या विभाग में कारण नहीं होती, जो जो संयोग-विभाग में कारण नहीं बनते वे कर्मरूप नहीं होते, उदा० रूप-रसादि, बुद्धि भी संयोग विभाग की कारणभूत नहीं है

‘प्रतिषिध्यमानद्रव्यकर्मत्वात्’ इत्युच्यमाने सामान्यादिना व्यभिचारस्तत्तद्विवृत्यर्थं ‘सत्तासम्बन्धित्वात्’ इति वचनम् । ‘सत्तासम्बन्धित्वात्’ इत्युच्यमाने द्रव्य-कर्मभ्यामनेकान्तरतत्तद्विवृत्यर्थं ‘प्रतिषिध्यमानद्रव्य-कर्मभावे सति’ इति विशेषणम् । तदेवं भवत्यतोऽनुमानाद् बुद्धेर्गुणत्वसिद्धिः । अस्मदाद्युपलभ्यमानत्वं च बुद्धस्तदेकार्थसमवेतानन्तरज्ञानप्रत्यक्षात् नासिद्धम् । नित्यत्व आत्मनः ‘अकार्यत्वात्, आकाशवत्’ इत्यनुमानप्रसिद्धम् । अतो ‘नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाधिष्ठानत्वात्’ इति हेतुर्नासिद्धः । नाप्यनेकान्तिक, विषयोऽस्याऽप्रवृत्तेः । नापि विरुद्धः, विभुग्याकाशोऽस्य वृत्त्युपलम्भात् । नापि बाधितविषयः, प्रत्यक्षागमयोरालम्ब्यविभूत्वप्रदर्शकयोरसम्भवात् । नापि प्रकरणासमः, प्रकरण-चिन्ताप्रवर्तकस्य हेत्वन्तरस्याऽस्मात् । इति भवति सकलबोधरहितादतो हेतो सर्वगताऽऽप्तसिद्धिः ।

अतः कर्मरूप भी नहीं है ।” इस प्रकार बुद्धि में गुणरूपता की सिद्धि में उपन्यस्त हेतु का आद्य अंश प्रतिषिध्यमान द्रव्य-कर्म भाव सिद्ध हुआ । दूसरा अंश सत्तासम्बन्धित्व यह भी बुद्धि में असिद्ध नहीं है, क्योंकि बुद्धि के विषय में ‘सत्’ ऐसी प्रतीति उत्पन्न होती है । ‘सत्ता ही स्वतन्त्ररूप से सिद्ध नहीं’ ऐसा नहीं कह सकते, स्वतन्त्र सत्ता का प्रतिपाद्य प्रमाण मौजूद है जैसे-जिसके भिन्न भिन्न होते हुए भी जो अभिन्न रहता है वह उससे स्वतन्त्र होता है, उदा० वस्त्रादि के भिन्न भिन्न रहते हुए भी अभिन्न रहने वाला देह । इसी तरह बुद्धि भिन्न भिन्न होते हुए भी सत्ता भिन्न नहीं होती, क्योंकि द्रव्य-गुणादि भिन्न भिन्न होते हुए भी ‘सत्-सत्’ ऐसा सत्ता का अनुगत अनुभव और संवोधन होता हुआ दिखता है । यदि सत्ता द्रव्यादि से भिन्न (स्वतन्त्र) न होती तो ऐसा अनुगत अनुभव नहीं होता । इस प्रकार स्वतन्त्र सत्ता सिद्ध हुयी, और उसके साथ बुद्धि का सम्बन्ध भी सिद्ध है, क्योंकि सत्ता से बुद्धि में वैशिष्ट्य का अनुभव प्रतीत होता है । जिससे जिसमें वैशिष्ट्य अनुभव होता है वह उसके साथ सम्बद्ध होता है जैसे दण्ड देवदत्त के साथ सम्बद्ध होने पर ‘दण्डवाला देवदत्त’ ऐसा वैशिष्ट्य अनुभूत होता है । बुद्धि में भी सत्ता के द्वारा ‘सत्’ ऐसा वैशिष्ट्यानुभव होता है अतः सत्ता बुद्धि के साथ सम्बद्ध है यह सिद्ध हुआ ।

[हेतु में असिद्धि आदि का निरसन]

बुद्धि में गुणरूपता की सिद्धि के लिये उपन्यस्त हेतु में ‘प्रतिषिध्यमानद्रव्यकर्मत्वात्’ इतना ही यदि कहा जाय तो जातिभेद में हेतु रह जाता है अतः वहाँ साध्यब्रोहिता दोष के निवारण के लिये ‘सत्तासम्बन्धित्व’ भी कहना आवश्यक है, जातिभेद में सत्तासम्बन्धित्व नहीं है । सिर्फ ‘सत्तासम्बन्धित्वात्’ इतना ही यदि कहा जाय तो द्रव्य और कर्म में भी वह रह जाने से साध्यब्रोहिता फिर से सावकाश होगी, उसके निवारण के लिये ‘प्रतिषिध्यमानद्रव्य-कर्मत्व’ कहना आवश्यक है, द्रव्य में द्रव्यत्व का और कर्म में कर्मत्व का प्रतिषेध शक्य नहीं है । इस प्रकार के अनुमान से बुद्धि में गुणात्मकता सिद्ध हुई । अब जो बुद्धि के अधिकरण द्रव्य को व्यापक सिद्ध करने वाला मूल अनुमान है उसमें जो अस्मदाद्युपलभ्यमानत्व यह हेतु-अंश है उसकी भी चिन्ता की जाती है कि वह भी असिद्ध नहीं है क्योंकि बुद्धि का प्रत्यक्ष, बुद्धि के ही अधिकरण में समवेत उत्तरकाल में उत्पन्न अनुव्यवसाय-नामक ज्ञान से होता है । नैयायिकों के मत में ज्ञान को उत्तरकालीन समानाधिकरण ज्ञान से प्रत्यक्ष, माना गया है । हेतु का दूसरा अंश है नित्यत्व, उसकी सिद्धि के लिये यह अनुमान प्रयोग है-आत्मा नित्य है क्योंकि वह कार्यरूप नहीं है, उदा० आकाश । इस प्रकार ‘नित्य’ होते हुए हम लोगों को

[आत्मविभुत्वनिरसन—उत्तरपक्षः]

असवेत्, बुद्धेर्गुणत्वासिद्धावात्मनस्तदधिष्ठानत्वासिद्धेरसिद्धो हेतुः । यच्च 'प्रतिबिध्यमान-द्रव्य-कर्मत्वे सति सत्तासम्बन्धित्वात्' इति गुणत्वं बुद्धेः प्रसाध्यते तत्र सत्तायाः तत्समवायस्य च निषिद्ध-त्वात् निषेत्स्यमानत्वाच्च सत्तासम्बन्धित्वात्' इति तत्र हेतुरसिद्धः । समवायाभावे च बुद्धेराल्पनो-प्यतिरेके तेन तस्याः सम्बन्धाभावात् 'आत्मनो द्रव्यत्वं गुणाश्रयत्वेन, तस्याश्च तदाश्रितत्वेन गुणत्वम्' इति दूरोत्सारितम् ।

अथवा समवायसम्बन्धस्तथापि आत्मगुण(त्व)वत् तस्या अन्यगुणत्वस्याप्यप्रतिषेधात् तस्या-स्तद्गुणत्वस्यैवासिद्धिः । व्यतिरेकाद्विशेषेऽपि 'आत्मन एव गुणो ज्ञानम् नाकाशादेः' इति किंकृतोऽयं विभागः ? न समवायकृतः, तस्यापि ताभ्यां व्यतिरेके तयोरेवासौ समवायः नाकाशादेः' इति विभागो बुल्लंभः स्यात्, तस्य स्वरूपेण सर्वत्राऽपिशेवात् । अथात्मकार्यत्वादात्मगुणो बुद्धिः-कुत एतत् ? आत्मनि सति भावात्, आकाशावावपि सति भावात् तस्यास्तत्कार्यताप्रसक्तिः । नाप्यात्मनोऽभावेऽभावात् तस्याः तत्कार्यत्वम्, तस्मिन्त्यस्य-व्यापित्वाभ्यां तत्र तस्याऽप्योगात् । नापि तत्र तस्याः प्रतीतेः तत्कार्य-बासौ नाकाशादिकार्यां, तत्र तत्प्रतीतेरसिद्धेः ।

उपलभ्यमान गुणो का अधिष्ठान वाला है' ऐसा सपूर्ण हेतु असिद्ध नहीं किन्तु सिद्ध है । यह हेतु विपक्ष में न रहने से अनेकान्तिक दोष निरवकाश है । हेतु विभु द्रव्य आकाश में वर्तमान है अतः उसे विरुद्ध नहीं कह सकते । हेतु बाधज्ञान का विषय भी नहीं है क्योंकि आत्मा में व्यापकत्व का साधक न तो कोई प्रत्यक्ष है, न तो किसी आगम का सम्भव है । प्रकरणसम यानी हेतु सत्प्रतिपक्ष भी नहीं है क्योंकि जिससे प्रकरण में विन्ता उपस्थित हो ऐसा विरोधी साध्य साधक अन्य कोई हेतु नहीं है ।

इस प्रकार सकल दोष से शून्य इस हेतु से आत्मा में सर्वगतत्व सिद्ध होता है ।

[पूर्णपक्ष समाप्त]

[आत्मा व्यापक नहीं है-उत्तरपक्ष]

आत्मा के विभुत्व की बातें गलत हैं । बुद्धि में गुणत्व ही असिद्ध होने से आत्मा में बुद्धि का अधिष्ठान भी असिद्ध हो जाने से आत्मविभुत्वसाधक हेतु ही असिद्ध हो जाता है । वह इस प्रकार:- सत्ता का और उसके समवायसबध का पहले हम प्रतिकार कर चके हैं और आगे भी किया जाने वाला है, अतः बुद्धि में गुणत्व सिद्धि के लिये प्रयुक्त 'प्रतिबिध्यमानद्रव्यकर्मत्वे सति सत्तासम्बन्धित्वात्' इस हेतु में 'सत्तासम्बन्धित्व' अंश से हेतु असिद्ध है । समवाय के निषिद्ध हो जाने पर बुद्धि को यदि आत्मा से भिन्न मानेंगे तो आत्मा के साथ बुद्धि का सम्बन्ध न घटने पर गुण की आश्रयता से आत्मा में द्रव्यत्व की और द्रव्य में आश्रित होने से बुद्धि में गुणत्व की सिद्धि भी दूर से ही प्रति-क्षिप्त हो जाती है ।

[बुद्धि आकाश का गुण क्यों नहीं ?]

अथवा समवायसम्बन्ध मान लिया जाय, तो भी बुद्धि में आत्मगुणता की तरह अन्य द्रव्यगुणता की कल्पना भी संभावित होने से बुद्धि सिर्फ आत्मा का ही गुण होने की बात असिद्ध है । जब बुद्धि आत्मा से भिन्न ही है तब आत्मा और बुद्धि के बीच ही समवाय है और आकाश-बुद्धि

तथाहि-न तावद् आत्मात्मनि बुद्धिं प्रत्येति, तस्य स्वसंविदितत्वाभ्युपगमात् । ज्ञानान्तर-
प्रत्यक्षत्वेऽपि विवादात् । तत्र तेन भस्वरूपमपि गृह्यते दूरत एव स्वात्मव्यवस्थितत्वं बुद्धेः । नापि
बुद्ध्या तद्व्यवस्थितत्वं स्वात्मनो गृह्यते, तथात्मनः स्वकीयरूपस्य वाऽग्रहणात्, बुद्ध्यन्तरग्राह्यत्वा-
ऽसम्भवात्, स्वसंविदितत्वस्य चाऽनिवृत्तेः, अज्ञातायाश्च घटादेरिवापरग्राहकत्वानुपपत्तेर्न तथाप्यात्मनि
व्यवस्थितं स्वरूपं गृह्यते । न च तदुत्कलितत्वम्, तदावेद्यत्वम्, तत्समवेतत्वं वा आकाशादिपरिहा-
रेणात्मगुणत्वनिवर्धनम्, सर्वस्य निषिद्धत्वात् । न च कार्यणाननुकृतव्यतिरेकं नित्यमात्मलक्षणं वस्तु
कस्यचित् कारणं तिष्ठति अतिप्रसंगात् । यथा च नित्यस्यैकान्तत आत्मनोऽन्यस्य वा न कारणत्वं
सम्भवति तथा प्रतिपादयिष्यते । तत्र बुद्धेरात्मनो व्यतिरेके तस्यैवासी गुणो नाकाशादे' इति व्यव-
स्थापयितुं शक्यम् ।

के बीच नहीं है-ऐसा विभाग दुष्कर है, क्योंकि समवाय अपने स्वरूप से सभी के साथ बिना किसी
शेवभाव के सलग्न है । यदि आत्मा का कार्य होने से बुद्धि को उसका गुण माना जाय तो यह प्रश्न होगा
कि बुद्धि आत्मा का कार्य कैसे ? 'आत्मा के होने पर बुद्धि का होना' ऐसा अन्वय तो 'आकाश के
होने पर बुद्धि का होना' यहाँ भी मौजूद है तो आकाश का कार्य भी बुद्धि को कहना होगा । 'आत्मा
के न होने पर बुद्धि भी नहीं होती' ऐसा व्यतिरेक दुर्लभ है क्योंकि आत्मा तो नित्य एव आपके मत
में व्यापक माना हुआ है, अतः आत्मा का व्यतिरेक ही असम्भव है । यह भी नहीं कह सकते कि-
'बुद्धि की आत्मा में प्रतीति होती है इसलिये वह आत्मा का ही कार्य है'-क्योंकि आत्मा में उसकी
प्रतीति की बात असिद्ध है ।

[बुद्धि और आत्मा को अन्योन्यप्रतीति का असंभव]

असिद्ध इस प्रकार-आत्मा अपने में बुद्धि का अनुभव नहीं करता है क्योंकि आप आत्मा को
स्वसंविदित नहीं मानते । अन्य ज्ञान से आत्मा अपने को प्रत्यक्ष होता है यह बात तो विवादग्रस्त है-
इस प्रकार जब आत्मा अपने स्वरूप को भी नहीं जानता तो अपनी आत्मा में बुद्धि की अवस्थिति को
जानने की तो बात ही दूर रही । बुद्धि भी यह नहीं जान सकती कि 'मे' आत्मा में अवस्थित हूँ' ।
क्योंकि न तो वह आत्मा को जान सकती है, न तो अपने स्वरूप को । कारण, अन्य बुद्धि से आत्मा
या बुद्धि ग्राह्य बने यह सम्भव नहीं है और बुद्धि में स्वसंविदितत्व तो आपको अनिष्ट है । जब वह
स्वयं अज्ञात है तब घटादि की तरह दूसरे का भी ग्रहण नहीं कर सकती । अतः बुद्धि से 'आत्मा में
अवस्थित अपने स्वरूप' का ग्रहण अशक्य है ।

"बुद्धि आत्मा में उत्कलित होने से, अथवा (अर्थात्) आत्मा में आवेय (वृत्ति) होने से
अथवा समवेत होने से वह आत्मा का ही गुण है, अन्य किसी आकाशादि का नहीं"-ऐसा भी नहीं कह
सकते क्योंकि ये तीनों पक्ष पूर्वोक्त ग्रन्थ में ही निषिद्ध हो चुके हैं (४२८-३) । तथा जब तक स्वव्यति-
रेक से कार्य का व्यतिरेक सिद्ध न हो तब तक आत्मादि किसी भी नित्य पदार्थ में कारणता ही सिद्ध
नहीं हो सकती-। व्यतिरेक अनुसरण के बिना भी कारणता मानी जाय तो फिर आकाश में भी माननी
होगी । तथा एकान्त नित्य आत्मा या किसी भी अन्य वस्तु में कारणता का सम्भव ही नहीं है यह बात
आगे कही जायेगी । इस प्रकार, आत्मा से बुद्धि के मित्रतापक्ष में वह आत्मा का ही गुण है, आकाशादि
का नहीं-यह व्यवस्था नहीं की जा सकती ।

अव्यतिरेके च ततस्तद्वदेव तस्या अपि द्रव्यत्वमिति 'प्रतिषिध्यमानद्रव्यत्वे सति' इति विशेषणमसिद्धम् । अपि च बुद्धेर्गुणत्वसिद्धावनाधारस्य गुणस्यासंभवात् तदाधारभूतस्याऽऽत्मनो द्रव्यत्वसिद्धिः, तत्सिद्धेर्ब्रह्मकर्मभावाप्रतिषेधे सति तदाश्रितत्वेन तस्या गुणत्वसिद्धिरीतीतरेतराश्रयत्वम् ।

किञ्च, आत्मनोऽप्रत्यक्षत्वे बुद्धेस्तद्विशेषगुणत्वेऽस्मदाद्युपलभ्यमानत्वविरोधः । तथाहि-येऽत्यन्तपरोक्षगुणिगुणान् तेऽस्मदादिप्रत्यक्षा यथा परमाणुरूपादयः, तथा च परेणाभ्युपगम्यते बुद्धिः, तस्माद् नास्मदादिप्रत्यक्षा । न च वायुस्पर्शेन व्यभिचारः, बायो. कथञ्चिद् तदव्यतिरेकेण तद्वत् प्रत्यक्षत्वात्, स्पर्शविशेषस्यैव तत्त्वात् । अस्मदादिप्रत्यक्षे च बुद्धे रत्यन्तपरोक्षात्मविभुद्रव्यविशेषगुणत्वविरोधः । तथाहि-यद् अस्मदादिप्रत्यक्षं, न तद् अत्यन्तपरोक्षगुणिगुणं, यथा घटरूपादि, तथा च बुद्धिः । न च वायुस्पर्शेन व्यभिचारः, पूर्वमेव परिहृतत्वात् । ततोऽस्मदादिप्रत्यक्षत्वे बुद्धेर्नात्यन्तपरोक्षात्मविशेषगुणत्वम् । तत्त्वे वा नास्मदादिप्रत्यक्षत्वमित्यसिद्धोऽस्मदाद्युपलभ्यमानलक्षणविशेषणोऽपि हेतुः ।

प्रथात्मनः प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमाद् नार्यं दोषः, नन्वेवं तस्य प्रत्यक्षत्वाभ्युपगमे हर्ष-विषादाद्यनेक-विवर्तारम्भकस्य देहमात्रव्यापकस्य स्वसंवेदनप्रत्यक्षसिद्धत्वाद् न युगपत् सर्वदेशावस्थिताशेषभूतद्रव्य-

बुद्धि यदि आत्मा से अव्यतिरिक्त ही मानी जाय तब तो आत्मा की तरह बुद्धि भी द्रव्यरूप सिद्ध होगी । फिर 'प्रतिषिध्यमानद्रव्यत्व' यह विशेषण असिद्ध हो जायेगा । तथा इस प्रकार अन्त्याश्रय भी है-बुद्धि मे गुणत्व सिद्ध होने पर, निराधार गुण असंभव होने से उसके आधारभूत आत्मा मे द्रव्यत्व की सिद्धि होगी और आत्मा मे द्रव्यत्व सिद्ध होने पर, बुद्धि मे द्रव्यरूपता और कर्मरूपता का प्रतिषेध कर के, आत्मद्रव्याश्रित होने से बुद्धि मे गुणरूपता की सिद्धि होगी ।

[बुद्धि में परोक्षात्मगुणता असंगत]

दूसरी बात, आत्मा यदि अप्रत्यक्ष है और बुद्धि उसका विशेषगुण है तो 'हम लोगो से उपलभ्यमानत्व' का विरोध होगा । वह इस प्रकार-अत्यन्तपरोक्षगुणी वस्तु के गुण हमलोगो के प्रत्यक्ष का विषय नहीं होते, उदा० परमाणु के रूपादि । बुद्धि को भी प्रतिवादी अत्यन्त परोक्ष आत्मा का गुण मानता है अतः वह हमारे प्रत्यक्ष का विषय नहीं होगी । यदि कहे-वायु परोक्ष होने पर भी उसके स्पर्श का प्रत्यक्ष होने से हेतु साध्यद्रोही है-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि वायु और उसका स्पर्श कथञ्चिद् अभिन्न है अतः स्पर्शवत् वायु भी प्रत्यक्ष ही है । तथा मतविशेष के अनुसार स्पर्शविशेष ही वायु है, वायु किसी द्रव्य का नाम नहीं है । तथा बुद्धि यदि हम लोगो को प्रत्यक्ष होगी तो उसमे अत्यन्त परोक्ष विभु आत्मद्रव्य के विशेषगुणत्व का विरोध होगा । देखिये-जो हम लोगो को प्रत्यक्ष है वह अत्यन्तपरोक्ष गुणी का गुण नहीं होता, उदा० घट के रूपादि बुद्धि भी हम लोगो को प्रत्यक्ष है । यहाँ भी वायु के स्पर्श मे साध्यद्रोह का उद्भावन शक्य नहीं क्योंकि पहले ही उसका परिहार हो चुका है । इस प्रकार बुद्धि को हम लोगो के प्रत्यक्ष का विषय मानने पर उसमे अत्यन्त परोक्षात्मविशेषगुणत्व सिद्ध नहीं होगा । यदि उसे आत्मा का विशेषगुण मानना है तो वह हम लोगो के प्रत्यक्ष का विषय नहीं हो सकती । और तब आत्मा में विभुत्व का साधक अस्मदाद्युपलभ्यमानत्व विशेषणवाला हेतु असिद्ध हो जायेगा ।

[आत्मा को प्रत्यक्ष मानने में देहपरिमाण की सिद्धि]

यदि कहे कि-आत्मा को प्रत्यक्ष ही मानते हैं अतः कोई पूर्वोक्त दोष नहीं है-तो इस प्रकार

सम्बन्धलक्षणस्य विभुत्वस्य साधनमनुमानतो युक्तम्, अन्यथा घटादिभिर्मेवैस्तेन च घटादीनां तथा संयोगः किं न्येत्येत यतः सांख्यदर्शनं न स्यात् ? 'प्रत्यक्षबाधनाद् नैवम्' इति चेत्, किमत्र प्रत्यक्षबाधनं कार्कर्मक्षितम् ? अथात्र पक्षधर्मन्वयव्यतिरेकलक्षणयुक्तहेतुसङ्गात्वात् तथाभ्युपगमः, अन्यत्र विपर्ययाद् नेति चेत् ? तर्हि पक्षान्येतानि फलानि एकशाखाप्रभवत्वात् उपयुक्तफलवत् इत्यत्र तथाविधहेतुसङ्गात्वात्तथाभ्युपगमः किं न स्यात् ? पक्षस्य प्रत्यक्षबाधा हेतोर्वा कालात्ययापदिष्टत्वमन्यत्रापि रुमानम् ।

न च स्वसवेदनप्रत्यक्षमेवानुमानेन प्रकृतेन बाध्यत इति वक्तुं युक्तम्, प्रत्यक्षपूर्वकत्वाभ्युपगमादनुमानस्य प्रत्यक्षाऽप्राप्त्याप्ये तस्याऽप्रवृत्तिप्रसंगात् । न च तथाभूतात्मग्राहकस्य स्वसवेदनाध्यक्षस्याऽप्राप्त्यानिबन्धनमपरमुपपत्त्यासः । न चान्याहकस्यात्मनो विभुत्वसाधनाय हेतूपन्यासः सफलः, तस्य प्रमाणाद्विषयत्वेनाऽसिद्धत्वाद् हेतोराश्रयासिद्धताप्रसंगात् । तदेवमस्मादष्टपलन्यत्वे बुद्धिलक्षणस्य गुणस्य हेतोः कालात्ययापदिष्टत्वम्, अनुपलन्यत्वे विशेषणाऽसिद्धत्वम् ।

आत्मा को प्रत्यक्ष मानने पर, अनुमान से उसमे एक साथ सकल देश मे रहे हुए मूर्त ब्रह्म के सम्बन्ध-रूप विभुत्व की सिद्धि करना अयुक्त है क्योंकि हर्ष-खेदादि अनेक विवर्तों से विशिष्ट देहमात्रव्यापी आत्मा ही स्वसवेदन प्रत्यक्ष से सिद्ध होता है । प्रत्यक्ष से देहमात्रव्यापिता सिद्ध होने पर भी यदि उस को आपके सिद्धान्तानुसार सर्वगत-व्यापक मानेंगे तो 'सर्व सर्वत्र विद्यते' इस मत के अनुसार सांख्य दर्शन मे घटादि का मेरु आदि के साथ और मेरु आदि का घटादि के साथ जैसे संयोग माना जाता है वैसे आप भी क्यों नहीं मानते हैं ? इस मत मे प्रत्यक्ष बाधक है इस लिये यदि वह अमान्य है तो फिर आत्मा के विभुत्व मे भी 'देहमात्रव्यापिता का प्रत्यक्ष' बाधक है उसे क्या कौवे खा गये है ? यदि ऐसा कहे कि-पक्षधर्मता और साध्य के साथ अन्वय-व्यतिरेक लक्षण से युक्त हेतु का आत्मविभुत्व की सिद्धि मे सङ्गाव है, अतः आत्मा को विभु मानते हैं, घटादि और मेरु के संयोग का साधक कोई लक्षण-युक्त हेतु नहीं है, इस लिये उसे नहीं मानते हैं-तो यहाँ आपको ऐसी आपत्ति होगी कि 'ये फल पक्व है क्योंकि एक शाखा मे उत्पन्न हुए हैं जैसे इसी शाखा मे उत्पन्न पूर्व भुक्त फल' इस अनुमान मे भी 'एक-शाखाप्रभवत्वं' हेतु पक्ष मे वृत्ति है और अपने साध्य के साथ अन्वय-व्यतिरेकवाला भी है तो आपको वे अपक्व फल भी पक्व मानना होगा । यदि कहे कि-यहाँ तो पक्षभूत फलो मे पक्वता का प्रत्यक्ष बाध है और उसके बाद हेतु का प्रयोग करने पर कालात्ययापदिष्टता का दोष है-तो यह कथन आत्म-विभुत्वसिद्धि मे भी समान है, वहाँ भी कहेंगे कि आत्मा मे विभुत्व का प्रत्यक्ष बाध है और उसके बाद प्रयुक्त हेतु मे कालात्ययापदिष्ट दोष भी है ।

[अनुमान से प्रत्यक्ष बाध अयुक्त]

ऐसा भी-हमारे विभुत्वसाधक अनुमान से आपका देहमात्रव्यापिता का प्रत्यक्ष ही बाधित है-नहीं कह सकते, क्योंकि अनुमान की प्रवृत्ति प्रत्यक्षमूलक होती है, यदि प्रत्यक्ष को अप्रमाण कह देंगे तो अनुमान की प्रवृत्ति ही रुक जायेगी । और देहमात्रव्यापी आत्मा के ग्राहक स्वसवेदनप्रत्यक्ष को अप्रमाण मानने मे कोई भी निमित्त नहीं दीखता है । हर्षविषादादिविवर्तैरहित आत्मा को व्यापक सिद्ध करने के लिये यदि आप हेतु-उपन्यास करे तो वह असफल रहेगा, क्योंकि हर्षविषादादिविवर्तैरहित आत्मा प्रमाण का विषय न होने से असिद्ध है । अतः हेतु भी आश्रयानिद्धता दोष कुण्ट हो जायेगा । इस प्रकार, बुद्धिरूप गुण को यदि हम लोगों के प्रत्यक्ष का विषय माने तब तो देहमात्रव्यापिता के

परमाणुनां च नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानपाकजगुणाधिष्ठानत्वे सत्यपि न विभुत्वमिति व्यभिचारः । परमाणुपाकजगुणानामस्मदाद्युपलभ्यमानत्वे 'विवादास्पदं बुद्धिमत्कारणम्, कार्यत्वात् घटादिवत्' इत्यत्र प्रयोगे व्याप्तिग्रहणं दुर्लभमासज्येत । तथाहि-कार्यत्वेनाभिमतानां परमाणुपाकजगुणादीनां व्याप्तिज्ञानेनाऽविषयीकरणे बुद्धिमत्कारणत्वेन व्याप्तिसिद्धिर्न स्यात्, तथा चैतरेव कार्यत्वहेतोर्व्यभिचारांशका स्यात् । अथ 'नित्यत्वे सत्यस्मदादिबाह्येन्द्रियोपलभ्यमानगुणाधिष्ठानत्वात्' इति हेतुरभिधीयते, तर्हि बाह्येन्द्रियोपलभ्यमानत्वस्य बुद्धावसिद्धेः पुनरपि विशेषणाऽसिद्धो हेतुः प्रसक्तः । साध्यसाधनधर्मविकलआकाशलक्षणः साधर्म्यदृष्टान्तः, नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाधिष्ठानत्वस्य साधनधर्मस्य, विभुत्वलक्षणसाध्यधर्मस्य तत्रासिद्धेः ।

अथ 'शब्दाधिकरणं द्रव्यं विभु, नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाधिष्ठानत्वात् आत्मवत्' इत्यत्र हेतोस्तत्र विभुत्वस्य सिद्धेर्न साध्यविकलो दृष्टान्तः । नापि साधनविकलः, अस्मदादिप्रत्यक्षशब्दगुणाधिष्ठानत्वस्य तत्र सिद्धत्वात् । न च शब्दस्यास्मदादिप्रत्यक्षत्व गुणत्वं वाऽसिद्धम्, ओन्नव्यापारेणाध्यक्षबुद्धौ शब्दस्य परिष्कृटरूपतया प्रतिभासनात्, निविध्यमानद्रव्यकर्मत्वे सति सत्तासम्बन्धितत्वात् पृथिव्यादिवृत्तिबाधकप्रमाणसद्भावे सति गुणस्याऽऽधितत्वेनाकाशाऽऽधितत्वसिद्धेः न साधनविकलताप्याकाशस्य ।

प्रत्यक्ष से पक्षभूतआत्मद्रव्य मे व्यापकता का बाध होने पर प्रयुक्त 'अस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाधिष्ठानत्व' हेतु कालात्ययापदिष्ट हो जायेगा । और यदि हम लोगो के प्रत्यक्ष का विषय बुद्धि को न माने तो हेतु मे वह विशेषण अथ ही असिद्ध रहेगा ।

[परमाणुपाकजगुणों में कार्यत्वव्यभिचार की आशंका]

तदुपरात 'नित्य होते हुए हमलोगो को उपलभ्यमान गुण का अधिष्ठान है' ऐसा हेतु परमाणु मे रह जाता है क्योंकि पाकजन्य रूपादि गुण हम लोगो को उपलभ्यमान है और वह परमाणु में रहता है, परमाणु मे साध्य विभुत्व नहीं रहता, अतः हेतु साध्यब्रह्मी हुआ । यदि परमाणु के पाकज गुणो का हमलोगो को प्रत्यक्ष नहीं है ऐसा कहेंगे तो, यह जो प्रयोग है-'विवादास्पद वस्तु बुद्धिमत्कारणपूर्वक है क्योंकि कार्य है, उदा० घटादि'-इसमे व्याप्ति का ग्रह हुक्कर बन जायेगा । जैसे देखिये-परमाणु के पाकजन्य रूपादि मे कार्यत्व इष्ट है किन्तु वे यदि व्याप्तिज्ञान के विषय नहीं होंगे तो बुद्धिमत्कारणता के साथ व्याप्ति की सिद्धि नहीं होगी । फलतः, यहाँ ही कार्यत्व हेतु मे साध्य-ब्रह्मी होने की आशंका उठेगी । अब यदि हेतु मे ऐसा सत्कार किया जाय 'नित्य होते हुए हम लोगो को बाह्येन्द्रिय से उपलभ्यमान गुण का अधिष्ठान है'-तो बुद्धि मे बाह्येन्द्रिय-उपलभ्यमानत्व असिद्ध होने से हेतु भी विशेषणश से असिद्ध बन गया ।

तथा साधर्म्यदृष्टान्तरूप आकाश मे A साध्यधर्मशून्यता और B साधनधर्मशून्यत्व प्रसक्त है । चूँकि 'नित्य होते हुए हम लोगो को उपलभ्यमान गुण (शब्द) का अधिष्ठानत्व रूप साधन धर्म, आकाश मे हमारे मत से असिद्ध है और विभुत्वरूप साध्य धर्म भी असिद्ध है ।

[दृष्टान्त में साध्य-साधनविकलता न होने की शंका]

यदि यह कहा जाय-A शब्द का आश्रय द्रव्य व्यापक है, क्योंकि नित्य होते हुए हम लोगो

असदेतत्-सिद्धे ह्यात्मनो विभुत्वे तत्सिद्धर्शनावाकाशस्य विभुत्वसिद्धिः, तत्सिद्धे आत्मनो विभु-
त्वसिद्धिरतीतरेतराश्रयदोषप्रसंगात् नाप्याकाशस्य विभुत्वसिद्धिरिति साध्यविकलता तदवस्थैव । यच्च
शब्दस्य गुणत्वसाधकमनुमानं, तत्र 'सत्तासम्बन्धित्वात्' इति हेतौ सत्तायाः तत्संबन्धित्वहेतोः समवा-
यस्य चासिद्धत्वादसिद्धता, 'प्रतिविध्यमानद्रव्यकर्मत्वे सति' इति विशेषणस्य चाऽसिद्धता, शब्दस्य
द्रव्यत्वात् ।

[शब्दो द्रव्यं क्रियावत्त्वात्]

तथाहि-द्रव्यं शब्दः क्रियावत्त्वात्, यद्यत् क्रियावत् तत्तद् द्रव्यं यथा शरः, तथा च शब्दः
तस्माद् द्रव्यम् । निष्क्रियत्वे ओज्रेणाऽग्रहणप्रसंगः, तेनाऽनभिसम्बन्धात् । तथापि ग्रहणे ओज्रेत्या-
ऽप्राप्यकारित्वप्रसक्तिः । तथा च, 'प्राप्यकारि चक्षुः बाह्यो न्निर्यत्वात् त्वगिन्द्रियवत्' इत्यस्य ओज्रेणा-
नैकाग्निकत्वप्रसक्तिः । सबन्धकरुपनायां वा, ओज्रं वा शब्दवेशं गत्वा शब्देनाभिसम्बध्येत शब्दो वा ओज्र-
वेशमागत्य तेनाऽनभिसम्बध्येत ? न तावत् प्रथमः पक्षः, स्वयमश्विर्भिसिंस्कृतकर्णशकुल्यवद्वनमो-
वेशसक्षणओज्रस्य शब्दोत्पत्तिदेशे निष्क्रियत्वेन तथाप्रतीत्यभावेन च गत्यसम्भवात् । गत्यभ्युपगमे वा
विचक्षितशब्दापातरालवर्तितामन्यान्यशब्दानामपि ग्रहणप्रसंगः, सम्बन्धाऽविशेषात् । अनुवातप्रतिवात-

को उपलभ्यमान गुण का अधिष्ठान है, उदा० आत्मा । इस हेतु से आकाश मे विभुत्व (=व्यापकत्व)
सिद्ध होने से आत्मा मे विभुत्व की सिद्धि मे दृष्टान्त भूत आकाश मे साध्यशून्यता दोष नहीं है ।
अ तथा साधनशून्यता भी नहीं है-हम लोगो को प्रत्यक्ष ऐसे शब्दगुण का अधिष्ठानत्व आकाश मे
सिद्ध है । शब्द मे a हम लोगो के प्रत्यक्ष की विषयता अथवा b गुणत्व असिद्ध नहीं है । a ओज्रे-
न्द्रिय के व्यापार से प्रत्यक्ष बुद्धि मे स्पष्टरूप से शब्द का प्रतिभास होता है । b तथा, 'शब्द गुण है
क्योकि उसमे द्रव्यत्व या कर्मत्व प्रतिषिद्ध हैं और वह सत्ता का सबन्धि है' इस अनुमान से शब्द में
गुणत्व की सिद्धि होने पर, पृथ्वी आदि का उसे गुण माने तो बाधक प्रमाण के होने से तथा निराश्रित
गुण असिद्ध होने से आखिर उसे आकाश मे ही आश्रित मानना चाहिये-यह सिद्ध होगा, इस प्रकार
आकाशरूप दृष्टान्त मे साधनशून्यता भी नहीं ।-तो,

[दृष्टान्त में अन्योन्याश्रय दोषापचि]

यह बात गलत है-क्योकि यहाँ एक तो अन्योन्याश्रय दोष प्रसंग है-आत्मा विभु सिद्ध होने
पर उसके दृष्टान्त से आकाश का विभुत्व सिद्ध होगा और उसके सिद्ध होने पर आत्मा मे विभुत्व
सिद्ध हो सकेगा, फलत आकाश मे भी विभुत्व की सिद्धि न होने से दृष्टान्त मे साध्यशून्यता दोष
तदवस्थ रहा । तथा दूसरा, जो शब्द मे गुणत्व साधक अनुमान दिखाया उसमे सत्तासम्बन्धित्व यह
हेतु अथ असिद्ध है क्योकि सत्ता और तत्सम्बन्धिताकारक समवाय दोनों ही असिद्ध है । तथा शब्द
मे 'द्रव्यत्व प्रतिषिद्ध होने से' यह हेतु का विशेषण अथ भी असिद्ध है, क्योकि जैन मत से शब्द
द्रव्यरूप है ।

[शब्द में द्रव्यत्वसाधक चर्चा]

वह इस प्रकार- 'शब्द द्रव्य है क्योकि क्रियाशील है, जो जो सक्रिय होता है वह द्रव्य होता है
जैसे तीर, शब्द भी सक्रिय है अतः द्रव्यरूप है ।' यदि शब्द को निष्क्रिय मानेंगे तो दूरदेशोत्पन्न शब्द
का श्रोत्र के साथ सम्बन्ध न होने से श्रोत्र से उसका ग्रहण नहीं होगा । तथापि यदि ग्रहण मानेंगे तो

तिर्यग्वातेषु च प्रतिपत्त्यप्रतिपत्तीवत्प्रतिपत्तिभेदाभावप्रसंगश्च, श्रोत्रस्य गच्छतस्तत्कृतोपकाराद्ययोगात् । नापि शब्दस्य श्रोत्रदेशागमनसम्भवः, गुणत्वेन तस्य निष्क्रियत्वोपगमाद् आगमने वा सक्रियत्वाद् द्रव्यत्वमेव ।

अथापि स्याद्-न आद्य एवाकाशतद्गुणमुखसंयोगात् समवाय्यसमवायिनिमित्तकारणादुद्भूतः शब्दः श्रोत्रेणागत्य सम्बध्यते येनायं दोषः स्यात्, अवि तु जलतरंगन्यायेनापरापर एवाकाश-शब्दादिलक्षणात् समवाय्यसमवायिनिमित्तकारणानुपजातस्तेनाभिसम्बध्यत इति । नन्वेव बाह्यादयोऽपि पूर्वपूर्वसमानजातीयलक्षणप्रभवा अन्ये एव लक्ष्येनाभिसम्बध्यन्त इति किं नाम्युपगम्यते ? तथा च क्रियायाः सर्वत्राभाव इति 'क्रियावद् द्रव्यम्' इति द्रव्यलक्षणं न क्वचिद् व्यवतिष्ठेत् । अथ प्रत्यभिज्ञानाद् बाणादौ नित्यत्वसिद्धेर्नैव कल्पना । नन्वेव शब्देऽपि ना भूविद्यम्, तत्राप्येकत्वग्राहिण प्रत्यभिज्ञानस्य 'दिवदत्तोच्चारितं शब्दं शृणोमि' इत्येवमाकारेणोपजायमानस्याऽऽधितस्वरूपस्यानुभवात् । न च लूनपुनर्जातकेश-नखादिष्विव सहस्रापरापरोत्पत्तिनिबन्धनमेतत्प्रत्यभिज्ञानमिति वस्तु शक्यम्, बाणादौ नित्यत्वस्य तथात्वाविशेषात् ।

(नेत्रवत्) श्रोत्र मे भी अप्राप्यकारिता का प्रसंग होगा । फलतः, नेत्र प्राप्यकारी है क्योंकि बाह्येन्द्रिय है, उदा० त्वचाइन्द्रिय इस अनुमान का हेतु श्रोत्र मे साध्य का द्रोही बन जायेगा । यदि श्रोत्र और शब्द मे संयोग सबध की कल्पना करेगे तो उसमे सम्बन्धित दो प्रकार के प्रश्न होंगे—A श्रोत्र शब्ददेश मे जाकर उसमे सबध होता है या B शब्द श्रोत्रदेश मे आकर श्रोत्र से सबध होता है ? प्रथम पक्ष तो ठीक नहीं है, क्योंकि आपके मत मे श्रोत्रेन्द्रिय तो धर्माधर्म से सत्कृत कर्णशङ्कुली से अभिव्याप्त आकाशभागरूप ही है जो निष्क्रिय होने से दूर देशोत्पन्न शब्द के पास जा नहीं सकता, न तो ऐसी प्रतीति किसी को होती है । फिर भी श्रोत्र की गति मानेगे तो दूर देशोत्पन्न शब्द और श्रोत्र के मध्यवर्त्ती अन्य अन्य सभी शब्दों के साथ भी पक्षपात के बिना श्रोत्र का सम्बन्ध होने से उन सभी शब्दों के ग्रहण का प्रसंग होगा । किन्तु यह अनुभवविरुद्ध है । तथा कर्णदेशाभिमुख वात का संचार होने पर शब्द की स्पष्ट वृद्धि होती है, कर्णदेश विरुद्ध दिशा मे पवन का झपाटा होने पर शब्द सुनाई ही नहीं देता, और तिरछी दिशा मे (न अभिमुख और न प्रतिमुख किन्तु मध्यवर्त्ती दिशा मे) वातसंचार होने पर शब्द अस्पष्ट सुन पड़ता है यह अनुभव सिद्ध है इसकी सगति आपके मत मे नहीं होगी क्योंकि शब्द मे आने वाले श्रोत्र को उन वातो से कोई उपकार-अपकार तो होने वाला है नहीं । B तथा आपके मत मे शब्द गुणात्मक होने से श्रोत्र देश मे उसके आगमन का असम्भव है, यदि फिर भी उसका आगमन मानेगे तो सक्रियता से ही द्रव्यत्व की सिद्धि हो जायेगी ।

[जलतरंगन्याय से अनेक शब्दों की कल्पना सदेव]

यदि यह कहा जाय—शब्द की उत्पत्ति मे आकाश समवायी कारण, आकाश और वेणु का मुख से संयोग असमवायिकारण है और निमित्त कारण है वात, इन से जो प्रथम शब्द उत्पन्न होता है वही श्रोत्र के पास आ कर सम्बद्ध होता है ऐसा हम नहीं मानते जिससे कि द्रव्यत्व प्रसंग हो । किन्तु जल मे जैसे एक से दूसरे तरंग होते हैं उसी तरह एक से दूसरे दूसरे शब्द उत्पन्न होते हुए श्रोत्रदेश मे भी समवायीकारण आकाश, असमवायिकारण पूर्वशब्द और निमित्तकारण वात से नया शब्द उत्पन्न होता है और उसी का श्रोत्र से सम्बन्ध होता है ।—

अथ शब्दे बाधकसङ्ख्यावात् तथा तत्परिकल्पनम् न बाणादौ विपर्ययात् । ननु न शब्देकत्व-विषयं प्रत्यक्ष तावदस्य बाधकम्, समानविषयत्वेन तस्य तद्बाधकत्वाऽयोगात् । क्षणिकत्वविषयं तु शब्देऽन्यत्र वा विवादगोचरचारीति न तद्बाधकं युक्तम् । न चानुमानं प्रत्यभिज्ञानबाधकम्, प्रत्यभिज्ञा-नस्य मानसप्रत्यक्षत्वाम्युपगमात्, तदेव ह्यनुमानस्यैकशाखाप्रभवत्वादेर्बाधकमुपलब्धम्, न पुनरनुमानं तस्य । अथ शब्देकत्वग्राहकप्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्षस्य तवाभासत्वादनुमान स्थिरचन्द्रार्कविप्राहकस्येव देशा-न्तरप्राप्तिलिङ्गजनितानुमानवद् बाधकं भविष्यति । कथं पुनरस्य प्रत्यक्षाभासत्वम् ? 'अनुमानेन बाध-नाद्' इति चेत् ? अनेनाप्यनुमानस्य बाधनादनुमानाभासत्व किं न स्यात् ? अथानुमानबाधितविषय-त्वाद् नैतदनुमानबाधकम् । अनुमानमध्येतद्बाधितविषयत्वाद् नास्य बाधकमिति प्रसक्तम् । अथ साध्याऽविनाभाविलिङ्गजनितत्वाच्चानुमानमेतद्बाध्यम् । एकशाखा प्रभवत्वानुमानमपि सङ्ग्रहितप्राप्ति-प्रत्यक्षबाध्यं न स्यात् । अथ पक्षे एव व्यभिचाराद् न साध्याविनासूतहेतुप्रभवत्वमेकशाखाप्रभवत्वानुमा-नस्य । तत् शब्दक्षणिकत्वानुमानेऽपि समानम् ।

किन्तु यह बात मान लेने पर यह आपत्ति है कि बाणादि भी पूर्वपूर्व से उत्तर उत्तर अण और देश में नये नये सजातीय उत्पन्न हो यावत् लक्ष्य के समीप मे उत्पन्न अन्तिम बाण लक्ष्य से सम्बद्ध होता है ऐसा भी क्यों न माना जाय ? और ऐसा तो सभी सक्रिय द्रव्य के लिये माना जा सकेगा, फलतः क्रिया ही नामशेष हो जाने से 'क्रियावाला हो वह द्रव्य' ऐसा द्रव्य का लक्षण भी सगत न हो सकेगा । यदि कहे कि-प्रत्यभिज्ञा से बाणादि में नित्यत्व (स्थायित्व) सिद्ध होने से नये नये की उत्पत्ति वाली कल्पना नहीं करेगे-तो फिर शब्द मे ऐसी कल्पना मत कीजिये । वहाँ भी एकत्व ग्राहक 'देवदत्तबाधित शब्द सुनता हूँ' ऐसे आकार की प्रत्यभिज्ञा की उत्पत्ति अवधिधिरूप से अनुभवसिद्ध है । ऐसा नहीं कह सकते कि 'यह प्रत्यभिज्ञा तो 'काट देने पर नवजात केश-नखादि' के समान अपर अपर उत्पत्तिभूत होने वाली एकत्वप्रत्यभिज्ञा से तुल्य है अतः वह प्रमाणभूत नहीं'-ऐसा कहेगे तो बाणादि की प्रत्यभिज्ञा मे भी अप्रामाण्य की आपत्ति होगी ।

[शब्द में एकत्व की प्रत्यभिज्ञा निर्वाध है]

पूर्वपक्षीः-शब्द मे एकत्वग्राहक प्रत्यभिज्ञा का बाधक विद्यमान होने से, अलतरंगनाय से नये-नये शब्द के उत्पाद की कल्पना ठीक है, बाणादि स्थल मे कोई बाधक नहीं है तो नये नये की कल्पना क्यों करे ?-

उत्तरपक्षीः-शब्दस्थल मे कौन बाधक है ? शब्देकत्वविषयक प्रत्यक्ष तो प्रत्यभिज्ञा का बाधक हो नहीं सकता क्योंकि वह तो प्रत्यभिज्ञा का समान विषयक होने से उसका बाधक बन नहीं सकता । शब्द मे क्षणिकत्व का प्रत्यक्ष तो स्वयं ही विवादग्रस्त है अतः उसे एकत्वप्रत्यभिज्ञा का बाधक मानना अयुक्त है । अनुमान भी उसका बाधक नहीं है, क्योंकि प्रत्यभिज्ञा मानसप्रत्यक्षरूप होने से वही अनुमान का बाधक बनेगा जैसे कि फल मे अपवृत्ता का प्रत्यक्ष एकशाखाप्रभवत्वहेतुक पक्वता के अनुमान का बाधक होता है । वहाँ अनुमान को प्रत्यक्ष का बाधक नहीं माना जाता ।

पूर्वपक्षीः-शब्द मे एकत्ववोधक प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षाभासरूप होने से अनुमान उसका बाधक हो सकेगा, जैसे कि देशान्तरप्राप्तितहेतुक गति अनुमान चन्द्र-सूर्यादि मे स्थिरतावोधकप्रत्यक्ष का बाधक होता है ।

न च शब्दक्षणिकत्वप्रसाधकमनुमानं पराम्युपगमे संभवति । यच्च 'क्षणिकः शब्दः, अस्मदादि-प्रत्यक्षत्वे सति विभुद्रव्यविशेषगुणत्वात्, यो योऽस्मदादिप्रत्यक्षत्वे सति विभुद्रव्यविशेषगुणः स स क्षणिकः, यथा ज्ञानादिः, तथा च शब्दः, तस्मात् क्षणिकः' इत्यनुमानम्, तदेकशाखाप्रभवत्वानुमान-वद् मानसप्रत्यक्षाभिमतप्रत्यक्षिज्ञानबाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वात् कालात्ययापदिष्टहेतुप्रभवत्वाद् न साध्यसिद्धिनिबन्धनम् । किंच धर्मविभुद्रव्यविशेषगुणत्वेऽपि न क्षणिकत्वमिति हेतोर्व्यभिचारः । तस्यापि पक्षीकरणे सर्वत्र व्यभिचारविषये पक्षीकरणाद् न कश्चिद् हेतुर्व्यभिचारो स्यात् 'अस्मदादि-प्रत्यक्षत्वे सति' इति च विशेषणमनर्थकम्, व्यवच्छेद्याभावात् ।

धर्मदिः क्षणिकत्वे च स्वोत्पत्तिसमयान्तरमेव ध्वस्तत्वाद् न ततो जन्मान्तरफलप्राप्तिः । शब्दात् शब्दोत्पत्तिवद् धर्मविषयाद्युत्पादवन्त्युपगमवाधा 'परस्य अनुकूलेष्वनुकूलाभिमानजनितोऽभिला-षोऽभिलषितुरर्थभिमुखक्रियाकारणमात्मविशेषगुणमाराध्नाति, अनुकूलेष्वनुकूलाभिमानजनिताभिला-

उत्तरपक्षीः—एकत्वबोधक प्रत्यभिज्ञा प्रत्यक्षाभासरूप कैसे सिद्ध हुवी ? यदि अनुमान का बाध है इसलिये, तो फिर वह प्रत्यक्ष, अनुमान का भी बाधक होने से, अनुमान भी अनुमानाभासरूप क्यों नहीं होगा ? यदि कहे कि—प्रत्यक्ष को आप अनुमान का बाधक कहते हैं उसका ही विषय अनुमानबाधित है अतः वह प्रत्यक्ष अनुमान का बाधक नहीं हो सकता—तो इसके विरुद्ध यह भी कह सकते हैं कि बाधक अनुमान का ही विषय प्रत्यक्षबाधित होने से वह अनुमान प्रत्यक्ष का बाधक नहीं हो सकता । यदि कहे—शब्द में एकत्वविरोधी अनुमान, साध्य के अविनाभावी हेतु के बल से उत्पन्न है अतः मानसप्रत्यक्ष से उसका बाध अशक्य है ।—तो एकशाखाप्रभवत्वहेतुक अनुमान भी वैसा ही होने से अपक्वताबोधकप्रत्यक्ष से बाधित नहीं होगा । यदि कहे कि—फल में पक्वता का अभाव प्रत्यक्ष सिद्ध है और हेतु एकशाखाप्रभवत्व वहाँ रहता है अतः पक्ष में ही हेतु साध्यद्रोही होने से एकशाखाप्रभवत्वहेतुक अनुमान साध्य के अविनाभावी हेतु से उत्पन्न नहीं माना जा सकता । तो शब्द के क्षणिकत्वानुमान के लिये भी यही बात कह सकते हैं कि शब्द में प्रत्यक्ष से स्थायित्व (एकत्व) अर्थात् क्षणिकत्व का अभाव सिद्ध होने से उसमें क्षणिकत्व साधक हेतु रहेगा तो साध्यद्रोही बन जायेगा अतः क्षणिकत्व का अनुमान भी साध्याविनाभावि हेतुबल से उत्पन्न नहीं हो सकता ।

[शब्द में क्षणिकत्वसाधक अनुमान का असंभव]

तथा नैयायिकमत में शब्द में क्षणिकत्व का साधक अनुमान भी सम्भवारूढ नहीं है । यह जो अनुमान कहा जाता है—“शब्द क्षणिक है, क्योंकि हमलोगों को प्रत्यक्ष होने के साथ विभुद्रव्य का विशेष गुण है । जो जो हमलोगों को प्रत्यक्ष और विभुद्रव्य का विशेष गुण होता है वह क्षणिक होता है, उदा० ज्ञानादि, शब्द भी ऐसा ही है अतः क्षणिक सिद्ध होता है”—यह अनुमान साध्यसिद्धि में समर्थ नहीं, क्योंकि कालात्ययापदिष्ट हेतु से जन्य है । कारण, जैसे एकशाखाप्रभवत्वानुमान का साध्य प्रत्यक्ष से बाधित होता है उसी तरह मानसप्रत्यक्ष माने गये प्रत्यभिज्ञान से शब्दपक्षक अनुमान के कर्म (साध्य) का निर्देश भी बाधित होने के बाद आपने हेतु का प्रयोग किया है । तदुपरात धर्माधर्म भी विभुद्रव्य के ही विशेषगुण है अतः उसमें हेतु रहा और क्षणिकत्व नहीं है इसलिये वह साध्यद्रोही बना । (अस्म-दादि० विशेषण से साध्यद्रोह का कारण निरर्थक है यह आगे कहा जायेगा ।) यदि उसका भी पक्ष में अन्तर्भाव करे तो अन्यत्र सभी साध्यद्रोहस्थलों का पक्ष में अन्तर्भाव कर लेने से कोई भी हेतु

वत्वात्, आत्मनोऽनुकूलमिमानजनितामिलाषवद्" इत्यस्य च विरोधः, यतो योऽसौ परस्यानुकूलेष्वनु-
कूलमिमानजनितामिलाषोत्पादित आत्मविशेषगुणो नासावमिलवितुरर्थमिभुसक्रियाकारणम्, तत्स-
मानतकारणत्वात्, यश्च तत्क्रियाकारणम् नासौ यथोक्तमिलाषेणारब्ध इति ।

तथा 'प्रवर्त्तक-निवर्त्तकाविच्छेदा-द्वेषनिमित्तौ धर्माधर्मौ, अव्यवधानेन हिताऽहितविषयप्राप्ति-
परिहारहेताः कर्मणः कारणत्वे सत्यात्मविशेषगुणत्वात्, प्रवर्त्तकनिवर्त्तकप्रयत्नवद्' इत्यत्र हेतोर्व्य-
भिचारश्च, जन्मान्तरफलप्रदयोर्धर्माधर्मयोरव्यवधानेन हिताहितप्राप्तिपरिहारहेतोः कर्मणः कारणत्वे
सत्यात्मविशेषगुणत्वेऽपीच्छा-द्वेषजनितत्वाभावात् । किञ्च, धर्मादिवद् अपरापरतत्कार्योत्पत्तिप्रसंगश्च ।
ततो न शब्दाद् शब्दोत्पत्तिवद् धर्मविधर्मोत्पत्तिः, तस्य क्षणिकत्वेन जन्मान्तरे ततः फलमित्यक्षणि-
कत्वं तस्यान्युपगन्तव्यमतस्तेन व्यभिचारी हेतुः ।

साध्यद्रोही नहीं बनेगा । तथा धर्माधर्म को अधिक मानने पर हेतु में 'हम लोगों को प्रत्यक्ष होने के
साथ' ऐसा जो विशेषण लगाया है वह व्यवच्छेद के अभाव से गिरर्थक हो जायेगा, क्योंकि धर्मादि का
ही उससे व्यवच्छेद शक्य था और आपको तो वह इष्ट नहीं है ।

[धर्मादि में क्षणिकत्व नहीं हो सकता]

तथा धर्मादि को भी यदि क्षणिक मान लेंगे तो अपनी उत्पत्ति के बाद त्वरित ही उसका ध्वंस
हो जाने पर उससे जन्मान्तर में फल प्राप्त न होगा । यदि उसके लिये सतत पूर्वपूर्व धर्मादि से अन्य
अन्य धर्म की उत्पत्ति मानते रहेंगे तो आपके सिद्धान्त का भग होगा । उपरान्त आपके ही निम्नोक्त
धर्मसाधक अनुमान में विरोध आयेगा—'पर व्यक्ति को अनुकूल पदार्थों के विषय में अनुकूलता के
अभिमान से उत्पन्न जो अभिलाष है वह अभिलाषकर्त्ता की अर्थाभिमुख क्रिया के कारणभूत आत्मा
के विशेष गुण (धर्म) की आराधना—उत्पत्ति करता है क्योंकि वह अनुकूल पदार्थविषयक अनुकूलता-
मिमानजन्यामिलाषात्मक है । जैसे कि अपना अनुकूल (शोग्य) पदार्थ विषयक अनुकूलत्वाभिमानजनित
अभिलाष अपनी शोग्यपदार्थग्रहणामिमुखक्रिया के जनक आत्मगुणविशेष (प्रयत्न) की आराधना
करता है ।" इसमें विरोध इसलिये है कि अनुकूलवस्तुविषयक अनुकूलत्वाभिमानजन्यामिलाष से उत्पन्न
जो आत्मविशेषगुण (धर्म) है वह अभिलाषकर्त्ता की अर्थाभिमुख क्रिया का साक्षात् कारण नहीं है किन्तु
उस विशेषगुण से उत्तर उत्तर क्षणों में उत्पन्न सजातीय धर्मादि ही उस क्रिया का साक्षात् कारण है ।
वह जो सजातीय धर्मादि उस क्रिया का कारण होता है वह तो पूर्वक्षण वाले धर्मादि से ही उत्पन्न हुआ
है अतः वह पूर्वोक्त अभिलाष से उत्पन्न नहीं है । इस प्रकार प्रयत्न के दृष्टान्त से आत्मविशेषगुणरूप
में धर्म की सिद्धि के लिये प्रयुक्त अनुमान में विरोध आ पड़ेगा ।

[धर्माधर्म में इच्छा-द्वेषनिमित्तकत्व-अभाव की आपत्ति]

तदुपरांत, आपके निम्नोक्त अनुमान में हेतु साध्यद्रोही सिद्ध होगा । अनुमान—'प्रवर्त्तक और
निवर्त्तक धर्म-अधर्म (क्रमशः) इच्छा एव द्वेष के निमित्त से जन्य होते हैं क्योंकि व्यवधान (अंतर)
के विना हितप्राप्ति-अहितपरिहारसमर्थ कर्म (क्रिया) का कारण होते हुए वे आत्मविशेषगुणरूप
होते हैं, उदा० प्रवर्त्तक-निवर्त्तक प्रयत्न ।' यहाँ हेतु साध्यद्रोही इस प्रकार है जन्मान्तर में फलप्रद
जो धर्माधर्म है (वे पूर्व क्षण के धर्माधर्म से उत्पन्न है) उनमें व्यवधान के विना हितप्राप्ति-अहित-
परिहारसमर्थ क्रिया की उत्पादकता के साथ साथ आत्मविशेषगुणरूपता यह हेतु तो है, किन्तु उन

अथास्मदादिप्रत्यक्षत्वविशेषणविशिष्टस्य विभुद्रव्यविशेषगुणत्वस्य धर्मादावसंभवाद् न व्यभिचारः । असदेतत्, विपक्षविरुद्धं हि विशेषणं ततो हेतुं निवर्तयति, यथा (सहेतुकत्वं) अहेतुकत्वविरुद्धं ततः कादाचित्कत्वं निवर्तयति । न चास्मदादिप्रत्यक्षत्वमक्षणिकत्वविरुद्धम्, अक्षणिकेष्वापि सामान्याविषु भावात्, ततो यथाऽस्मदादिप्रत्यक्षा अपि केचित् क्षणिका प्रदीपादयः, अपरेऽक्षणाकाः सामान्यादयस्तथाऽस्मदादिप्रत्यक्षा अपि विभुद्रव्यविशेषगुणाः केचित् क्षणिका, अपरेऽक्षणिका भविष्यन्तीति संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वादनकान्तिको हेतुः । न चाऽस्मदादिप्रत्यक्षत्वविशेषणविशिष्टस्य विभुद्रव्यविशेषगुणत्वस्याक्षणिकेऽदर्शनात्ततो व्यावृत्तिसिद्धिः, अवर्तमानत्वसम्बन्धिनः परलोकादिनाऽनैकान्तिकत्वात्, सर्वसम्बन्धिनोऽसिद्धत्वात् । न च कृतकत्वादावप्ययं दोषः समानः, तत्र विपक्षं हेतोः सद्भावबाधकप्रमाणभावात् प्रकृतहेतोश्च तस्याभावः ।

धर्माधर्मं मे इच्छा-द्वेषजन्यता-साध्य नहीं है । तदुपरात, धर्माधर्मं को जैसे आप उत्तरोत्तरक्षण मे नये नये उत्पन्न मानते हो उसी प्रकार उससे उत्पन्न भोगादि कार्य भी उत्तरोत्तरक्षण मे नये नये उत्पन्न होते रहेगे-यह अतिप्रसंग होगा । फलत यही मानना उचित है कि शब्द से शब्द की उत्पत्ति की तरह धर्मादि से धर्मादि की उत्पत्ति नहीं होती । अतः यदि उसे क्षणिक मानेगे तो जन्मान्तर मे उससे फलप्राप्ति न हो सकेगी । इसलिये धर्मादि को अक्षणिक ही मानना होगा, अतः उसके फलस्वरूप शब्द में क्षणिकत्व साधक विभुद्रव्यविशेषगुणत्वरूप हेतु धर्मादि मे साध्यद्रोही ठहरेगा ।

[अस्मदादिप्रत्यक्षत्वविशेषण की निरर्थकता]

यदि यह कहा जाय-‘हम लोगो को प्रत्यक्ष होने के साथ’ ऐसे विशेषण से विशिष्ट विभुद्रव्यविशेषगुणत्व हेतु धर्मादि मे नहीं रहता है अतः वहाँ साध्यद्रोह निवृत्त हो जायेगा ।-तो यह गलत है विभुद्रव्यविशेषगुणत्व को धर्मादि मे से निवृत्त करने के लिये आप अस्मदादिप्रत्यक्षत्व (=हम लोगो को प्रत्यक्ष होने के साथ) ऐसा विशेषण लगाते है किन्तु इससे विभुद्रव्यविशेषगुणत्व की धर्मादि मे से व्यावृत्ति तो नहीं हो जाती, वह तो वहाँ पडा ही रहता है । (विशिष्ट श्रुद्ध से अतिरिक्त नहीं होता-यह न्याय भी यहाँ स्मरणीय है) । जो विपक्षविरोधी विशेषण हो उसके लगाने से ही हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति हो सकती है जैसे कि किसी एक वस्तु मे अनित्यत्व की सिद्धि के लिये कादाचित्कत्व को हेतु किया जाय तो वह विपक्षभूत नित्य अहेतुक पदार्थों मे भी रह जाता है अतः सहेतुकत्व विशेषण लगा देने पर वह अहेतुकत्व का विरोधी होने से कादाचित्कत्व की अहेतुक विपक्ष से व्यावृत्ति कर देता है । यहाँ अक्षणिकत्व विपक्ष है, अस्मदादिप्रत्यक्षत्व उसका विरोधी नहीं है, क्योंकि अक्षणिक घटत्वादि सामान्य में वह रहता है । सच बात यह है कि जैसे हम लोगो को प्रत्यक्ष होने पर भी दीपादि कुछ पदार्थ क्षणिक होते हैं और घटत्वादि सामान्य अक्षणिक होते हैं । अतः शब्द हम लोगो को प्रत्यक्ष होने पर भी अक्षणिक होने का सदेह हो सकता है अत वही विपक्षरूप मे सदिग्ध हुआ और उसमे हेतु रहने से सदिग्धविपक्षव्यावृत्ति के कारण हेतु साध्यद्रोही बना रहेगा । यह नहीं कह सकते कि-अस्मदादिप्रत्यक्षत्वविशेषणविशिष्ट विभुद्रव्यविशेषगुणत्व हेतु अक्षणिक किसी भी पदार्थ मे अदृष्ट है अतः अक्षणिकवस्तु से उसकी व्यावृत्ति सिद्ध हो जायेगी क्योंकि अपने अदर्शनमात्र से यदि किसी की निवृत्ति हो जाती हो तो परलोकादि भी निवृत्त हो जायेंगे किन्तु वे निवृत्त नहीं होते अतः अपना अदर्शन तो निवृत्ति का विद्रोही हुआ । यदि सर्वसम्बन्धी अदर्शन कहेगे तो वही असिद्ध है । यदि कहे

यदि पुनर्विपक्षे हेतोरदर्शनमात्रावेव ततो व्यावृत्तिस्तथा सति-[श्लो० वा० अ० ७-३६६]

वेदाध्ययनं सर्वं तदध्ययनपूर्वकम् । वेदाध्ययनवाच्यत्वादधुनाध्ययनं यथा ॥

इत्यस्यापि विपक्षोऽदर्शनात् ततो व्यावृत्तिसिद्धिरित्यपीक्षेयत्वसिद्धेर्न तस्यैश्वरप्रणीतत्वं स्यात् ।

धर्माधर्मविभ्रान्तमद्वैतप्रत्यक्षात्वे 'देवदत्तं प्रत्युपसर्पणतः पश्चादयो देवदत्तगुणाकृष्टाः, देवदत्तं प्रत्युपसर्पणवत्त्वात्, यद् यद् देवदत्तं प्रत्युपसर्पणवत् तत् तद् देवदत्तगुणाकृष्ट यथा ग्रासादिः, तथा च पश्चादयः, तस्माद् देवदत्तगुणाकृष्टाः' इत्यनुमानमसंगतं स्यात्, व्याप्तेरग्रहणात् । तथाप्यनुमाने यतः कुतश्चिद् यतीकिचिदवगम्येत । ग्रासादेर्देवदत्तं प्रत्युपसर्पणस्य देवदत्तप्रयत्नगुणाकृष्टत्वेन व्याप्ति-प्रदर्शनात् तस्यैव तत्पूर्वकत्वानुमानं स्यात्, तस्य च वैयर्थ्यम् ।

अथ पदवादेरपि देवदत्तं प्रत्युपसर्पणस्य देवदत्तप्रयत्नसमानगुणाकृष्टत्वेन व्याप्तिः प्रतीयते तर्हि प्रयत्नसमानगुणस्य पश्चादेर्देवदत्तं प्रत्युपसर्पणस्य चाऽप्रतिपत्तौ कथं तदाकृष्टत्वेन व्याप्तिसिद्धिः ? नहि प्रयत्नाऽप्रतिपत्तौ तदाकृष्टत्वेन प्रतिपक्षस्य ग्रासादेर्देवदत्तं प्रत्युपसर्पणस्य व्याप्तिप्रतिपत्तिः । तत्प्रतिपक्षस्यपुनराश्रयं यदि तेनैवानुमानेन, अग्न्याभ्यवोष - व्याप्तिसिद्धावनुमानम् ततश्च व्याप्ति-

कि-शब्द मे नित्यत्व के सदेह से कृतकत्व हेतु मे भी ऐसे सद्विषयविषयव्यवृत्ति दोष लगाया जा सकेगा ।-तो यह अयुक्त है क्योंकि कृतकत्व को विपक्षभूत नित्य-गगनादि मे वृत्ति मानने मे बलवान् वाचक प्रमाण की सहा है जब कि वह प्रस्तुत हेतु मे नहीं है ।

[अदर्शनमात्र से विपक्षनिवृत्ति असिद्ध]

विपक्ष मे अदर्शनमात्र से यदि हेतु की वहाँ से निवृत्ति हो जाती हो तब तो भीमासको का जो यह अनुमान है-सकल वेदाध्ययन वेदाध्ययनपूर्वक ही होता है क्योंकि वह वेदाध्ययनपदवाच्य है जैसे कि आधुनिक वेदाध्ययन । तो इस अनुमान मे भी हेतु का अदर्शनमात्र विपक्ष मे सुलभ होने से विपक्ष से उसकी व्यावृत्ति सिद्ध होने पर अपीक्षेयत्वसिद्धि नैयायिक को भी हो जायेगी । फिर वेद ईश्वररचित नहीं माना जा सकेगा ।

तथा धर्माधर्मादि को यदि आप हम लोगो के प्रत्यक्ष का विषय नहीं मानते है तो निम्नोक्त अनुमान असंगत हो जायेगा-देवदत्त के प्रति खिंचे जा रहे पशु आदि देवदत्त के गुण (धर्म) से आकृष्ट हैं, क्योंकि वे देवदत्त के प्रति ही खिंचे जा रहे है जो जो देवदत्त के प्रति खिंचे जाने वाले होते हैं वे देवदत्त के गुण से (चाहे प्रयत्न से या धर्म से) आकृष्ट होते हैं जैसे कवल्लादि । पशु आदि भी वैसे ही हैं अतः वे देवदत्त के ही गुण से आकृष्ट सिद्ध होते हैं" [पशु आदि के खिंचाने मे प्रयत्न तो बाधित है इसलिये अदृष्ट धर्मगुण सिद्ध होगा]-किन्तु यह अनुमान संगत नहीं होगा क्योंकि यहाँ साध्य देवदत्तगुण धर्मादि है और उसके साथ व्याप्ति का ग्रहण किया नहीं है । व्याप्तिग्रहण के बिना भी अनुमान करना हो तब तो किसी भी वस्तु से जिस किसी का अनुमान करते हो रहो । आपकी दिखायी हुई व्याप्ति मे तो देवदत्त के प्रति ग्रासादि के उपसर्पण मे देवदत्तप्रयत्नगुणाकृष्टत्व का सहायक ही दिखाया है अतः पक्ष मे भी देवदत्त के (अदृष्ट) प्रयत्नगुणाकृष्टत्व ही सिद्ध हो सकेगा, और वह तो आपके लिये व्यर्थ है ।

यदि कहे-देवदत्त के प्रति खिंचे जाने वाले पशु आदि में देवदत्त के 'प्रयत्न जैसे (अथ किसी) गुण से आकृष्टत्व' की व्याप्ति प्रतीत होती है-तो यहाँ प्रश्न है कि प्रयत्न जैसा कोई गुण और देवदत्त के

सिद्धिरिति । अनुमानान्तरेण तत्प्रतिपत्तावनवस्था । प्रमाणान्तरेण च तत्प्रतिपत्तौ वैशेषिकस्य द्वे प्रमाणे, नैयायिकस्य चत्वारि प्रमाणानि इति प्रमाणसंख्याव्याघातः । ततो मानसप्रत्यक्षेण व्याप्तिर्गृह्यत इत्यभ्युपगन्तव्यम् । तथा च प्रयत्नसमानगुणस्य समाकर्षकस्य, तत्समाकृत्यमाणस्य च पश्चादेतत्प्रत्यक्षत्वमित्यस्मदादिप्रत्यक्षत्वं धर्मादिरपि परैरभ्युपगन्तव्यम् ।

यदि पुनः 'बाह्येन्द्रियप्रमत्तवास्मदादिप्रत्यक्षत्वे सति' इति हेतुर्विशिष्यते तदा साधनविकलता दृष्टान्तस्य, सुखादेस्तथाऽप्रत्यक्षत्वात् । विभुद्रव्यं च यद्यत्राकाशमस्मदाद्यप्रत्यक्षं विवक्षितं तदा तद्वत् तद्गुणस्याप्यस्मदाद्यप्रत्यक्षत्वमिति 'अस्मदादिप्रत्यक्षत्वे सति' इति विशेषणाऽसिद्धिर्हेतोः, गुणिनोऽप्रत्यक्षत्वे तद्विशेषगुणस्याप्यप्रत्यक्षत्वेन प्रतिपादितत्वात् ।

प्रति लिखे जाने वाले पशु आदि को देखे बिना 'प्रयत्न जैसे गुण द्वारा आकृष्टत्व' के साथ देवदत्त के प्रति उपसर्पण (=स्निहा जाना) की व्याप्ति सिद्ध कैसे होगी ? जैसे देखिये-प्रयत्न की प्रतीति न होने पर देवदत्तप्रयत्न से आकृष्ट माने जाने वाले कबलादि में देवदत्त के प्रति उपसर्पण की व्याप्ति का बोध नहीं होता है । यदि 'प्रयत्न जैसे गुण से आकृष्टत्व' की व्याप्ति का ग्रहण उसी अनुमान से (जिससे आप धर्म की सिद्धि करना चाहते हो) मानेंगे तब तो इतरेतराश्रयदोष होगा-व्याप्ति सिद्ध होने पर अनुमान का उत्थान होगा और अनुमान होने पर व्याप्ति की सिद्धि होगी । यदि नये किसी अनुमान से व्याप्ति की सिद्धि मानेंगे तो उस अनुमान की हेतुभूत व्याप्ति की सिद्धि के लिये नये नये अनुमान करते ही जाओ, अन्त नहीं आयेगा । यदि कहें कि-जैनमत में तर्क से व्याप्तिग्रह माना जाता है ऐसे हम भी किसी नये प्रमाण से व्याप्ति का ज्ञान मानेंगे-तो, वैशेषिकों ने प्रत्यक्ष और अनुमान दो ही प्रमाण माने हैं तथा नैयायिकों ने तदुपरात उपमान और शब्द चार प्रमाण माने हैं उसमें प्रमाणसंख्या का व्याघात होगा, क्योंकि प्रमाणसंख्या में तर्क जैसे किसी नये प्रमाण की वृद्धि हुयी है । फलतः आपको मानसप्रत्यक्ष से ही व्याप्ति का ज्ञान मानना होगा । फिर तो पशु आदि का आकर्षक प्रयत्न जैसा गुण (धर्मादि) और उससे आकृष्ट होने वाले पशु आदि का भी मानसप्रत्यक्ष मानना होगा, इस प्रकार धर्मादि में हम लोगों के प्रत्यक्ष की विषयता के रह जाने से धर्मादि को भी प्रत्यक्ष मानना ही होगा । अतः शब्द में क्षणिकत्व की सिद्धि के लिये उपर्युक्त हेतु धर्मादि में ही साध्यद्रोही सिद्ध होगा ।

यदि हेतु के आद्य अंश में नया विशेषण जोड़ कर ऐसा हेतु करे कि 'बाह्येन्द्रियजन्य हम लोगों के प्रत्यक्ष का विषय होता हुआ विभुद्रव्यविशेषगुण है' तो छटान्तभूत ज्ञान-सुखादि में बाह्येन्द्रिय-जन्यप्रत्यक्षप्राप्तिता न होने से छटान्त हेतुशून्य बन जायेगा । तथा हेतु का विशेष्य अंश विभुद्रव्य-विशेषगुणत्व-इसमें यदि विभुद्रव्य आकाश विवक्षित हो और यदि उसे आप हम लोगों के प्रत्यक्ष का विषय कहते हो तब तो धर्मादि प्रत्यक्ष न होने से उसका गुण शब्द भी प्रत्यक्ष न हो सकेगा । फलतः 'हम लोगों को प्रत्यक्ष होता हुआ' इस विशेषण अंश से हेतु ही असिद्ध बन जायेगा । गुणी(धर्मादि) प्रत्यक्ष न होने पर उसके गुण का भी प्रत्यक्ष नहीं होता यह बात पहले कह दी गयी है [] .

[शब्द में गुणत्व सिद्ध करने में चक्रक दोष]

तदुपरांत, शब्द 'गुण' है यह सिद्ध होने पर, आधार के बिना गुण का अवस्थान न घटने से, उसके आधार की सिद्धि होगी । आधार सिद्ध होने पर 'नित्य होते हुए हम लोगों के प्रत्यक्ष के विषय-

किंच, सिद्धे हि शब्दे गुणे तदाधारसिद्धिः—गुणस्याधारमन्तरेणानवस्थानात्—तत्सिद्धौ च तदाधारस्य नित्यत्वे सत्यस्मदादिप्रत्यक्षशब्दगुणाधारत्वेन विभुद्रव्यत्वसिद्धिः, तत्सिद्धेऽत्र शब्दस्य क्षणिकत्वसिद्धिः क्रियावत्त्वप्रतिषेधेन द्रव्यत्वाभावात् साधयेत् ततश्च गुणत्वम्, ततो विभुद्रव्यावृत्तत्वम्, ततोऽपि क्षणिकत्वं इति चक्रकमासज्येत । साधनयुक्त्यत्र साधर्म्यदृष्टान्तः, बुद्धेरपि विम्बात्मविशेषगुणत्वासिद्धेः । न च शब्ददृष्टान्तेन तत् साध्यते, तस्याद्याप्यसिद्धत्वात्, इतरेतराश्रयदोषप्रसंगतः ।

न च विम्बात्मविशेषगुणो ज्ञानम्, तत्कार्यत्वात्, शब्दवत् इत्यतोऽनुमानात् तस्य तद्विशेषगुणत्वसिद्धिः, कार्यत्वस्येश्वरनिराकरणे परप्रसिद्धस्यासिद्धत्वेन प्रतिपादितत्वाद् इतरेतराश्रयस्य च तदवस्थत्वात्—सिद्धे हि शब्दस्य विभुद्रव्यविशेषगुणत्वे दृष्टान्तत्वम्, ततो ज्ञानस्य तत्सिद्धिः, ततश्च शब्दस्य तत् इति कथं नेतरेतराश्रयदोषः इति साधनविकलो दृष्टान्तः । तथा साध्यविकलश्च, बुद्धेः क्षणिकत्वासंभवात्, तथात्वे वा तस्याः न ततः संस्कारः, तदभावाद् न स्मरणम्, तदभावाच्च न प्रत्यभिज्ञाव्यवहारः । न हि विनष्टात् कारणात् कार्यम्, अन्यथा विरतरविनष्टादपि ततस्तत्प्रसंगात् । अनन्तरस्य कारणत्वे सर्वमनन्तरं तत्कारणमासज्येत ।

भूत(शब्द)गुण का आधार होने से' इस हेतु से आधारभूत द्रव्य में विभुत्व की सिद्धि हो सकेगी । विभुत्व सिद्धि होने पर शब्द में पूर्वोक्त हेतु से क्षणिकत्व की सिद्धि होगी । तथा क्षणिकत्व की सिद्धि से, शब्द में आश्रयित क्रियावत्ता का निषेध फलित होगा (क्योंकि क्षणिक पदार्थ में क्रिया नहीं घट सकती) । क्रिया के निषेध से द्रव्यत्व का निषेध सिद्ध होगा । द्रव्यत्व निषिद्ध होने पर अन्ततः शब्द में गुणत्व की सिद्धि होगी, और ऐसे गुणत्व की सिद्धि होने पर विभुद्रव्यात्मक आधार की सिद्धि और उससे क्षणिकत्वादिकी सिद्धि होगी. इस प्रकार चक्रक दोष स्पष्ट लगेगा । तथा ज्ञानादि साधर्म्यदृष्टान्त में हेतु असिद्ध है, क्योंकि बुद्धि में भी अब तक विभुद्रव्यविशेषगुणत्व कहाँ सिद्ध है ? (वह तो आत्मा के विभुत्व की सिद्धि पर अवलम्बित है) शब्द को दृष्टान्त करके उक्त हेतु से बुद्धि में विभुद्रव्यविशेषगुणत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता क्योंकि शब्द में ही अब तक वह असिद्ध है । यदि शब्द में ज्ञान के दृष्टान्त से उसकी सिद्धि करने जायेंगे तो अन्योन्याश्रय व्यक्त होगा ।

[ज्ञान में विभुद्रव्यविशेषगुणत्व की सिद्धि दुष्कर]

तथा, 'ज्ञान विभुआत्मा(विभुद्रव्य) का विशेषगुण है क्योंकि उसका कार्य है, उदा० शब्द' इस अनुमान से भी ज्ञान में विभुआत्मविशेषगुणत्व सिद्ध नहीं हो सकता । क्योंकि ईश्वरनिराकरण-प्रसंग में प्रतिवादि को अभिमत कार्यत्व कंसे असिद्ध है यह कहा जा चुका है और पहले जा इतरेतराश्रय दृष्टान्त के साथ दिखाया है वह ज्यो का त्यो है । जैसे, शब्द में विभुद्रव्यविशेषगुणत्व सिद्ध हो तभी वह दृष्टा त बनेगा और तब उसके दृष्टान्त से ज्ञान में विभुद्रव्यविशेषगुणत्व सिद्ध होगा, तथा, ज्ञान में वह सिद्ध होने पर उसके दृष्टान्त से शब्द में विभुद्रव्यविशेषगुणत्व सिद्ध होगा—तो इतरेतराश्रय दोष क्यों नहीं होगा ? तात्पर्य, ज्ञानात्मक दृष्टान्त हेतुशून्य है । तथा साध्यशून्य भी है क्योंकि बुद्धि में क्षणिकत्व का सम्भव ही नहीं है । यदि वह क्षणिक होगी तो उससे संस्कार का उद्भव ही अशक्य बन जायेगा । संस्कार का लोप होने पर स्मरण नहीं होगा और स्मरण के लोप होने से प्रत्यभिज्ञा आदि का व्यवहार भी नामशेष हो जायेगा । संस्कार का उद्भव इसलिये अशक्य है कि क्षणवार में बुद्धि नष्ट हो जायेगी, फिर नष्ट कारण से कोई कार्य नहीं हो सकता, अन्यथा दीर्घकाल पहले नष्ट हुए

अर्थकार्यसमवायिज्ञानमनन्तरं तत्कारणम्, न, ज्ञानस्यात्मनो भेदे समवायस्य सर्वत्राऽविशेषात् प्रतिषिद्धत्वाच्च 'एकार्थसमवायि' इत्यसिद्धम् । विनष्टाच्च कारणात् कथमनन्तरं कार्यं येनानन्तर्यं कार्य-कारणभावनिवन्धनत्वेन कल्प्येत ? न हि तत् कारणम् नापि तत् तस्य कार्यम्, तदभाव एव भावात् । नहि यदभावेऽपि यद् भवति तत् तस्य कार्यमितरत् कारणमिति व्यवस्था, अतिप्रसंगात् । 'विनश्यदवस्थं कारणमिति चेत् ? न सापि विनश्यदवस्था यदि ततो भिन्ना तर्हि तथा तदभिसम्बन्धाभावादन्यकाराद् 'विनश्यदवस्थम्' इति कुतो व्यपदेशः, अतिप्रसंगादेव ? उपकारे वा सोऽपि यदि ततो व्यतिरिक्तः, अतिप्रसगोऽनवस्थाकारी । अव्यतिरेके विनश्यदवस्थैव तेन कृता स्यात् । तामपि यद्यविनश्यदवस्थैव कारणमुत्पादयेत् किं प्रकृतेऽपि विनश्यदवस्थाकल्पनेन ?

पदार्थ से भी अपने कार्यों की अभी उत्पत्ति हो जायेगी । यदि कालिक आनन्तर्य से (= पूर्वक्षणवृत्तित्वात् से) कारणता मानेगे तो पूर्वक्षणवर्ती सभी पदार्थ उसके अनन्तर होने से वे सभी संस्कार के कारण बन जायेगे ।

[क्षणिकबुद्धि पक्ष में कारण-कार्यभाव की अनुपपत्ति]

यदि कहे-कि हम सिर्फ अनन्तरभाव को ही कारण नहीं कहते किन्तु कार्य का एकार्थसमवायी हो ऐसा जो अनन्तर भाव वही संस्कार का कारण होगा अर्थात् (संस्कार का एकार्थसमवायी और अनन्तरपूर्ववर्ती ज्ञान ही है अतः) ज्ञान ही कारण बनेगा-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि ज्ञान आत्मा से सर्वथा भिन्न होगा तो समवाय सम्बन्ध एक होने से उससे वह सर्वत्र आकाशादि में भी रह सकता है अतः ज्ञान को ही एकार्थसमवायी नहीं कहा जा सकता, तथा समवाय का भी पहले निषेध हो चुका है । अतः 'एकार्थसमवायी' ऐसा कहना अयुक्त है । तदुपरात, यह भी समस्या है कि जो कारण विनष्ट है उससे अनन्तर कार्य कैसे होगा ? जिससे कि आनन्तर्य को आप कारणकार्यभाव का बीज दिखा रहे हो ? जो विनष्ट है वह कारण ही नहीं है और इसीलिए कोई संस्कारादि उसका कार्य भी नहीं है, क्योंकि संस्कारादि तो उसके न होने पर भी होते हैं तो वे उसके कार्य कैसे माने जाय ? 'जिस वस्तु के अभाव में भी जो पदार्थ उत्पन्न होता है वह पदार्थ उस वस्तु का कार्य हो और वह वस्तु (जिसका अभाव कहा जाता है वह) उस पदार्थ का कारण हो ' ऐसी व्यवस्था अतिप्रसंग के कारण शक्य ही नहीं है ।

'जो विनश्यदवस्था वाला (यानी जो नष्ट हो रहा है-नष्ट हुआ नहीं है ऐसा) हो उसको कारण मानेगे तो नष्ट पक्ष में जो दोष दिखाये हैं वे नहीं होंगे' ऐसा यदि कहा जाय तो यह भी ठीक नहीं है । क्योंकि, वह विनश्यदवस्था उस व्यक्ति से A भिन्न है या B अभिन्न ? यदि भिन्न है तो उस व्यक्ति का स्वकृत उपकार के बिना उस अवस्था के साथ कोई सम्बन्ध न होने से उस व्यक्ति के लिए 'विनश्यदवस्थावाला' ऐसा व्यवहार कैसे किया जा सकेगा ? करने पर सभी के लिये वैसे व्यवहार का अतिप्रसंग होगा । यदि कुछ उपकार माना जाय तो वह उपकार भी उस अवस्था से a भिन्न है या b अभिन्न ? a यदि भिन्न मानेगे तो पूर्ववत् अतिप्रसंग की अवस्था चलेगी । b यदि अभिन्न मानेगे तब तो उस व्यक्ति ने स्वभिन्न विनश्यदवस्था को ही उपकार के माध्यम से उत्पन्न किया इतना फलित हुआ-अब उसके ऊपर फिर से प्रश्न है कि उस विनश्यदवस्था को १ अविनश्यदवस्थावाले कारण ने उत्पन्न किया या २ विनश्यदवस्थावाले ? १. यदि अविनश्यदवस्थावाला कारण

विनश्यदवस्थं चेत् तां कुर्यात् । अग्न्या तर्हि ततोऽर्पान्तरभूता विनश्यदवस्था कल्पनीया, तथा तदभिसम्बन्धाभावः अनुपकारात् । उपकारे वा तदवस्थः प्रसंगः अनवस्था च । तथा चापरामपरविनश्यदवस्थोत्पादनेनोपक्षीणशक्तित्वाद् प्रकृतकार्योत्पादनमनवसरं प्रसक्तम् । 'विनश्यदवस्थायास्तत्र समवायात् तद् विनश्यदवस्थम्' इत्यपि वार्तम्, विहितोत्तरत्वात् । अथाभिज्ञा तर्हि विनश्यदवस्था कारणैकसमयसंगता, एव च विनश्यदवस्थं कारणं कार्यं करोतीति कोऽर्थः ? स्वोत्पत्तिकाल एव करोतीत्यर्थः समायातः । तथा च कार्य-कारणयोः सव्येतरगोविषाणवदेककालत्वाद् न कार्य-कारणभावः । तथापि तन्नावे सकलकार्यप्रवाहस्यैकक्षणवर्त्तित्वम् ।

अथ न सौगतस्येवाणोरणन्तरव्यतिक्रमलक्षणेन क्षणेन क्षणिकत्वम् येनायं दोषः, किंतु षट्समय-स्मित्यनन्तरमाशित्वं तत् । ननु कालान्तरस्यायिनि तथा व्यवहारं कुर्वन् सहस्रक्षणस्यायिन्यपि तत्र तं किं न कुर्यात् ? अपि च, पूर्वपूर्वक्षणसत्तात् उत्तरोत्तरक्षणसत्ताया भेदाम्युपगमे तदेव सौगतप्रसिद्धं क्षणिकत्वमायातम् । अग्नेदाम्युपगमे पूर्वक्षणसत्तायामेवोत्तरक्षणसत्तायाः प्रवेशादेकक्षणस्यायित्वमेव, न षट्षणस्यायित्वं ब्रूते : परपक्षे समवति । अदेतरपक्षाम्युपगमे चानेकान्तसिद्धिः, षट्षणस्यामानन्तरं च निरन्वयविभावो न ततः किञ्चित् कार्यं संभवतीत्युक्तम् ।

विनश्यदवस्था को उत्पन्न कर सकता है तो फिर प्रस्तुत कार्य को भी कर लेगा, बीच में विनश्यदवस्था की कल्पना करने से क्या फायदा ?

[विनश्यदवस्थावाले कारण से कार्योत्पत्ति असंगत]

२. यदि विनश्यदवस्थावाला कारण प्रथम विनश्यदवस्था को उत्पन्न करता है तो वह द्वितीय विनश्यदवस्था भी उससे भिन्न ही मानेंगे, फिर स्वकृत उपकार के बिना उसके साथ कोई सम्बन्ध नहीं हो सकेगा, अतः उपकार को मानेंगे तो वही पूर्वोक्त अतिप्रसंग होगा और उसकी भी परम्परा चलेगी । फलतः अन्य अन्य विनश्यदवस्था को उत्पन्न करने में ही कारणशक्ति उपक्षीण हो जाने से प्रस्तुत कार्य की उत्पत्ति का तो अवसर ही दुर्लभ बना रहेगा । यदि कहे कि उपकार के बिना ही विनश्यदवस्था के समवाय से उस कारण में 'विनश्यदवस्थावाला' ऐसा व्यवहार किया जा सकेगा-तो यह प्रलाम्भाज है, समवाय ही असिद्ध है यह पहले बार बार तो कह दिया है ।

३ यदि कहे कि वह विनश्यदवस्था कारण से अभिन्न है-तब तो कारणसमान समयवाली ही विनश्यदवस्था हुई तो अब यह कहिये कि विनश्यदवस्थावाला कारण कार्य करता है इसका क्या अर्थ ? अपनी उत्पत्ति के काल में करता है यही अर्थ कहना होगा । इस प्रकार उत्पत्ति काल में ही कारण और उससे कार्य दोनों उत्पन्न होंगे तो दायें-बायें गोमृद्धों की तरह उनमें कारण-कार्य भाव ही नहीं घटेगा क्योंकि समानकालीन भावों में कारण-कार्य भाव नहीं हो सकता । यदि फिर भी आप समान-काल में कारण-कार्य भाव मानते हैं तब तो वह कार्य भी जिसका कारण है उस कार्य को उसी काल में (अपनी उत्पत्ति के काल में) कर देगा, वह भी जिस का कारण होगा उस कार्य को उसी पल में कर देगा, इस प्रकार तो सकल भावि कार्य सन्तान की उसी एक क्षण में उत्पत्ति आपन्न होगी ।

[ज्ञान में षट्षणस्थिति भी अनुपपन्न]

मैयायिकः-आपने जो क्षणिकत्व के ऊपर दोष दिये वे बौद्धमत में लगते हैं हमारे मत में नहीं, क्योंकि उत्कृष्ट गति से एक अणु दूसरे निरन्तरवर्ती अणु के स्थान में पहुँच जाय उतने काल को क्षण

न चेवं बुद्धिक्षणिकस्ववादिनः क्वचित् कालान्तरावस्थायित्वं सिध्यति, तदग्रहणाभावात् । तथाहि—पूर्वकालबुद्धेस्तद्वैध विनाशाद् उत्तरकालेऽस्तित्वमिति न तेन तया सांगत्य कस्यचित् प्रतीयते, अतिप्रसंगात् । उत्तरबुद्धेः पूर्वमसम्भवाद् न पूर्वकालेन तत् तयापि प्रतीयते । ‘उभयत्रात्मनः सद्भावात् तत्तत्प्रतीतिरित्यपि नोत्तरम्, ‘आकाशासद्भावात् तत्प्रतीतिरित्यस्यापि भावात् । ‘तस्याऽचेतनत्वाद् न’ इति चेत् स्वयं चेतनत्वे आत्मनः, स येन स्वभावेन पूर्वं रूपं प्रतिपद्यते न तेनोत्तरम्, न हि नीलस्य ग्रहणमेव पीतग्रहणम्, तयोरेभेदप्रसंगात् । अथान्येन स्वभावेन पूर्वमवगच्छति, अन्येनोत्तरमिति मतिस्तथा सत्यनेकान्तसिद्धिः । स्वयं चात्मनश्चेतनत्वे किमन्यथा बुद्ध्या यस्याः क्षणिकत्वं साध्यते ?

मानने वाले बौद्ध हैं और ऐसी एक क्षण से ही सर्व वस्तु को वह क्षणिक कहता है । जब कि हम तो छह समय तक अवस्थान के बाद नष्ट हो जाना—इसको क्षणिकत्व कहते हैं ।

जैनः—जब आप अन्य द्वितीयादि क्षणों में रहने वाले पदार्थ में भी क्षणिकत्व का व्यवहार करते हैं तो फिर हजारों क्षण तक जीने वाले पदार्थ में भी क्षणिकत्व का व्यवहार क्यों नहीं करते ? तथा, आप यदि वस्तु को पूर्वपूर्वक्षण की सत्ता को उत्तरोत्तरक्षणासत्ता से भिन्न मानते तब तो सत्ताभेद मूलक वस्तुभेद प्रसक्त होने से बौद्ध का क्षणिकत्व ही स्वीकार लिया । यदि उन सत्ताओं का अभेद मानते तब भी उत्तरक्षणा की सत्ता अभिन्न होने के नाते पूर्वपूर्वक्षणा की सत्ता में समाहित हो जायेगी तो वस्तु की एकक्षणमात्र स्थिति ही प्रसिद्ध रहेगी—फिर बुद्धि में षट्क्षणस्थायित्व का संभव नहीं रहेगा । यदि कहे कि—पूर्वपूर्व और उत्तरोत्तर सत्ता क्षणों में भेदाभेद है—तब तो अनायास ही अनेकान्तमत की सिद्धि हो जायेगी । तदुपरात, षट् क्षण अवस्थिति के बाद यदि वस्तु का निरवशेष नाश मानेंगे तो (अंतिम क्षण में अर्थक्रियाकारित्व के अभाव से सत्त्व असिद्ध हो जाने पर) फलित यह होगा कि क्षणिकवाद में किसी भी कार्य का उद्भव संभव नहीं है ।

[बुद्धिक्षणिकत्वपक्ष में कालान्तरावस्थान की अप्रसिद्धि]

तथा, बुद्धि को क्षणिक माननेवाले के मत में कहीं भी कालान्तरस्थायित्व सिद्ध नहीं हो सकता क्योंकि बुद्धि कालान्तरस्थायी न होने से अन्य वस्तुगत कालान्तरस्थायिता का ग्रहण ही शक्य नहीं है । जैसे देखिये—जो पूर्वकालीन बुद्धि है वह तो नष्ट हो जाने से उत्तरकाल में उसका अस्तित्व ही नहीं है, इस लिये उत्तरकाल के साथ किसी भी वस्तु की संगति—सम्बन्ध पूर्वकालीनबुद्धि से ज्ञात नहीं किया जा सकता । अन्यथा पूर्वकालबुद्धि में भावि सकल पदार्थों के प्रतिभास का अतिप्रसंग होगा । तथा, उत्तरकालीन बुद्धि का पूर्वकाल में अस्तित्व न होने से पूर्वकाल के साथ किसी भी वस्तु के सम्बन्ध का उससे ग्रहण नहीं हो सकता । यदि कहे कि आत्मा उभयकाल में है अतः वही पूर्वोत्तरकाल के साथ वस्तु के सम्बन्ध को जान पायेगा—तो यह भी गलत उत्तर है क्योंकि वैसे तो आकाश भी उभयकाल में है तो वह भी क्यों नहीं जान पायेगा ? ‘आकाश अचेतन होने से नहीं जान सकता है’ ऐसा कहे तो यहाँ निवेदन है कि वह जिस स्वभाव से पूर्वरूप को जानता है उसी स्वभाव से तो उत्तररूप को नहीं जान सकता क्योंकि नील का ग्रहण ही पीतग्रहरूप तो नहीं हो सकता, अन्यथा उन दोनों का अभेद ही प्रसक्त होगा । यदि अन्य स्वभाव पूर्व रूप को जानता है और दूसरे ही स्वभाव से उत्तररूप को जानता है ऐसा मानेंगे तब तो अनायास ही अनेकान्तवाद सिद्ध हो जायेगा, क्योंकि स्वभावभेद से कथंचित् वस्तुभेद को मानना यही अनेकान्तवाद है । यदि आत्मा स्वयं चेतन

अथ स्वयं न चेतन आत्मा अपि तु बुद्धिसम्बन्धाच्चेतयत इति, अत्राप्यचेतनस्वभावपरित्यागे-
ऽनित्यता आत्मनोऽन्यबुद्धिकल्पनावैकल्यं च, स्वयमपि तत्सम्बन्धात् प्रागपि तथाविधस्वभावाऽवि-
रोधात् । तत्सम्बन्धेऽपि तत्स्वभावाऽपरित्यागे 'ज्ञानसम्बन्धादात्मा चेतयते' इत्यपि विरुद्धमेव । अथ
तत्समवायिकारणत्वात् चेतयते न स्वयं चेतनस्वभावोपादानादिति, तर्हि येन स्वभावेन पूर्वज्ञानं प्रति
समवायिकारणमात्मा तेनैव यद्युत्तरं प्रति, तथा सति पृथमेव तत्कार्यं ज्ञानं सकलं भवेत्, न ह्यविकले
कारणे सति कार्यानुत्पत्तिर्युक्ता, तस्याऽतत्कार्यप्रसंगात् । अथ पूर्वं सहकारिकारणाभावाद् न तत्
कार्यम् । किं पुनः स्वयमसमर्थस्याऽऽकञ्चित्करणे सहकारिणा ? किञ्चित्करणत्वेऽपि यदि तत् ततो भिन्नं
क्रियते, प्रतिबन्धाऽसिद्धिः अनवस्था वा, अभिन्नस्य करणेऽप्यात्मनः एव कारणमिति कार्यता । कथंचिद-
भिन्नस्य करणे तद्बुद्धिरपि ततः कथंचिदभिन्नेति नैकान्तेन तस्याः क्षणिकता । तदेव पक्षहेतुः दृष्टान्त-
दोषबुद्धत्वाद् नातोऽनुमानात् शब्दस्य क्षणिकत्वमिति सक्रियत्व सिद्धम्, अतोऽपि प्रव्यवस्य ।

(ज्ञाता) है तब तो जिस का क्षणिकत्व आप सिद्ध करना चाहते हैं उस आत्मभिन्न बुद्धि को मानने
की जरूर ही क्या है ?

[बुद्धि के सम्बन्ध से आत्मचैतन्य की कल्पना अयुक्त]

यदि कहे कि-आत्मा स्वयं चेतन नहीं किन्तु बुद्धि के योग से उसमे चेतना आती है-तो पूर्व-
कालीन अचेतन स्वभाव त्याग कर बुद्धियोग से चेतनस्वभाव धारण करने में आत्मा की अनित्यता
प्रसक्त होगी, तथा आत्मा को भिन्न बुद्धि के योग से चेतनस्वभाव मानने के बदले बुद्धियोग के पूर्व
स्वयं चेतनस्वभाव मानने 'में भी विरोध नहीं है अतः अन्य बुद्धि के योग की कल्पना भी व्यर्थ हो
जायेगी । तथा, बुद्धि का योग होने पर यदि अचेतनस्वभाव का त्याग नहीं मानेये तो ज्ञान के सम्बन्ध
से आत्मा में चेतन स्वभाव आने की बात भी विरोधग्रस्त हो जायेगी । चेतनस्वभाव को अचेतनस्वभाव
के साथ स्पष्ट ही विरोध है ।

पूर्वपक्षीः-आत्मा बुद्धि के योग से स्वयं चेतनस्वभाव को धारण कर लेता है ऐसा हम नहीं
कहते, किन्तु वह ज्ञान का समवायि कारण होने से चेतनावत होता है यही कहना है ।

उत्तरपक्षी-जिस स्वभाव से आत्मा पूर्वकालीन ज्ञान का समवायिकारण होता है, यदि उसी
स्वभाव से वह उत्तरकालीन ज्ञान का भी समवायी कारण बनेगा तो, पूर्वकाल में उत्तरकालीन ज्ञान
को समवायी कारणता का प्रयोजक स्वभाव अक्षुण्ण होने से, सकल उत्तरकालीन ज्ञानों की
उत्पत्ति पूर्वकाल में ही प्रसक्त होगी । 'कारण यदि संपूर्ण हो तो कार्य उत्पन्न न होवे' यह बात नहीं
घट सकती क्योंकि तब उन दोनों में एक दूसरे के प्रति कारण-कार्य भाव का ही भग हो जायेगा ।

[सहकारियों से उपकार की बात असंगत]

पूर्वपक्षीः-पूर्वकाल में उत्तरकालीन ज्ञानों के प्रति समवायिकारणता का स्वभाव तदवस्थ
होने पर भी उन की उत्पत्ति न होने का कारण यह है कि उस वक्त उन ज्ञानों के सहकारिकारण
उपस्थित नहीं रहते हैं ।

उत्तरपक्षीः-यदि तथाविध स्वभाववाला आत्मा भी असमर्थ है तो फिर सहकारियों भी आ
कर क्या करने वाले हैं ? यदि वे उपस्थित हो कर कुछ उपकार करते हैं (जिससे आत्मा समर्थ
होता है) ऐसा कहेंगे तो वह उपकार आत्मा से भिन्न होगा या अभिन्न, यदि भिन्न होगा तो वह

गुणवत्त्वान्च द्रव्यं शब्दः--'गुणवान् ध्वनिः, स्पर्शवत्त्वात्, यो यः स्पर्शवान् स स गुणवान् यथा लोष्टादिः, तथा च ध्वनिः, तस्माद् गुणवान्' इति । स्पर्शवत्त्वाभावे कंसपाश्यादिध्वानामिसम्बन्धेन कर्णशक्त्युत्पत्त्यस्य शरीरावयवस्याभिघातो न स्यात्, न ह्यस्पर्शवताऽऽकाशेनाभिसम्बन्धात् तदभिघातो दृष्टः, भवति च तच्छब्दाभिसम्बन्धे तदभिघातः, तत्कार्यस्य बाधिर्यस्य प्रतीतिः । ननु स्पर्शवता शब्देन कर्णविवरं प्रविशता वायुनेव तद्द्वारसंनतूलांशुकादेः प्रेरणं स्यात् । न, धूमनेनैकान्तात्--धूमो हि स्पर्शवान्, तदभिसम्बन्धे पांशुसम्बन्धवच्चक्षुषोऽस्वास्थ्योपलब्धे, न च तेन चक्षुःप्रवेशं प्रविशता तत्पक्षमात्रस्यापि प्रेरणमुपलभ्यते । न च स्पर्शवत्त्वे शब्दस्य बायोद्वि प्रवेशान्तरेण ग्रहणप्रसंगः, घमस्यापि चक्षुरादिप्रवेशव्यतिरिक्तशरीरप्रवेशेन ग्रहणप्रसक्तेः । 'धूमवत् चक्षुषा तस्य ग्रहणं स्यादिति चेत् ? न, जलसंयुक्तनानलेन ध्वमिचारात् तस्योष्णस्पर्शोपलभेऽपि चक्षुषा भास्वरूपानुपलभ्मात् । अनुद्भूतत्वमुभयत्र समानम् ।

आत्मा- का सम्बन्धी- न हो सकेगा और सम्बन्धी बनने के लिये अन्य सबन्ध की कल्पना करेगे तो अन्य अन्य सबन्ध की कल्पना अविरत रहेगी । यदि आत्मा से अभिन्न उपकार को सहकारीगण करेगे तो इसका अर्थ हुआ कि आत्मा को ही वे करते हैं । फलतः आत्मा में कार्यता और तन्मूलक अनित्यता प्रसक्त होगी । यदि सहकारीगण आत्मा से कथंचिद् अभिन्न उपकार को करते हैं ऐसा कहेंगे तो उसके बदले यही कह दो कि कथंचिद् अभिन्न बुद्धि को ही करते हैं । फलतः आत्मा से कथंचिद् अभिन्न बुद्धि भी आत्मवत् नित्य होने से क्षणिक मानने की जरूर नहीं रहेगी । तो इस प्रकार शब्द में क्षणिकत्व की सिद्धि के लिये उपन्यस्त ज्ञान के दृष्टान्त में साध्यशून्यता फलित हुयी । इसका नतीजा यह है कि-पक्षदोष, हेतुदोष और दृष्टान्तदोष से दुष्ट अनुमान से शब्द में क्षणिकत्व की सिद्धि दुष्कर बन जाने से निष्क्रियता भी सिद्ध नहीं हो सकेगी । अतः सक्रियत्व हेतु सिद्ध होने से शब्द में द्रव्यत्व की सिद्धि निर्बाध हो सकेगी ।

[शब्द में गुणहेतुक द्रव्यत्व की सिद्धि]

गुणवान् होने से भी शब्द द्रव्यात्मक है उसका अनुमान इस प्रकार है-शब्द गुणवान् है क्योंकि स्पर्शवाला है, जो भी स्पर्शवाला होता है वह गुणवान् होता ही है जैसे कि मिट्टी का लौढ़ा । शब्द भी स्पर्शवाला ही है अतः वह गुणवान् सिद्ध होता है । शब्द को यदि स्पर्शवाला नहीं मानेंगे तो देहावयवभूत कर्णशक्तुलो को कंसपात्री आदि के प्रचण्ड ध्वनि के सम्बन्ध से जो अभिघात होता है वह नहीं होगा । स्पर्शरहित है आकाशद्रव्य, तो उस के सम्बन्ध से किसी भी अंग को अभिघात होता हो ऐसा नहीं देखा जाता । अब कि शब्द के सम्बन्ध से तो अभिघात होने का स्पष्ट अनुभव है जिस के फलस्वरूप बधिरता सहस्य होती है ।

पूर्वपक्षीः-वायु जब किसी छिद्र में प्रवेश करता है तो छिद्र के मुख में सलग्न तूल-अशुकादि प्रेरित होकर वहाँ से हठ जाते हैं ऐसा दिखता है, यदि शब्द भी स्पर्शवान् द्रव्य है तो फिर वह जब कर्णछिद्र में प्रवेश करेगा तब कर्णमुख में रहे हुए तूलादि को भी-प्रेरित करेगा ही, किन्तु वैसा कहाँ दिखता है ?

[शब्द में स्पर्शवत्ता का समर्थन]

उत्तरपक्षीः-आपने कहा वैसा कोई नियम नहीं है क्योंकि धूम में ऐसा नहीं होता । धूम

‘जलसहचरितेनाऽनलेनोष्णस्पर्शवता शरीरप्रवेशवाहवत् तयाविद्येन शब्दसहचरितेन वायुना श्रवणाख्यशरीरावयवाभिघातः’ इति चेत् ? न, शब्देन तदभिघाते को दोषो येनेयमहष्टपरिकल्पना समाधीयते ? न च तस्य गुणत्वेन निर्गुणत्वात् स्पर्शाभावाद् न तदभिघातहेतुत्वमिति वक्तुं युक्तम्, चक्रदोषप्रसंगात् । तथाहि—गुणत्वमद्वयत्वे तदव्ययस्पर्शत्वे, तदपि गुणत्वे, तदव्ययत्वत्वे, तदव्ययस्पर्शत्वे, तदपि गुणत्वे—इति दूरत्तरं चक्रकम् । सम्बन्धमिदम्बन्धान्वय व्यतिरेकानुविधाने तदभिघातस्यान्यहेतुत्व-कल्पनार्था तत्रापि क समाश्रयात् ? अवयव हि वक्तुम् न वाग्वमिसम्बन्धात् तदभिघातः, किन्त्वन्यतः, न ततोऽपि अपि स्वम्यत इत्यनवस्थाप्रसक्तिर्हन्तुनाम् । तस्मात् सिद्धं स्पर्शवत्त्वान्छरस्य गुणवत्त्वम् ।

अल्प-महत्त्वामिसम्बन्धान्वय, स च ‘अल्पः शब्दः महान् शब्दः’ इति प्रतीतेः । न च शब्दे मन्द-तीव्रताग्रहणम् इयसानवधारणात्—यथा द्रव्येषु ।—‘अणुः शब्दोऽप्यो मन्दः’ इत्येतस्य धर्मस्य मन्दत्वस्य ग्रहणम् ‘महान् शब्दः पटुस्तीव्रः’ इत्येतस्य तीव्रत्वस्य धर्मस्य ग्रहणं न पुन परिमाणस्य इयसानवधार-

स्पर्शवाला द्रव्य ही है, जैसे धूलो के रजकणो के सम्बन्ध से चक्षु अस्वस्थ हो जाती है वैसे धूम के सम्बन्ध से भी होती है । किन्तु धूम नेत्र में प्रवेश करता है तब नेत्र के एक भी सूक्ष्म बाल को प्रेरित करता हुआ दिखता- नहीं है । यदि ऐसा कहे कि शब्द यदि स्पर्शवाला होगा तो वायु का जैसे अन्य अन्य देहावयवो से भी अनुभव होता है वैसे शब्द का भी कर्मभिन्न देहावयवो से अनुभव होने लगेगा ।—तो यह आपत्ति तो धूम में भी आयेगी, धूम भी स्पर्शवान् द्रव्य है किन्तु नेत्रभिन्न देहावयव से उसका ग्रहण कहा होता है ? यदि कहे कि—स्पर्शवान् धूम का जैसे नेत्रेन्द्रिय से ग्रहण होता है वैसे स्पर्शवान् शब्द का भी हो जायेगा—तो यह भी अयुक्त है, जलसयुक्त अग्नि-कणो में ऐसा नहीं होता है । उन में उष्णस्पर्श उपलब्ध होने पर भी नेत्र से उसका भास्वर रूप गृहीत नहीं होता है । यदि वहाँ आप भास्वरूप को अनुद्भूत मानेंगे तो हम भी शब्द के रूप को अनुद्भूत ही मानेंगे अतः बाह्यप्रत्यक्ष की आपत्ति नहीं होगी ।

[श्रोत्र का अभिघात शब्दकृत ही है]

यदि यह कहा जाय—जलसयुक्त (जलान्तर्गत) उष्णस्पर्श-वाले अग्नि से जैसे देहावयवो को बाह होता है, तथैव शब्दान्तर्गत स्पर्शवाले वायु द्रव्य से श्रोत्ररूप शरीर अवयव का अभिघात होता है किन्तु शब्द से नहीं ।—तो यह अयुक्त है, क्योंकि शब्द से ही अभिघात होने का अनुभवसिद्ध है तो उसको मानने में क्या दोष है जिससे कि तदन्तर्गत अहष्ट वायु की कल्पना का सहारा लिया जाय । यदि कहे कि—शब्द गुण होने से निर्गुण होने के नाते उसमें स्पर्श नहीं हो सकता, अर्थात् स्पर्श के अभाव में द्रव्यत्व असिद्ध होने से वह अभिघात का हेतु भी नहीं हो सकता—तो यहाँ चक्रदोष होने से बोलने जैसा ही नहीं है । जैसे देखो—शब्द को गुण मान कर ही आप उसको अद्रव्य कहेंगे, अद्रव्यत्व के आधार पर स्पर्श का अभाव कहेंगे, स्पर्शाभाव से ही गुणत्व सिद्ध करेंगे, उससे फिर अद्रव्यत्व दिखायेंगे, अद्रव्यत्व से स्पर्शाभाव को और स्पर्शाभाव से गुणत्व को सिद्ध करेंगे, इस प्रकार चक्रदोष का लक्षण अशक्य है । तदुपरात, शब्दसंयोग के साथ ही अभिघात का अवयव-व्यतिरेक प्रसिद्ध है फिर भी उसके प्रति आखें मूढ़ कर अभिघात को अन्य हेतुक (वायुहेतुक) मानेंगे तो उस अन्य हेतु में भी विश्वास कैसे होगा ? वहाँ भी कह सकेंगे कि वायु के योग से अभिघात नहीं होता किन्तु वायु के अन्तर्गत अन्य किसी द्रव्य से होता है, फिर उसमें भी कोई अविश्वास करे तो तदन्तर्गत अन्य अन्य द्रव्य को

णात्, न हि अयं 'महान् शब्दः' इत्यवस्थान् 'इयान्' इत्यवधारयति यथा द्रव्यान्तराणि बदराऽऽमलक-
बिल्ववादीनि-इति वस्तुं शक्यम्, यतो वक्तव्यमत्र का पुनरियं शब्दस्य मन्दता तीव्रता वा ? अवान्तर-
जातिविशेषः, कथम् ? "गुणवृत्तित्वात् शब्दस्त्ववत् । एतदेवोक्तं भगवता परमधिणोक्तृव्येन "गुणे
भावाद् गुणत्वमुक्तम्" [वेशे० १-२-१४] । अस्यायमर्थः--श्रुयो यो गुणे वर्तते स स जातिविशेषः
यथा गुणत्वमिति ।--असदेतत्-यतः कथं शब्दस्य गुणत्वसिद्धिर्येन तत्र वर्तमानत्वाज्जातिविशेषत्वं
मन्दत्वादेः ? अद्रव्यत्वादिति चेत् ? तदपि कथम् अल्पमहत्त्वपरिमाणोऽसम्बन्धात् सोऽपि गुणत्वाद् ।
ननु तदेव पूर्वोक्तं चक्रकमेतत् ।

'न गुणत्वात्स्यात्प महुत्त्वपरिमाणोऽसम्बन्धं ब्रूमः येनायं दोषः स्यात्, अपि तु द्रव्यान्तरव-
दियत्तानवधारणात्' इति चेत् ? न, बायोरीयत्तानवधारणेऽप्यल्प-महुत्त्वपरिमाणसम्बन्धसम्बन्धादने-

ही हेतु मानते रहने मे अन्त कहाँ होगा ? निष्कर्ष, अभिघात का हेतु स्पर्शवाच्य शब्द ही है और
स्पर्शवत्त्व हेतु से ही शब्द मे गुणवत्त्व की सिद्धि भी निर्बाध है ।

[परिमाण से शब्द में द्रव्यत्व की सिद्धि]

शब्द मे अल्पपरिमाण और महुत्त्वपरिमाण के सम्बन्ध से भी द्रव्य सिद्ध हो सकता है । 'यह
शब्द अल्प है, यह महान् है' (=अमुक व्यक्ति का घोष छोटा है अथवा मोटा है) ऐसी प्रतीति से अल्प
और महुत्त्वपरिमाण शब्द मे सिद्ध होता है । यदि कहे--'यह इतना है' इस प्रकार इयत्ता का अवधारण
द्रव्यों में जैसे होता है वैसा शब्द मे नहीं होता है । अतः अल्प-महान् उल्लेख से सिर्फ शब्दगत मन्दता
और तीव्रता का ही ग्रहण सिद्ध होता है, परिमाणगुण का नहीं । 'शब्द अणु है-अल्प है मन्द है'
इस प्रकार शब्दगत मन्दत्वधर्म का ग्रहण होता है और 'शब्द बड़ा है, पटु है, तीव्र है'-इस प्रकार
शब्दगत तीव्रता धर्म का ग्रहण होता है । अर्थात् परिमाण का ग्रहण नहीं होता, क्योंकि 'शब्द इतना
है' ऐसा अनुभव नहीं होता है । 'शब्द बड़ा है' ऐसा अनुभव करने वाला 'इतना है' ऐसा नहीं दिखाता
है, बैर-आमले-बिल्व आदि अन्य द्रव्यों के लिए तो 'यह इतना बड़ा है' ऐसा प्रयोग सब लोग करते
हैं ।--यह कथन भी न बोलने जैसा ही है । क्योंकि शब्द मे मन्दता या तीव्रता परिमाणरूप नहीं है
तो और क्या है यह तो कहिये । यदि अवान्तर जातिविशेषरूप है तो वह भी कैसे ? यदि यहाँ ऐसा
उत्तर किया जाय कि--"मन्दता तीव्रता धर्म शब्दत्व की तरह गुण मे रहते है अतः शब्दत्व के जैसे
अवान्तर सामान्यरूप है । भगवान् उलूक महर्षि ने भी ऐसा कहा है कि-'गुण मे रहता है इसलिये
गुणत्व को (सामान्यात्मक) कहा ।' [वेशे० १-२-१४]--इसका अर्थ ऐसा है--जो धर्म गुण मे
रहता है वह जातिविशेषरूप है, **अतः** गुणत्व ।--किन्तु यह उत्तर गलत है, शब्द मे गुणत्व ही कहाँ
सिद्ध है जिसके दृष्टान्त से उसमे वर्तमान मन्दतादि धर्म को जातिविशेषरूप कहा जाय ? यदि अल्प-
महुत्त्वपरिमाण का सम्बन्ध न होने से उसको गुण कहेये तो उस परिणाम के सम्बन्ध को भी गुणत्व
के आधार से ही सिद्ध करना होगा, फलतः वही पूर्वोक्त चक्रक दोष आवर्त्तित होगा ।

क्षेत्रान्दानन्दवृत्तौ 'गुणेषु गुणानामवृत्तौ गुणत्व च गुणेषु वर्तते, तस्माच्च गुणः' इति व्याख्यातमिदं सूत्रम् । उपकार-
कर्तृकवृत्तौ च गुणेष्वेव भावात्--समवायात् गुणत्व द्रव्यगुण-कर्मस्यो भिन्न सत्तावधेयोक्तमित्यर्थः' इति
व्याख्यासम् ।

अतस्त्वयं यह है कि गुण या क्रिया मे जो अखण्ड भावात्मक धर्म होता है वह द्रव्यादिरूप न षट् सकने से परिशिष्टाद्
जातिरूप माने जाते हैं यदि कोई वाच्य न हो ।

कान्त' । न हि बिल्व बदरादेरिव बायोरीयत्ताऽवधार्यते । 'बायोरीप्रत्यक्षत्वात् इयत्ता सत्यपि नावधार्यते, न शब्दस्य विपर्ययात्' । न, उत्तमत्र 'स्पर्शविशेषस्य बायुत्वात्, तस्य च प्रत्यक्षत्वात्' इति । इयत्ता ज्ञेय यदि परिमाणादप्या, कथमन्यस्यानवधारणेऽन्यस्याभावः ? न हि घटानवधारणे पटाभावो युक्तः । परिमाणं चेत् तर्हि 'इयत्तानवधारणात् परिमाणं नास्ति' इति किमुक्तम् ? परिमाणं नास्ति परिमाणा-नवधारणात् । तस्मिन्नल्प-महत्त्वपरिमाणावधारणे कथं न तदवधारणम् ? बिल्वादावपि तत्प्रसंगात् ।

मन्द-तीव्रमित्यस्त्वन्धादल्प-महत्त्वप्रत्ययसंभवे मन्वबाहिनि गंगानीरे 'अल्पमेतत्' इति प्रत्य-योत्पत्तिः, स्यात्, तीव्रबाहिरिगिरिसरिषीरे महत् इति च प्रतीतिप्रसंगः । न ज्ञेयम्, तस्मान्न मन्द-तीव्रताभिबन्धनोऽयं प्रत्यय अपि तु अल्पमहत्त्वपरिमाणनिमित्तः, अन्यथा घटादावपि तस्मिन्नन्धनो न स्यात् । घटादीनां द्रव्यत्वेन तस्मिन्नन्धनत्वे परिमाणसंभवात् तत्प्रत्ययस्य, शब्दस्यापि तथाविधत्वेन स तथाविधोऽस्तु, विशेषाभावात् । कारणगतस्याल्पमहत्त्वपरिमाणस्य शब्दे उपचारात् तथा सप्रत्यय इत्यपि बैलक्यभाषितम्, घटादावपि तथाप्रसंगात् । अपरे मन्वन्ते-यथाप्रवृत्तवत्स्य पुरुष उपचारात् 'पुरुषो याति' इति प्रत्ययस्तथा व्यञ्जनगतस्याल्प महत्वादेः शब्द उपचारात् 'शब्दोऽल्पो महान्' इति च व्यपदेशः-तदप्यसारम्, शब्दाभिबन्धनेरपौरुषेयत्वनिराकरणे प्रतिषिद्धत्वात् । ततो घटादाविधात्य-महत्त्वपरिमाणसम्बन्धः पारमार्थिकः शब्दे इति सिद्धं गुणवत्त्वम् ।

[इयत्ता के अवबोध से परिमाण का निषेध अनुचित]

—'गुणत्व के आधार से हम अल्प-महत्त्वपरिमाण का अयोग नहीं दिखाते हैं जिससे कि आप का दिखाना चक्रक दोष लब्धप्रसर बने, किन्तु अन्य द्रव्यों में जैसे इयत्ता का अवबोध प्रसिद्ध है वैसे शब्द में न होने से कहते हैं ।'—ऐसा कहना भी असंगत है—वायु में इयत्ता का अवधारण कहाँ होता है ? फिर भी उसमें अल्प-महत्त्वपरिमाण का योग माना जाता है अतः आप की बात में अनेकान्त दोष प्रसक्त है । बिल्व-बेर आदि में जैसे इयत्ता का अवबोध होता है वैसे वायु में कभी नहीं होता । यदि कहे कि—'वायु द्रव्य तो प्रत्यक्ष नहीं है अतः उसमें इयत्ता का अवबोध प्रत्यक्षाभावमूलक है, शब्द में ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि वह प्रत्यक्ष है'—तो यह ठीक नहीं । पहले ही हम कह आये हैं कि 'वायु' किसी द्रव्य का नहीं किन्तु स्पर्शविशेष का ही नाम है और वह स्पर्शात्मक वायु प्रत्यक्ष ही है । तथा यह सोचिये कि इयत्ता परिमाण से भिन्न है या परिमाणरूप ही है ? यदि भिन्न है तो इयत्ता का अवबोध न होने पर इयत्ता का ही निषेध करना उचित है, परिमाण का निषेध कैसे ? घट का अवबोध न हो तो पट का निषेध करना उचित नहीं । यदि इयत्ता परिमाणरूप ही है तो 'इयत्ता का अवबोध न होने से परिमाण नहीं है' इस का अर्थ क्या होगा यही तो, कि 'परिमाण का अवबोध न होने से परिमाण का (शब्द में) अभाव है', अब यह तो सोचिये कि जब अल्प-महत्त्वपरिमाण का शब्द में अवबोध अनुभवसिद्ध है तो फिर 'उसका अवबोध न होने से परिमाण नहीं है' ऐसा कहना कहाँ तक उचित है ? विल्वादि में भी फिर तो ऐसा कह सकेंगे कि परिमाण का अवबोध न होने से उन में भी परिमाण का अभाव है ।

[अल्प-महान् प्रतीति तीव्रमन्दतामूलक नहीं]

आप के पूर्वकथनानुसार मन्द-तीव्रता के योग से 'अल्प है' 'महान् है' ऐसी प्रतीति का उपपादन किया जाय तो मन्दवेग से बहने वाले विपुल गंगा नदी के जल में मन्दता के योग से 'यह

संयोगाश्रयत्वाच्च, तदपि बायुनाऽभिघातदर्शनात्-संयुक्ता एव हि पार्श्ववादयो बायुनाऽप्येन वाऽभिहन्यमाना दृष्टाः, तेन च तदभिघातः पार्श्वदिग्देव देवदत्तं प्रत्यागच्छतः प्रतिकूलेन बायुना प्रतिनिवर्त्तनात्, तदप्यप्यदिगवस्थितेन श्रवणात् । ननु गन्धादयो देवदत्तं प्रत्यागच्छन्तस्तेन निवर्त्यन्ते, न च तेषां तेन संयोगः निर्गुणत्वात् गुणत्वेन । न, तद्वतो द्रव्यस्यैव तेन निवर्त्तनम्, केवलानां तेषामागमन-प्रतिनिवर्त्तनाऽसम्भवात् निष्क्रियत्वेनोपगमात् । 'केवलागमन प्रतिनिवर्त्तनसंभवे वा द्रव्याश्रितस्वमेतेषां गुणलक्षण व्याहृत्येत । न चात्रापि तद्वतो निवर्त्तनम्, आकाशस्यामूर्तत्व-सर्वगतत्वेन तदसंभवात् अन्यस्य चानभ्युपगमात् । तस्माच्छब्द एव तेन संयुज्यते साक्षादित्यभ्युपेयम् । गुणत्वेन चाऽसंयोगे चक्रकमुक्तम् । न चाऽसंयुक्तस्यैव तेन निवर्त्तनम्, सर्वस्य निवर्त्तनप्रसगात् । प्रतिक्षण शब्दाच्छब्दोत्पत्तिः पूर्वमेव निरस्ता ।

अल्प है ऐसी प्रतीति की आपत्ति होगी, तथा तीव्रवेग से बहने वाले-अल्पपरिणाम गिरिनदी के जल में भी तीव्रता के योग से 'यह महान्' है ऐसी प्रतीति की आपत्ति होगी । वास्तव में ऐसी प्रतीति होती नहीं है इससे फलित होता है कि अल्प-महान् प्रतीति मन्दता-तीव्रतामूलक नहीं है, किन्तु अल्प-महत्परिमाण मूलक है । ऐसा यदि नहीं माने तो घटादि में भी अल्प-महत् की प्रतीति को परिमाण-मूलक नहीं मान सकते । यदि कहे कि-'द्रव्यात्मक होने के कारण घटादि में परिमाण का समब निर्वाच होने से अल्पमहान् प्रतीति को परिमाणमूलक मान सकते हैं'-तो शब्द भी द्रव्यात्मक होने से उसमें होने वाली अल्पमहत् प्रतीति को भी परिमाणमूलक ही मानी जाय, दोनों स्थल में और कोई विशेषता नहीं है । यदि कहे कि-शब्द में अल्प-महान् प्रतीति उसके कारण में रहे हुये अल्प-महत्परिमाण के उपचार से होती है अतः वास्तव में नहीं है-तो यह कथन उल्लंघन की निपज है, घटादि के परिमाण में भी औपचारिकता की आपत्ति दूर नहीं है ।

दूसरे वादी कहते हैं-अन्ध के वेग का पुरुष में उपचार करके 'पुरुष जा रहा है' ऐसी प्रतीति करते हैं उसी तरह व्यञ्जकवायुगत अल्प महत्त्व का शब्द में उपचार करने से शब्द में भी अल्प-महान् शब्दप्रयोग किये जाते हैं ।-किन्तु यह भी असार है क्योंकि अपीक्षेयतागिराकरणप्रकरण में शब्द की अभिव्यक्ति का पक्ष भी निषिद्ध हो चुका है । निष्कर्षः-घटादि की तरह शब्द में भी अल्प-महत्परिमाण का योग पारमार्थिक सिद्ध होता है और उससे शब्द में गुणवत्ता की भी सिद्धि निर्वाच है ।

[संयोग के आश्रयरूप में द्रव्यत्व की सिद्धि]

'शब्द द्रव्य है क्योंकि संयोग का आश्रय है' इससे भी शब्द का द्रव्यत्व सिद्ध है । वायु के झोके से शब्द का अभिघात देखा जाता है अतः उसमें संयोगाश्रयता भी सिद्ध है । जैसे देखिये, वायु से या दूसरे किसी के संयोग से ही घूलिकण आदि का अभिघात होता हुआ दिखता है । घूलिकण के ही अभिघात की तरह वायु से शब्द का भी अभिघात होता है, यह इसलिये कि देवदत्त की ओर आने वाला शब्द भी प्रतिकूल वायु के वेग से दूसरी दिशा में चला जाता है, और उस दिशा में रहे हुए अन्य आदमी को वह सुनाई भी देता है ।

यदि यह कहा जाय कि-देवदत्त के प्रति आनेवाली पुष्पादि की सुगन्धि भी वायु के वेग से दूसरी दिशा में बह जाती है, किन्तु इतने मात्र से गन्धादि के साथ वायु का संयोग नहीं सिद्ध हो सकता, गन्धादि तो गुण है और वे निर्गुण होते हैं तो यह ठीक नहीं है, वायु के वेग से गन्ध दूसरी

एकादिसंख्यासम्बन्धित्वाच्च गुणवत्त्वम्, तदपि 'एकः शब्दः द्वौ शब्दौ बहवः शब्दाः' इति प्रत्ययवशेनात् । न चाधारसंख्यामास्तत्रोपचारात् तथा व्यपदेश इति वक्तुं युक्तम्, आकाशाधारात्वाभ्युपगमात् तस्य चैकत्वात् 'एकः शब्दः' इति सर्वत्र प्रत्ययप्रसंगात् । कारणमात्रस्य संख्योपचारे 'बहवः' इति प्रत्ययो स्यात्, तस्य बहुत्वात् । विषयसंख्योपचारे गणनाऽऽकाशव्योमशब्दा बहुव्यपदेशभाजो न स्युः, गणनादिरक्षणस्य विषयस्यैकत्वात्, पदवादिरक्षणविषयस्य बहुत्वात् 'एको गोशब्दः' इति स्वप्नेऽपि प्रत्यय व्यपदेशो वा न स्यात् । 'यथाऽविरोधं संख्योपचारः' इति बालजल्पितम्, स्वयं संख्यावत्तयैवाविरोधात् । 'अत्रापि गुणत्व विरुध्यते' इति न वक्तव्यम्, इष्टत्वात् । ततः क्रियावत्त्वाद् गुणवत्त्वाच्च शब्दो ब्रह्मम्, इत्यसिद्धं 'प्रतिषिध्यमानब्रह्मभावे' इति हेतुविशेषणम् ।

दिशा मे वह जाती है इसी से सिद्ध है कि गन्ध के आश्रयभूत द्रव्य का ही अन्य दिशा मे प्रतिगमन होता है । गन्ध तो गुण है और गुण निष्क्रिय होता है अतः स्वतन्त्ररूप से उसका आगमन या अन्य दिशा मे बहना सम्भव नहीं है । यदि स्वतन्त्ररूप से गुणभूत गन्धादि का आगमन-प्रतिगमन मानेंगे तब तो वे द्रव्याश्रित भी नहीं हो सकते, फलतः गुण का जो लक्षण है द्रव्याश्रितत्व, उसका गन्धादि मे भग हो जायेगा ।

[आश्रय की गति से शब्दगुण की गति अयुक्त]

यह नहीं कह सकते कि 'शब्दस्वरूप मे द्रव्य का आश्रित हो कर ही शब्दात्मक गुण गमनागमन करता है' । कारण, शब्द का आश्रय आपके मत मे आकाश है और वह तो अमूर्त एव सर्वगत है इस लिये उसका गमनागमन सम्भव नहीं है और आकाश से अन्य कोई शब्द का आश्रय आप मानते नहीं है । अतः यही मानना होगा कि द्रव्यात्मक शब्द ही स्वयं वायु के साथ साक्षात् संयुक्त होता है । 'वह गुण है इसलिये उसमें संयोग का सम्भव नहीं है' ऐसा कहने मे स्पष्ट ही चक्क दोष लगता है यह पहले कह दिया है । 'वायु से संयुक्त हुए बिना ही शब्द दूसरी दिशा मे चला जाता है' ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि तब तो शब्दवत् अन्य अन्य द्रव्यों को भी वह संयोग के बिना ही दूसरी दिशा मे ले जा सकेगा । पल पल एक शब्द से दूसरे दूसरे शब्द की उत्पत्ति का पक्ष तो तीर के छटान्त से पहले ही निरस्त हो चुका है ।

[संख्या के सम्बन्ध से शब्द में गुणवत्ता की सिद्धि]

शब्द गुणवात् है क्योंकि एकत्व द्वित्वादि संख्या का सम्बन्धी है । 'शब्द एक है, दो हैं, बहुत हैं' ऐसी प्रतीति से उसमें एकत्वादिसंख्या का भान होता है । ऐसा कहना कि 'अपने आश्रय की संख्या के उपचार से शब्द मे ऐसा व्यवहार होता है' उचित नहीं है क्योंकि शब्दगुणत्व पक्ष मे उसका आधार एक ही आकाश है अतः द्वित्वादि के उपचार का तो सम्भव नहीं रहता, सदा के लिये 'शब्द एक है' ऐसा ही भान होता रहेगा । यदि कहे कि—'हम सिर्फ समवायिकारण का ही नहीं कारणमात्रगत संख्या का उपचार करेंगे'—तो फिर 'शब्द बहुत हैं' ऐसा ही भान हो सकेगा, 'एक है' ऐसा भान नहीं हो सकेगा 'चूंकि कारण अनेक है । यदि कहे—'हम शब्द के अर्थभूत विषय की संख्या का उपचार करेंगे'—तो आपत्ति यह है कि गणन, आकाश, व्योमादि शब्दों का बहुवचनान्तप्रयोग नहीं हो सकेगा क्योंकि गणनादिशब्द का अर्थ एक ही व्यक्ति है, तथा दूसरा दोष यह होगा कि स्वप्न मे भी 'गोशब्द एक है' ऐसा भान या व्यवहार नहो हो सकेगा क्योंकि गोशब्द का विषय अनेक पशु है । यदि किसी भी रीति

ननूक्तम् शब्दो न द्रव्यम्, एकद्रव्यत्वात्, रूपादिवत्' इति । सत्यम् उक्तम् किन्तु नोक्तिमात्रेण तत् सिध्यति, अतिप्रसंगात् । 'एकद्रव्यत्वात्' इति च तत्र हेतुरसिद्धः । तथाहि-यदि 'एकं द्रव्यं संयोगि अत्येत्येकद्रव्यः शब्दः' इत्येकद्रव्यत्वं हेतुत्वेनोपादीयते तदा विरुद्धो हेतुः, सयोगित्वस्य द्रव्य एव भावात् । अथ 'एकं द्रव्यं समवायि अत्येत्येकद्रव्यस्तद्भावात् एकद्रव्यत्वम्' तदाऽसिद्धो हेतुः, समवायस्य निषिद्धत्वात् निवेत्यमानत्वाच्च अभावेन, एकद्रव्यसमवायित्वस्याऽसिद्धत्वात् । अपि च, गुणत्वे सिद्धे गगने एकत्र समवायेन तस्य वृत्तिः सिध्यति, तत्सिद्धेश्च द्रव्यत्वनिषेधे सति गुणत्वसिद्धिरिति तरेतराश्रयत्वम् ।

यत् पुनरुक्तम् 'एकद्रव्यः शब्दः, सामान्यविशेषवत्त्वे सति बाह्यं केन्द्रियप्रत्यक्षत्वात्, रूपादिवत्' इति, तदपि प्रत्यनुमानेन बाधितम्-अनेकद्रव्यः शब्दः, अस्मदादिप्रत्यक्षत्वे सति स्पर्शवत्त्वात्, घटादिवत् । स्पर्शवत्त्वं साधितत्वाद् नासिद्धम् । 'स्पर्शवत्त्वात्' इत्युच्यमाने परमाणुभिरनेकान्त इति तन्निरासार्थम् 'अस्मदादिप्रत्यक्षत्वे सति' इति विशेषणोपादानम्, अस्मदादिप्रत्यक्षत्वात्' इत्युच्यमाने रूपादिभिर्व्यभिचार इत्युभयमुक्तम् ।

से सख्या का उपचार इस तरह किया जाय कि जिस से कोई विरोध को अवकाश न रहे-तो यह केवल बालिशता ही होगी, क्योंकि स्वयं उसको ही वास्तव सख्या का आश्रय मान लेने में भी कोई विरोध नहीं है फिर जैसे तैसे उपचार की कल्पना क्यों कि जाय ? ऐसा मत कहना कि-स्वयं उसको सख्या-श्रय मानने में गुणत्व के साथ विरोध होगा-ऐसा विरोध तो हमें इष्ट ही है अतः उसमें गुणत्व को ही मत मानीये ।

निष्कर्ष-क्रिया और गुण की आधारता से सिद्ध है कि शब्द द्रव्य है । अतः उसमें गुणत्व की सिद्धि के लिये-चूँकि उसमें द्रव्यत्व प्रतिषिद्ध है' यह हेतुविशेषण असिद्ध ठहरा ।

[एकद्रव्यत्वहेतु से द्रव्यत्व की सिद्धि अशक्य]

अरे ! आपको कहा तो है--शब्द द्रव्य नहीं है चूँकि एकद्रव्यवाला है जैसे रूपादि, फिर उसमें द्रव्यत्व का प्रतिषेध असिद्ध कैसे ?--ठीक है, कहा तो है किन्तु कह देने मात्र से कोई सिद्ध नहीं हो जाता, अन्यथा सब कुछ सिद्ध हो जाने का प्रतिप्रसंग होगा । 'एकद्रव्यत्व' यह आपका हेतु भी असिद्ध है । जैसे देखिये--'एक द्रव्य जिस शब्द का संयोगि है उस शब्द को एकद्रव्य' कहा जाय तो ऐसा एकद्रव्यत्व हेतु करने पर विरोध दोष आयेगा क्योंकि आपके मत से शब्द गुण है उसमें संयोग तो रहता नहीं है, द्रव्य में ही संयोग रहता है । यदि 'एकद्रव्य' शब्द का विग्रह ऐसा करे कि 'एक द्रव्य है समवायि जिस का वह एकद्रव्य' उसको भाव अर्थ में त्वप्रत्यय लगा कर एकद्रव्यत्व शब्द बनाया जाय तो हेतु असिद्ध बन जायेगा चूँकि समवाय का तो निषेध हो चुका है और आगे किया भी जायेगा इस लिये समवाय तो है ही नहीं, अतः एकद्रव्यसमवायिता ही असिद्ध है । तदुपरांत यहाँ अन्योन्याश्रय दोष भी है-शब्द 'गुण' है यह सिद्ध होने पर वह समवाय सम्बन्ध से एक ही द्रव्य में रहता है यह सिद्ध होगा और एक-द्रव्यत्व सिद्ध होने पर द्रव्यत्व का निषेध फलित होने से शब्द में गुणत्व की सिद्धि होगी ।

[शब्द में अनेकद्रव्यत्वसाधक प्रति-अनुमान]

यह जो कहा था--शब्द एकद्रव्यवाला है क्योंकि सामान्यविशेषवाला होता हुआ बाह्य-एक-इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है जैसे रूपादि ।-यह अनुमान भी विपरीत अनुमान से बाधित हो जाता है,

तथा, सामान्यविशेषवत्त्वे सति बाह्येन्द्रियप्रत्यक्षत्वेऽपि वायुर्नैकद्रव्य इति व्यभिचारश्च, तस्य तदप्रत्यक्षत्वे न किञ्चिद् बाह्येन्द्रियप्रत्यक्षं स्यात् । 'दर्शन-स्पर्शनग्राह्य' घटादिकं तदिदंति चेत् ? न, वायुना कोऽपराधः कृतो येन स्पर्शनेन्द्रियग्राह्यत्वेऽपि प्रत्यक्षो न भवेत् ? 'स्पर्श एव तेन प्रती-
यते' इति चेत् ? तर्हि दर्शन-स्पर्शनाभ्यामपि रूप-स्पर्शविधे प्रतीय(ये)ते इति न द्रव्यप्रत्यक्षता नाम । अथ यदेवाहमद्राक्ष तवेव स्पृशामि इति प्रतीतेस्तत्प्रत्यक्षता- 'सरो मृदुरुष्णः शीतो वायुर्मे लगति' इति प्रतीतेस्तत्प्रत्यक्षता कल्प्यताम्, अविशेषात् । चक्षुर्मेनेन चास्मदादिभिः प्रतीयमानाभ्रान्द्राकादयः सामान्यविशेषवत्त्वेऽपि नैकद्रव्याः । अस्मदादिविलक्षणैर्बाह्येन्द्रियान्तरेण तत्प्रतीतो जड्वेऽपि तथा प्रतीतिः किं न स्यात् ? अत्र तथानुपलम्भोऽन्यत्रापि समानः । 'देशान्तरे कालान्तरे सत्त्वान्तरे च बाह्येन्द्रियग्राह्यत्वे सति विशेषगुणत्वात्, रूपादिबत्' इति चेत् ? असदेतत्-शब्दस्य गुणत्वेन निषिद्धत्वात् 'विशेषगुणत्वात्' इति हेतुरसिद्धः । चन्द्रादेरस्मदाद्यप्रत्यक्षत्वे प्रतीतिविरोधः इत्या-
स्तामेतत् ।

जैसे: 'शब्द अनेक द्रव्यवाला है क्योंकि हम लोगो को प्रत्यक्ष होता हुआ स्पर्शवाला है जैसे घटादि ।' शब्द मे कैसे स्पर्शवत्ता है यह पहले दिखाया है अतः वह असिद्ध नहीं है । सिर्फ 'स्पर्शवाला है' इतना कहे तो परमाणुओ मे साध्यद्रोह हो जाय क्योंकि परमाणु अनेक द्रव्यवाला नहीं है और स्पर्शवाला है, अतः उसको ठटाने के लिए 'हम लोगो को प्रत्यक्ष होता हुआ' ऐसा विशेषण कहा है । और यदि हम लोगो को प्रत्यक्ष होता हुआ इतना ही कहे तो रूपादि मे साध्यद्रोह है क्योंकि रूपादि अनेकद्रव्यवाले नहीं है किन्तु हमे प्रत्यक्ष होते है, अतः विशेषण पद के साथ 'स्पर्शवाला' यह विशेष्य पद दोनो का प्रयोग किया है ।

[वायु का स्पर्शनेन्द्रियप्रत्यक्ष प्रतीतिसिद्ध है]

तदुपरात, वायु एकद्रव्यवाला नहीं है, फिर भी उसमे सामान्यविशेष रहता है और वह वास्तु एक स्पर्शनेन्द्रिय से प्रत्यक्ष है इसलिये हेतु साध्यद्रोही बना । यदि आप वायु को स्पर्शनेन्द्रियप्रत्यक्ष न मानेंगे तो बाह्येन्द्रियप्रत्यक्ष कोई होगा ही नहीं । यदि कहे कि-दर्शन और स्पर्शन समय इन्द्रिय से ग्राह्य जो घटादि, वही बाह्येन्द्रियप्रत्यक्ष है-तो पूछना पड़ेगा कि वायु ने क्या आपका अपराध किया जो स्पर्शनेन्द्रियग्राह्य होने पर भी प्रत्यक्ष न माना जाय ? 'उसका स्पर्श ही प्रत्यक्ष से प्रतीत होता है, स्वयं वायु द्रव्य नहीं' ऐसा यदि मानेंगे तो दर्शन-स्पर्शनेन्द्रिय से भी द्रव्यो के रूप और स्पर्ज ही प्रतीत होता है, स्वयं द्रव्य प्रत्यक्ष नहीं होता ऐसा भी क्यों न माना जाय ? यदि ऐसा कहे- 'जिसको मैंने देखा था उसी को छू रहा हूँ' ऐसी प्रतीति से द्रव्य को प्रत्यक्ष मानना ही पड़ेगा-तो फिर 'प्रखर अथवा कोमल, शीत अथवा उष्ण वायु मुझे स्पर्श कर रहा है' ऐसी प्रतीति से वायु का भी प्रत्यक्ष मानना ही पड़ेगा, दोनो ओर युक्ति की समानता है ।

[चन्द्रसूर्यादिस्थल में हेतु साध्यद्रोही]

तथा, चन्द्र-सूर्यादि को तो हम छू भी नहीं सकते, अतः वे केवल चक्षु इन्द्रिय से ही हम लोगो को प्रत्यक्ष हो सकते हैं, और चन्द्र-सूर्यादि सामान्यविशेषवाला भी है, इस प्रकार हेतु उसमे रह गया है, 'एकद्रव्यवाला' यह साध्य तो वहाँ नहीं रहता अतः हेतु वहाँ साध्यद्रोही ठहरा । यदि हम लोगो से भिन्न देवतादि को चन्द्र-सूर्यादि का चक्षुभिन्न स्पर्शनेन्द्रिय से प्रत्यक्ष होने का माना जाय तो फिर उन

‘सत्तासम्बन्धित्वात्’ इत्यत्र च यदि ‘स्वरूपसत्तासम्बन्धित्वात्’ इति हेतुस्तदाऽनैकान्तिकः सामान्य-समवायादिभिः, एषां प्रतिषिध्यमानद्रव्य-कर्मभावे सति तथाभूतसत्तासम्बन्धित्वेऽपि गुणत्वाऽसिद्धेः । न च सामान्यादेः स्वरूपसत्ताऽभावः, स्वरविषाणादेरविशेषप्रसंगादिति प्रतिपादितत्वात् । अथ ‘भिन्नसत्तासम्बन्धित्वात्’ इति हेतुस्तदाऽसिद्धः, भिन्नसत्ताऽभावेन स्वरविषाणादेरिव शब्दस्यापि तत्सम्बन्धित्वाऽसिद्धेः । यत्तु भिन्नसत्तासद्भावे तत्सम्बन्धात् सत्प्रत्ययविषयत्वे च शब्दादेः प्रयोगद्वयमुपन्यस्तम्, तत्र यदेव चेतनस्य सत्त्वं तदेव यच्चचेतनस्यापि स्यात् तदा चेतनाऽचेतनेषु सत्प्रत्ययविषयत्वात् स्याद् भिन्नसत्तासंबन्धित्वम्, न च यदेव चेतनस्य सत्त्वं तदेवाऽचेतनस्य तत्सदृशस्यापरस्यान्यत्र भावाविति सदृशपरिणामलक्षणं सामान्यं प्रतिपादयिष्यन्तो निर्णय्यामः । तदेवं शब्दस्य गुणत्वाऽसिद्धेः नित्यत्वे सत्यस्मदाद्युपलभ्यमानगुणाऽधिष्ठानत्वाऽसिद्धेरम्बरस्य, साधनविकलो दृष्टान्त इति स्थितम् ।

लोगो को शब्द भी अन्य इन्द्रिय से प्रतीत होने का मान सकते हैं अतः हेतु ही शब्द मे असिद्ध बन गया । यदि कहे कि उन लोगो को शब्द का भले ही श्रवण भिन्न इन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता हो किन्तु हम लोगों को तो नहीं ही होता है—तो इसी तरह चन्द्र-सूर्यादि के लिये भी कह सकते हैं कि देवताओं को भले ही दर्शनभिन्न इन्द्रिय से चन्द्र-सूर्य का ग्रहण होता हो, हम लोगो को तो नहीं ही होता । अब यदि ऐसा अनुमानप्रयोग करे कि—सभी देश मे सभी काल मे सभी लोगो को शब्द का सिर्फ एक ही बाह्येन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है, क्योंकि वह बाह्येन्द्रिय का विषय होता हुआ विशेषगुण है ।—तो यह अनुमान भी असत् है । कारण, शब्द मे गुणत्व का निषेध किया जा चुका है अतः ‘विशेषगुण’ हेतु ही असिद्ध है । यदि कहे कि हम चन्द्र-सूर्यादि को हम लोगो के प्रत्यक्ष का विषय ही नहीं मानते हैं—तो इस में स्पष्ट ही अनुभवबाध है अतः इस अनुमान की बात ही जाने दो ।

[सत्तासम्बन्धित्वघटित हेतु में अनेक दोष]

शब्द में गुणत्व की सिद्धि के लिये प्रयुक्त किये गये हेतु में जो ‘सत्तासम्बन्धित्वाद्’ यह अर्थ है वहाँ भी यदि ‘सत्ता’ शब्द से स्वरूप सत्ता को लेकर यह हेतु किया गया हो तब तो वह सामान्य और समवायादि मे साध्यद्रोही बन जायेगा, क्योंकि सामान्यादि मे द्रव्यत्व और कर्मत्व तो प्रतिषिद्ध ही है और स्वरूपसत्ता तो सामान्य-विशेष और समवाय में होती ही है, किन्तु वे गुणात्मक नहीं हैं । ऐसा मत कहना कि—‘सामान्यादि मे स्वरूपसत्ता का अभाव है’—क्योंकि तब तो वे गर्दभसींग के जैसे ही असत् हो जाने का प्रसंग होगा—यह तो पहले भी कह दिया है । [द्र. पृ ४४१-११] यदि हेतु के ‘सत्ता’ पद से द्रव्यादिभिन्न स्वतन्त्र सत्ता को लेकर ‘भिन्नसत्तासम्बन्धित्वात्’ को हेतु किया जाय तो वैसी भिन्न सत्ता गर्दभसींग की तरह स्वयं ही असत् होने से शब्द के साथ उसका सम्बन्ध ही असिद्ध होगा, अर्थात् अप्रसिद्धि दोष हो जायेगा ।

तथा आपने भिन्न (—स्वतन्त्र) सत्ता सिद्ध करने के लिये तथा उसके सम्बन्ध से शब्द और बुद्धि आदि मे सत्—इत्याकार बुद्धिविषयता को सिद्ध करने के लिये जो प्रयोगयुगल इस तरह दिखाया था—जिनके भिन्न भिन्न होते हुए भी जो अभिन्न रहता है वह उससे पृथक् होता है, उदा० वस्त्रादि बदलते रहते हैं किन्तु अपना देह नहीं बदलता, तो वेह वस्त्रादि से पृथक् होता है । बुद्धि आदि के भिन्न भिन्न होते हुए भी उन मे सत्ता तो अभिन्न ही प्रतीत होती है क्योंकि सर्वत्र द्रव्यादि मे ‘यह सत् है—यह सत् है’ इस प्रकार का मान और संबोधन एकरूप से होता आया है ।.....इत्यादि, उसके

एतेनेदमपि प्रत्युक्तम् 'ज्ञानं परममहत्त्वोपेतद्रव्यसमवेतम्, विशेषगुणत्वे सति प्रदेशवृत्तित्वात्, शब्दवत्।' अत्रापि ज्ञानस्य परममहत्त्वोपेतद्रव्यसमवेतत्वे सति ततः शब्दस्य तत्सिद्धिः, तत्सिद्धेऽत्र ज्ञानस्य परममहत्त्वोपेतद्रव्यसमवेतत्वं तत्सिद्धिरित्येतरेतराशयदोषः । न च दृष्टान्तान्तरमस्ति यतोऽन्यतर-प्रसिद्धेरयमदोषः स्यात् । ज्ञानस्य चात्मनोऽव्यतिरेकित्वे तद्व्यापित्वम्, 'यद् यस्मादव्यतिरिक्तं तत् तत्स्वभावं यथाऽऽत्मस्वरूपम्, आत्माऽव्यतिरिक्तं चैतत्, तत्तत्तद्व्यापि' इति न प्रदेशवृत्तित्वम् । तथापि तद्वृत्तित्वे ज्ञानेतरस्वभावतयाऽऽत्मनोऽनेकान्तसिद्धिः । व्यतिरेके आत्मगुणत्ववद्गुणत्वस्याप्यप्रतिषेधाद् विशेषगुणत्वाऽसिद्धिः ।

व्यतिरेकाविशेषेऽप्यात्मन एव गुणो ज्ञानं नाकाशादेरिति किंकृतोऽयं विशेषः ? 'समवायकृत' इति चेत् ? न, तस्यापि ताभ्यामर्थान्तरत्वे तदवस्थो दोषः, व्यतिरेके समवायस्य सर्वत्राऽविशेषाद् न ततोऽपि विशेषः । अव्यतिरेके तत्स्येवाऽभाव इति न ततो विशेषः । न च समवायः संभवति इति प्रति-

ऊपर यह निवेदन है कि चेतन और अचेतनो में सत्ता यदि एक ही होती तब तो चेतन-अचेतन पदार्थों में एकरूप से होने वाली 'सत्' बुद्धि की विषयता से द्रव्यादि में भिन्नसत्ता का सम्बन्ध सिद्ध किया जा सकता था, किन्तु हमें यह कहना है कि चेतन और अचेतनो में रहने वाली सत्ता एक नहीं है किन्तु चेतनगत सत्ता के तुल्य अन्य सत्ता ही अचेतनो में रहती है—इस बात का हम आगे निर्णय करायेंगे जब सामान्य सद्यपरिणामरूप ही है इस के प्रतिपादन का अवसर आयेगा । निष्कर्ष, शब्द में गुणत्व ही सिद्ध नहीं है, फलतः आकाश रूप दृष्टान्त में 'नित्य' होते हुए हम लोगों को उपलब्ध होने वाले गुण (शब्द) का आशय होने से 'ऐसा हेतु भी असिद्ध है, तो फिर हेतुगुण्य आकाश के दृष्टान्त से आत्मा में विभुपरिमाण की सिद्धि कैसे होगी ?

[आत्मविभूत्वसाधक अन्य अनुमान का निरसन]

उपरोक्त चर्चा से अब यह भी निरस्त हो जायेगा जो नैयायिकों ने कहा है कि—ज्ञान परममहत्परिमाणवाने द्रव्य में समवेत है चूँकि वह विशेषगुण होते हुए प्रदेश वृत्ति वाला है [यानी अव्याप्य-वृत्ति है], जैसे शब्द । यह अनुमान इस लिये निरस्त है कि यहाँ अन्योन्याश्रय दोष लगा है—ज्ञान में परममहत्परिमाणवद्द्रव्यसमवेतत्व की सिद्धि होने पर ज्ञान के दृष्टान्त से शब्द में उसकी सिद्धि होगी और शब्द में उसकी सिद्धि के आधार से ज्ञान में परममहत्परिमाणवद्द्रव्यसमवेतत्व की सिद्धि हो सकेगी—स्पष्ट ही अन्योन्याश्रय हो जाता है । शब्द से भिन्न तो कोई दृष्टान्त खोजा नहीं गया जिसके आधार पर ज्ञान या शब्द में साध्य की सिद्धि करके अन्योन्याश्रय दोष को हटाया जा सके ।

तदुपरांत, यह भी सोच सकते हैं कि ज्ञान आत्मा से अपृथक् है या पृथक् ? यदि अपृथक् होगा तब तो आत्मवत् वह भी व्यापक ही होगा, नियमः—जो जिससे अपृथक् होता है वह उसके स्वभाव-रूप यानी तद्रूप होता है जैसे आत्मा और उसका स्वरूप । ज्ञान भी आत्मा से अव्यतिरिक्त (=अपृथक्) है अतः आत्मवत् व्यापक ही सिद्ध होगा । फलतः, ज्ञान में प्रदेशवृत्तित्व ही नहीं रहा फिर भी यदि उसे प्रदेशवृत्ति मानेंगे तो आत्मा में ज्ञान स्वभाव तो है ही और ज्ञान के प्रदेशवृत्तित्व के बल से ही उसमें ज्ञानेतरस्वभाव भी सिद्ध होने से अनेकान्तवाद की ही विजय होगी । यदि ज्ञान को आत्मा से पृथक् माना जाय तो इस पक्ष में, वह जैसे आत्मा का गुण माना जाता है वैसे अन्य द्रव्य का भी माना जाय तो कौन निषेध कर सकेगा ? फलतः वह सामान्य गुण बन जायेगा, विशेषगुण नहीं रहेगा ।

पादितम् । न चात्मनो व्यापित्वे नित्यत्वे च ज्ञानादिकार्यकारित्वमपि संभवति । तत्र तत्कार्यत्वादि तद्विशेषगुणो ज्ञानम् । न चात्मनः प्रदेशाः सन्ति येन प्रदेशवृत्तित्वं ज्ञानस्य सिद्धं स्यात् । कल्पित-प्रदेशाभ्युपगमे च तद्वृत्तित्वमपि हेतुः कल्पित इति न कल्पितात् साधनात् साध्यसिद्धियुक्ता, सवंत सर्वसिद्धिप्रसंगात् । संदिग्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वं च हेतोः विपर्यये बाधकप्रमाणवृत्त्याऽत्रापि समानमिति ।

तथा स्वदेहमात्रव्यापकत्वेन हर्ष-विषादाद्यनेकविवर्तित्मकरय 'अहम्' इति स्वसवेदनप्रत्यक्ष सिद्धत्वादात्मनो विभुत्वसाधकत्वेनोपन्यस्यमानः सर्व एव हेतुः प्रत्यक्षबाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वेन कालात्ययापविष्टः । सप्रतिपक्षश्चायं हेतुरित्यसत्प्रतिपक्षत्वमप्यस्य लक्षणमसिद्धम् । स्वदेहमात्रात्मप्र-साधकश्च प्रतिपक्षहेतुरत्रैव प्रदर्शयिष्यते । तस्मातोऽपि हेतोरात्मनो विभुत्वसिद्धिः ।

[ज्ञान आत्मा का विशेषगुण कैसे ?]

तात्पर्यं इस प्रश्न में है कि जब आत्मादि सभी द्रव्य से ज्ञान सर्वथा पृथक् ही है तब यह तफावत कैसे किया जाय कि ज्ञान आत्मा का ही गुण है और आकाशादि का नहीं है ? समवाय से यह तफावत नहीं किया जा सकता क्योंकि समवाय उन दोनों से पृथक् पदार्थ होने पर वह उन दोनों के बीच ही हो और अन्य पदार्थ के बीच न हो यह तफावत कैसे होगा ? अर्थात् पूर्वोक्त दोष तदवस्थ ही रहेगा । तात्पर्य, पृथक् समवाय सर्वत्र समानरूप से होने से, उससे वह तफावत नहीं हो सकता । यदि समवाय दो समवायि से अपृथक् होगा तो वह समवायीरूप ही हो जाने से समवाय का नामोनिशा मिट जायेगा । अतः समवाय से कोई विशेष नहीं हो सकता । तथा समवाय सिद्ध भी नहीं किया जा सकता यह कह दिया है । तथा दूसरी बात यह है कि आत्मा को व्यापक एवं कूटस्थ नित्य मानने पर वह ज्ञानादि कार्यो को कभी नहीं कर सकेगा । इसलिये आत्मा का कार्य होने से ज्ञान को आत्मा का विशेषगुण मानने का तर्क भी नहीं टिकेगा । तथा न्यायमत में आत्मा अप्रदेशी है अतः ज्ञान की उसमें प्रदेशवृत्तिता भी सिद्ध होने का संभव नहीं है । यदि आत्मा के कल्पित प्रदेशो को मानेंगे तो प्रदेश-वृत्तिता भी कल्पित हो गयी, तो इस कल्पितप्रदेशवृत्तिता के साधन से साध्यसिद्धि का होना युक्तियुक्त नहीं है, अन्यथा जिस किसी भी वस्तु से जैसे जैसे पदार्थों की सिद्धि को जा सकेगी । तथा 'प्रदेश-वृत्तित्व' हेतु परममहत्परिमाणशून्यद्रव्य में समवेत पदार्थ में रह जाय तो कोई इसमें बाधक प्रमाण न दिखा सकने से हेतु की विपक्ष से व्यावृत्ति भी संदिग्ध हो जाने का दोष यहाँ भी समानरूप से लागू होगा ।

[आत्मविभुत्वसाधक हेतुओं में बाध दोष]

दूसरी बात यह है कि आत्मा में विभुपरिमाणसाधक हर कोई हेतु कालात्ययापविष्ट दोष-वाला हो जाता है । देखिये-आत्मा 'अहम्' इस प्रकार के स्वप्रकाशप्रत्यक्षसवेदन से सिद्ध है, इस सवेदन में आत्मा अपने देह मात्र में व्याप्त और हर्षविषादादि अनेक विवर्तों के अविष्टानरूप में सविदित होता है, इस प्रत्यक्ष सवेदन से विभुत्वरूप साध्य का निर्देश बाधित होने के बाद जो भी हेतु प्रयुक्त किया जायेगा वह कालात्ययापविष्ट ही होगा । तथा उक्त सवेदन के आधार पर ही देहमात्रव्यापित्व-साधक प्रति अनुमान (हेतु) से आपका हेतु सत्प्रतिपक्ष दोषवाला हो जायेगा, अर्थात् उसमें 'असत्प्रति-पक्षितत्व' लक्षण ही असिद्ध हो जायेगा । वह प्रति-अनुमान, यानी देहमात्रव्यापिता का साधक प्रति-पक्षी हेतु इसी प्रस्ताव में दिखाया भी जायेगा । तात्पर्य, आपके कथित हेतु से आत्मा में विभुत्व की सिद्धि नहीं हो सकती ।

यदप्यात्मनो विभुत्वसाधनं कैश्चिदुपन्यस्तम्—“अदृष्टं स्वाश्रयसंयुक्ते आश्रयान्तरे कर्म प्रारभते, एकद्रव्यत्वे सति क्रियाहेतुगुणत्वात्, यो य एकद्रव्यत्वे सति क्रियाहेतुगुणः स स स्वाश्रयसंयुक्ते आश्रयान्तरे कर्म प्रारभते यथा वेगः, तथा चाऽदृष्टम्, तस्मात् तदपि स्वाश्रयसंयुक्ते आश्रयान्तरे कर्म प्रारभते इति । न चाऽसिद्धं क्रियाहेतुगुणत्वम्, ‘अनेकधर्मज्वलनम्, बायोस्तिर्यग्वपनम्, अणु-मनसोऽप्राद्यं कर्म देवदत्तविशेषगुणकारितम्, कार्यत्वे सति देवदत्तस्योपकारकत्वात्, पाथ्यादिपरिस्पन्दवत्’ । एकद्रव्यत्वं चैकस्यात्मनस्तदाश्रयत्वात्, ‘एकद्रव्यमदृष्टम् विशेषगुणत्वात्, शब्दवत्’ ।

‘एकद्रव्यत्वात्’ इत्युच्यमाने रूपादिभिर्व्यभिचारः, तन्निवृत्त्यर्थं ‘क्रियाहेतुगुणत्वात्’ इत्युक्तम् । ‘क्रियाहेतुगुणत्वात्’ इत्युच्यमाने मुक्तल हस्तसंयोगेन स्वाश्रयाऽसंयुक्तस्तन्मादिचलनहेतुना व्यभिचारः, तन्निवृत्त्यर्थम् ‘एकद्रव्यत्वे सति’ इति विशेषणम् । ‘एकद्रव्यत्वे सति क्रियाहेतुत्वाद्’ इत्युच्यमाने स्वाश्रयाऽसंयुक्तलोहादिक्रियाहेतुनाऽयस्कान्तेन व्यभिचारः, तन्निवृत्त्यर्थम् ‘गुणत्वात्’ इत्यभिधानम् ।

[अदृष्ट का आश्रय व्यापक होने का अनुमान-पूर्वपक्ष]

कुछ विद्वानों ने आत्मा में विभुपरिमाण की सिद्धि के लिये यह अनुमान दिखाया है—अदृष्ट अपने आश्रय से संयुक्त ही अन्य द्रव्य में क्रिया को उत्पन्न करता है, क्योंकि वह एक द्रव्य में समवेत होने के साथ क्रिया का हेतुभूत गुण है । (व्याप्तिः—) जो जो एक द्रव्य में समवेत और क्रिया के भूत गुणरूप होता है वह अपने आश्रय से संयुक्त ही अन्य द्रव्य में क्रिया को उत्पन्न करता है, उदा० वेग नाम का गुण । अदृष्ट भी वैसा ही है, अतः वह भी अपने आश्रय से संयुक्त ही अन्यद्रव्य में क्रिया को उत्पन्न करेगा । इस अनुमान का आशय यह हुआ कि दूर रही हुयी चीज बस्तु यदि अदृष्ट के सहारे अपने को हस्तगत हो जाती है तो वहाँ आत्मा का विभुत्व इसलिये सिद्ध होता है कि अदृष्ट का आश्रय आत्मा व्यापक है तभी तो वह अन्य द्रव्य उस के साथ संयुक्त होगा और तभी उसमें अदृष्ट से क्रिया उत्पन्न होगी जिस के फलस्वरूप वह अपने हाथों में आ पड़ेगा ।

इस अनुमान में ‘क्रियाहेतुगुणत्व’ असिद्ध नहीं कहा जा सकता, क्योंकि उसकी भी अनुमान से सिद्ध शक्य है—देखिये, अग्नि का ज्वलन हमेशा उर्ध्व दिशा में, वायु का संचरण हमेशा तिरछी दिशा में होता है और अणु तथा मन में आद्य क्रिया की उत्पत्ति जो होती है वह सब देवदत्तादि के विशेषगुण का फल है, (हेतु—) क्योंकि ये सब कार्यरूप हैं और देवदत्तादि के उपकारक हैं, उदा० देवदत्त के हाथ-पैर का संचालन । [देवदत्त के हाथ-पैर का संचालन कार्यभूत है और देवदत्त को उपकारक है, तथा वह देवदत्त के ही विशेषगुण (प्रयत्न) से अन्य है । अग्नि के उर्ध्वज्वलन आदि में देवदत्त का प्रयत्न तो नहीं होता, अतः उसके अदृष्ट गुण की सिद्धि होगी । तदुपरान्त, अदृष्ट में एकद्रव्यत्व भी, उसका आश्रयभूत आत्मा एक होने से है । उसकी सिद्धि इस अनुमान से हो सकती है कि अदृष्ट एक-द्रव्य में आश्रित है क्योंकि विशेषगुण है, उदा० शब्द ।

- - [अदृष्ट में एकद्रव्यत्व के अनुमान का पृथक्करण]

यदि उक्त विभुत्वसाधक अनुमान में सिर्फ ‘एकद्रव्यत्वात्’ इतना ही हेतु किया जाय तो रूपादि में साध्यब्रह्म होगा क्योंकि रूपादि गुण भी एक द्रव्य में ही रहते हैं, संख्यादि की तरह अनेक द्रव्य में नहीं रहते, और रूपादि में ‘अपने आश्रय के साथ संयुक्त ही द्रव्य में क्रिया को उत्पन्न करना’ यह साध्य तो नहीं रहता । इस दोष को निवृत्ति के लिये ‘क्रियाहेतुगुणत्वात्’ ऐसा जोड़ा गया है । रूपादि

एतदपि प्रत्यक्षबाधितप्रतिज्ञासाधकत्वेन एकशाखाप्रभवत्वानुमानवदनुमानाभासम् । 'एक-द्रव्यत्वे' इति च विशेषणं किमेकस्मिन् द्रव्ये संयुक्तत्वात्, उत तत्र समवायात् ? तत्र यद्याद्यः पक्षः, स न युक्तः, संयोगगुणेनादृष्टस्य गुणवत्त्वाद् द्रव्यत्वप्रसवते: 'क्रियाहेतुगुणत्वाद्' इत्येतस्य बाधाप्रसंगात् । अथ द्वितीयः तदा द्रव्येण सह कथंचिदेकत्वमदृष्टस्य प्राप्तम् नह्यन्यस्यान्यत्र समवायः, घट-रूपादिषु तस्य तथाभूतस्यैवोपलब्धेः । न हि घटाद् रूपादयः तेभ्यो वा घटः तदन्तरालवर्त्तो समवायश्च भिन्नः प्रतीतिगोचरः, अपि तु कथंचिद् रूपाद्यात्मकाश्च घटादयः तदात्मकाश्च रूपादयः प्रतीतिगोचरचारिणोऽनुभूयन्ते, अन्यथा गुण-गुणिभावेदतिप्रसंगाद् घटस्यापि रूपादयः पटस्य स्युः । 'तेषां तत्राप्यप्रतीतेरि-सरेषां तु प्रतीतेः' इत्यादिकं प्रतिविहितत्वाद् नात्रोद्घोष्यम् । तेन समवायेनैकत्रात्मनि वर्त्तनाददृष्ट-स्यैकद्रव्यत्वं बाध-प्रतिवादिनोरसिद्धम्, एकान्तभेदे समवायाभावेनैकद्रव्यत्वस्याऽसिद्धेः ।

क्रिया के हेतु ही नहीं है अतः उसमे हेतु निवृत्त हो जाने से साध्य न रहने पर भी दोष नहीं है । यदि 'क्रियाहेतुगुणत्वात्' इतना ही हेतु किया जाय तो भी मुशल-और हस्त के संयोगस्थल मे साध्यद्रोह होगा, क्योंकि वह भी क्षणभर आश्रय हस्त या मुशल से असंयुक्त स्तम्भादि की चलनक्रिया का हेतु है किन्तु मुशल या हस्त के साथ स्तम्भादि का संयोग नहीं होता । इस साध्यद्रोह के निवारणार्थ 'एक ही द्रव्य मे आश्रित हो कर' यह विशेषण किया है । संयोग दो द्रव्य मे आश्रित है, अतः कोई दोष नहीं है । 'क्रियाहेतुगुणत्वात्' ऐसा न कहे और सिर्फ 'क्रियाहेतुत्वात्' इतना ही कहेगे तो लोहचु बकस्थल मे साध्यद्रोह होगा, क्योंकि लोहचु बक अपने आश्रय से असंयुक्त भी लोहादि मे आकर्षण क्रिया को उत्पन्न करता है, अतः वहाँ क्रियाहेतुत्व है किन्तु 'स्वाश्रयसंयुक्त' यह साध्य अश्व नहीं है । इसके निवार-णार्थ 'क्रियाहेतुगुणत्वात्' ऐसा कहा है । लोहचु बक तो द्रव्यात्मक है, गुणरूप नहीं है, अतः कोई दोष नहीं है, [कुछ विद्वानो का कथित अनुमान पूर्ण] ।

[अदृष्ट के आश्रय की व्यापकता के अनुमान में आपत्तियाँ-उत्तरपक्ष]

कुछ विद्वानो की ओर से उक्त यह अनुमान भी प्रत्यक्ष से बाधित प्रतिज्ञावाला होने से अनु-मानाभास है, जैसे कि पूर्व मे एकशाखाजन्य फल मे माधुर्य का अनुमानाभास दिखाया गया है । आत्मा देहमात्रव्यापी है यह तो प्रत्यक्ष सवेदन से सिद्ध होने का कुछ समय पहले ही कहा हुआ है । तदुपरात यह अनुमान विकल्पसह भी नहीं है, जैसे: 'एकद्रव्य मे आश्रित होकर, ऐसा कहा है उसका अर्थ (१) 'एकद्रव्य मे संयुक्त होकर' ऐसा करना है या (२) 'एक द्रव्य मे समवेत होकर' ऐसा ? प्रथम पक्ष असंयुक्त है क्योंकि अदृष्ट मे यदि संयोग गुण रहेगा तो वह द्रव्यरूप सिद्ध होगा और 'क्रियाहेतुगुणत्वात्' यहाँ गुणशब्दार्थ मे बाध आयेगा । यदि दूसरा अर्थ किया जायेगा तो द्रव्य के साथ अदृष्ट का कथंचिद् अभेद प्रसक्त होगा, क्योंकि अन्य वस्तु का अन्य किसी वस्तु मे समवाय घटित नहीं है । घट से कथ-चिद् अभिन्न रूपादि का ही घट मे समवाय दिखाई पड़ता है । आशय यह है कि घट से सर्वथा भिन्न रूपादि, रूपादि से अत्यन्त भिन्न घट, अथवा उनके बीच रहे हुए सर्वथा भिन्न समवाय कभी भी दृष्टि-गोचर नहीं होता । बल्कि, कथंचिद् रूपादिआत्मक घटादि, अथवा घटादिस्वरूप रूपादि ही दृष्टिगोचर होते हुए अनुभव मे आते हैं । यदि रूपादि और घटादि मे कथंचिद् अभेद नहीं मानेगे तो रूपादि का सिर्फ घट के साथ ही नहीं, पट अथवा आकाशादि के साथ भी गुण-गुणिभाव प्रसक्त होने की आपत्ति

*मुशल के प्रहार से जहाँ स्तम्भादि को गिराया जाय वहाँ यह साध्यद्रोह हो सकता है ।

अथ गुणिनो गुणानामनर्थान्तरत्वे गुण-गुणिनोरन्यतर एव स्यात्, अर्थान्तरत्वे परपक्ष एव समर्थितः स्यादिति समवायः सिद्धः । कथंचिद् बाह्योऽपि न युक्तः अनवस्थादिदोषप्रसंगात् । अयुक्तमेतत्, पक्षान्तरेऽप्यस्य समानत्वात् । तथाहि-द्वित्वसंख्या-संयोगादिकमनेकेन ब्रह्मेणाभिसम्बन्धमयमानं यदि सर्वात्मनाभिसम्बन्धयते द्वित्वसंख्यादिमात्रम् ब्रह्ममात्रं वा स्यात्, एकेनैव वा ब्रह्मेण सर्वात्मनाभिसम्बन्धात् न ब्रह्मान्तरेण प्रतीतिः । अर्थकेन देशेनैकत्र वस्तुतेऽन्येनाऽन्यत्र, तेऽपि देशा यदि ततो भिन्नास्तेष्वपि स तथैव वस्तुते इत्यनवस्था । अभिन्नाश्चेत् उक्तो दोषः । कथंचित्पक्षे परवाद एव समर्थितः स्यादित्यात्मना सहोद्घट्टस्य कथंचिदनन्यभाव एव एकब्रह्मत्वमित्यविभुत्वात् गुणानां तदव्यतिरिक्त-स्यात्मनोऽप्यविभुत्वमिति विपक्षसाधकत्वादेकब्रह्मत्वत्वलक्षणस्य हेतुविशेषणस्य विरुद्धत्वम् ।

होगी और घट के रूपादि वस्त्र के भी हो जायेंगे । यहाँ ऐसा कहना कि-जिन लोगो को शास्त्रीयव्युत्पत्ति नहीं है उनको तो रूपादि के आशय मे भी उनके समवाय की प्रतीति नहीं होती और जिन को शास्त्रीयव्युत्पत्ति होती है उनको समवाय की प्रतीति होती ही है-यह उद्घोषणा करने लायक नहीं है क्योंकि इसका उत्तर पहले दे दिया है कि शास्त्रीय व्युत्पत्ति वालो को भी स्वरस से समवाय की प्रतीति नहीं होती निष्कर्ष यही है कि 'समवाय से एक द्रव्य मे रहना' ऐसा एकब्रह्मत्व अदृष्ट मे, बादी प्रतिवादि उभयसिद्ध नहीं है, क्योंकि एकान्तभेदपक्ष मे समवाय ही असिद्ध होने से एकब्रह्मत्व ही सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

[गुण-गुणी में कथंचिद् भेदाभेदवाद से आत्मव्यापकता असिद्ध]

यदि यह कहा जाय-"गुण गुणी से अर्थान्तर रूप है या नहीं ? यदि अर्थान्तर नहीं है तब तो दो मे से एक ही व्यवहारयोग्य हुमा, अर्थात् दूसरे का लोप हो जायेगा । यदि अर्थान्तर-रूप मानेंगे तब तो उन दोनो के बीच सम्बन्ध भी मानना ही पड़ेगा-इस प्रकार परपक्ष की यानी हमारे पक्ष की अनायास सिद्धि होने से समवाय असिद्ध नहीं है"-तो यह बात ठीक नहीं है । ऐसे विकल्प तो आपके पक्ष मे भी समानरूप से हो सकता है । जैसे देखिये-द्वित्वसंख्या और संयोगादि जब अनेक द्रव्य के साथ सम्बद्ध होते हैं तो क्या संपूर्णरूप से सम्बद्ध हो जाते हैं या एक अंश से ? यदि संपूर्णरूप से कहेंगे तब तो द्वित्वसंख्यादि मे से केवल एक ही व्यवहार योग्य रहेगा, दूसरे का विलोप होगा, अथवा घटपटगत द्वित्वादि संख्या संपूर्णरूप से एक घट के साथ सम्बद्ध हो जाने पर अन्य पटद्रव्य के साथ उसके सम्बन्ध की प्रतीति ही नहीं होगी । अगर कहे-एक देश से ही सम्बद्ध होते है, अर्थात् एक देश से घट के साथ और अन्य देश से पट द्रव्य के साथ सम्बद्ध होती है-तो यहाँ प्रश्न होगा कि वे देश द्वित्वादि से भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न होंगे तब तो उन देशो मे वह द्वित्वादि संख्या सम्पूर्णरूप से सम्बद्ध हैं या एक अंश से ? ऐसे प्रश्नो की परम्परा का अन्त नहीं आयेगा । यदि उन अंशो को द्वित्वादि से अभिन्न मान लेंगे तब तो पहले जो दोष कहा है वही वापस आयेगा । वचने के लिए अगर कथंचिद् भिन्नाभिन्न पक्ष का स्वीकार करेंगे तब तो परकीय पक्ष ही पुष्ट हो जाने से अदृष्ट का भी आत्मा के साथ कथंचिद् अभेदभाव मानने पर ही एकब्रह्मत्व यानी एक द्रव्य मे समवेतत्व का कथन सच्चा ठहरेगा । गुणभूत अदृष्ट को तो आप विभु नहीं मानते हैं अतः उससे कथंचिद् अभिन्न आत्मा मे भी अविभुत्व ही मानना पड़ेगा । इस प्रकार एकब्रह्मत्व रूप हेतुविशेषण विभुत्व के बदले अविभुत्व का साधक होने से विरुद्ध साबित हुआ ।

‘क्रियाहेतुगुणत्वात्’ इत्यत्रापि यदि देवदत्तसंयुक्तात्मप्रदेशो वर्तमानमदृष्टं द्वीपान्तरवर्त्तिषु मुक्ता-
फलादिषु देवदत्तं प्रत्युपसर्पणवत्सु क्रियाहेतुः-तदयुक्तम्, अतिदूरत्वेन द्वीपान्तरवर्त्तिमित्तैस्तस्याऽनाभि-
सबन्धित्वेन तत्र क्रियाहेतुत्वाऽयोगात्, तथापि तद्वेतुत्वे सर्वत्र स्यात्, अविशेषात् । अथानभिसम्बन्ध-
विशेषेऽपि यदेव योग्यं तदेव तेनाऽऽकृष्यते न सर्वमिति नातिप्रसंगः । न, चक्षुषोऽप्राप्यकारित्वेऽपि यदेव
योग्यं तदेव तद्ग्राह्यमिति । यदुक्तं परेण-‘अप्राप्यकारित्वे चक्षुषो दूरस्थवस्थितस्यापि ग्रहणप्रसंगः’
[] इत्ययुक्तं स्यात् । अथ स्वाश्रयसयोगसम्बन्धसमवात् ‘अनभिसम्बन्धात्’ इत्यसिद्धम् । तथाहि-
यमात्मानमाश्रितमदृष्टं तेन संयुक्तानि देशान्तरवर्त्तिमुक्ताफलादीनि देवदत्तं प्रत्याकृष्यमाणानि । न,
सर्वस्याऽऽकर्षणप्रसंगात् तेनाऽभिसम्बन्धाऽविशेषात् । न च यददृष्टेन यज्जन्मते तत् तेनाऽऽकृष्यते इति
कल्पना युक्तिमती, देवदत्तशरीरारम्भकपरमाणूनां तददृष्टाऽजन्मत्वेनाऽनाकर्षणप्रसगात्, तथाप्या-
कर्षणेऽतिप्रसंगः प्रतिपादित एव । यथा च कारणत्वाविशेषे घटदेशादौ सन्निहितमेव दण्डादिक घटादि-
कार्यं जनयति अदृष्टं त्वन्यथेत्यभ्युपगमस्तथा बाह्येन्द्रियत्वाविशेषेऽपि त्वगिन्द्रियं प्राप्तमर्थमवभास-
यति, लोचनं त्वन्यथेत्यभ्युपगमः किं न युक्तः ? ।

[क्रियाहेतुगुणत्वात्-इस हेतु की परीक्षा]

‘क्रियाहेतुगुणत्वात्’ इस हेतु में भी, देवदत्त के आत्मप्रदेशो में विद्यमान अदृष्ट को, देवदत्त के
प्रति खिंचे जाने वाले अन्यद्वीप वर्त्ती मोतीओं की क्रिया का हेतु यदि माना जाय तो यह युक्त नहीं ।
कारण, वे मोती अन्य द्वीप में अति दूर रहे हुए होने से उनके साथ अदृष्ट का कोई सम्बन्ध ही नहीं बन
सकता, अतः उन की क्रिया में वह हेतु भी नहीं हो सकता । फिर भी यदि अदृष्ट को उन मोतीयो की
क्रिया का कारण मानने तो हर कोई चीज की क्रिया में कारण मानना होगा, क्योंकि सम्बन्ध का
अभाव तो सर्वत्र समान है । यदि ऐसा कहा जाय कि-सम्बन्ध न होने की बात सर्वत्र समान होने पर
भी जो आकर्षणयोग्य होते हैं उनका ही देवदत्त के अदृष्ट से आकर्षण होता है, सभी का नहीं होता,
ऐसा मानने पर कोई अतिप्रसंग दोष नहीं है ।-तो यह भी ठीक नहीं है । कारण, चक्षुःअप्राप्यकारिता
वादी भी कह सकेंगा कि चक्षुः अप्राप्यकारी होने पर भी व्यवहित पदार्थों के ग्रहण का अतिप्रसंग निरव-
काश है क्योंकि सम्बन्ध के बिना भी जो योग्य होता है वही उसका ग्राह्य होता है, सभी नहीं । फिर
आपके मत में जो यह कहा गया है कि ‘चक्षुः यदि अप्राप्यकारि होगा तो दूर रहे हुए पदार्थ के ग्रहण
का प्रसंग होगा’ [] यह अयुक्त ठहरेगा ।

यदि ऐसा कहे कि-अन्य द्वीप के मोतीयो के साथ देवदत्त के अदृष्ट का स्वाश्रयसयोग सम्बन्ध
बन सकता है । स्व यानी देवदत्त का अदृष्ट, उसका आश्रय देवदत्तात्मा, वह व्यापक होने से मोतीयो
के साथ उसका सयोग सम्बन्ध है । इस लिये आपने कहा था कि सबन्ध नहीं है यह बात असिद्ध है ।
तात्पर्य यह है कि अदृष्ट जिस आत्मा में आश्रित है उस आत्मा के साथ संयुक्त अन्यदेशवर्त्ती मोती
आदि पदार्थ देवदत्त के प्रति आकृष्ट होते हैं ।-तो यह बात भी व्यर्थ है क्योंकि इस प्रकार का सम्बन्ध
हर एक चीजों के साथ बन सकता है अतः सभी चीजों के आकर्षण की आपत्ति होगी । यदि ऐसी
कल्पना करे कि जिस के अदृष्ट से जो उत्पन्न हुआ हो वही उस व्यक्ति के अदृष्ट से आकृष्ट होगा अतः

*यह बात भी अभ्युपगमवाद से कही गयी है । अन्यथा, आत्मा का व्यापकत्व ही अब तक सिद्ध नहीं है तो स्वाश्रय-
सयोगसम्बन्ध की बात ही कैसे बन सकती है ?

नापि द्वीपान्तरवर्त्तिमुक्तादिसंयुक्तात्मप्रदेशे वर्त्तमानं तं प्रत्युपसर्पणहेतुः, विकल्पानुपपत्तेः । तथाहि-यथा वायुः स्वयं देवदत्तं प्रत्युपसर्पणवान् अन्येषां तृणादीनां तं प्रत्युपसर्पणहेतुस्तथा गच्छदृष्ट-मपि तं प्रत्युपसर्पत् स्वयमन्येषां तं प्रत्युपसर्पणहेतुः तथा सति अदृष्टस्यैव मुक्तादेरपि तथैव तं प्रत्यु-पसर्पणाविरोधाद् अर्थमदृष्टपरिकल्पनम् । तथाभ्युपगमे च 'यद् देवदत्तं प्रत्युपसर्पति तद् देववत्तगुणा-कृष्टं तं प्रत्युपसर्पणात्' इति हेतुरनेकान्तिकः अदृष्टेनैव । वायुवच्च सक्रियत्वमदृष्टस्य गुणत्वं बाधते । शब्दवच्चापरस्योत्पत्तावपरमदृष्टं निमित्तकारणं तदुत्पत्तौ प्रसक्तम्, तत्राप्यपरमित्यनवस्था, अथवा शब्देऽपि किमदृष्टलक्षणनिमित्तपरिकल्पनया ? अदृष्टान्तरात् तस्य तं प्रत्युपसर्पणे तदप्यदृष्टान्तरं तं प्रत्युपसर्पस्यदृष्टान्तरात्, तदपि तदन्तरादिस्थानवस्था ।

सभी चीजों के आकर्षण की आपत्ति नहीं होगी-तो यह कल्पना भी अयुक्त है क्योंकि देवदत्त के शरीर के आरम्भक परमाणु (नित्य होने से) देवदत्तादृष्टजन्य नहीं है तो उनका देवदत्त के प्रति आकर्षण न होने की आपत्ति आ जायेगी । फिर भी यदि उन परमाणुओं का आकर्षण मानेंगे तो परमाणुवत् ही देवदत्त-अदृष्ट से अजन्य सभी चीजों के आकर्षण को पूर्वाक्त आपत्ति लगी ही रहेगी । जब आप मानते हैं कि दण्डादि और अदृष्ट में घट के प्रति कारणता समान होने पर भी घटोत्पत्तिदेश में विद्यमान रहकर ही दण्डादि घटादि कार्यों को उत्पन्न करता है जब कि दूरवर्ती अदृष्ट उस देश में सन्निहित न रहने पर भी घटादि कार्य को उत्पन्न करता है-इसी तरह अन्य वादी भी नेत्र के लिये मान सकते हैं कि नेत्र और अन्य त्वचादि इन्द्रियो में बाह्येन्द्रियत्व समान होने पर भी त्वचादि इन्द्रिय, संयुक्त अर्थ को ही प्रकाशित करता है जब कि नेत्रेन्द्रिय अपने से असंयुक्त अर्थ को भी प्रकाशित करता है-ऐसा माने तो क्या अयुक्त है ? !

[अन्यत्र वर्त्तमान अदृष्ट की हेतुता अनुपपन्न]

यदि ऐसा कहें कि-देवदत्तसंयुक्तात्मप्रदेशो मे नहीं किन्तु अन्यद्वीपवर्ती मोतीयो से संयुक्त आत्मप्रदेशो मे विद्यमान अदृष्ट ही देवदत्त के प्रति मोतीयो के आकर्षण मे हेतु है-तो यह भी विकल्प-सह न होने से अयुक्त है । जैसे देखिये-(१) मोतीसमूहसंयुक्त आत्मप्रदेशो मे विद्यमान अदृष्ट देवदत्त के प्रति स्वयं आकृष्ट होता हुआ मोतीयो को देवदत्त के प्रति खिंच लाता है ? (२) या वहाँ रहा हुआ ही मोतीयो को देवदत्त के प्रति धकेल देता है ? पहले विकल्प मे यदि कहा जाय कि जैसे वायु स्वयं देवदत्त के प्रति आता हुआ अन्य तृणादि को उसके प्रति खिंच लाता है उसी तरह अदृष्ट भी स्वयं देवदत्त के प्रति खिंच ले जाता है-तो ऐसा कहने पर अदृष्ट की कल्पना ही व्यर्थ हो जायेगी, क्योंकि अदृष्ट मे यदि आप स्वतः आकर्षणक्रिया मान लेते है तो मोतीयो मे भी स्वतः आकर्षणक्रिया मानी जाय उसमे कोई विरोध नहीं है, फिर उनके आकर्षण के लिये अदृष्ट की कल्पना क्यों करें ? तदुपरात, 'जो देवदत्त के प्रति खिंचा जा रहा है वह देवदत्त के गुण से आकृष्ट है क्योंकि वह देवदत्त के प्रति ही आकृष्ट होता है' इस अनुमान का हेतु 'देवदत्त के प्रति खिंचा जाना'-यह अदृष्टस्थल मे ही साध्यद्वोही बन जायेगा, क्योंकि अदृष्ट देवदत्त की ओर खिंचा जाता है फिर भी वह देवदत्त के किसी भी गुण से आकृष्ट नहीं होता ।

तदुपरात, जब आप वायु की तरह अदृष्ट को स्वतः गमनक्रियाशील मानेंगे तो उसकी गुण-रूपता का भग हो जायेगा । यदि उस को गतिशील न मानना पड़े इस लिये आप शब्द की तरह

अथ तत्रस्थमेव तत् तेषां तं प्रत्युपसर्पणे हेतुः । तदपि न युक्तम्, अन्यत्र प्रयत्नादावात्मगुणे तथाऽदर्शनात्, न हि प्रयत्नो प्राप्तादिसंयुक्तात्मप्रवेशश्च एव हस्तादिसंचलनहेतुप्राप्ताविकं देवदत्तमुखं प्रति प्रापयन् दृष्टः, अन्तरालप्रयत्नवैकल्यप्रसंगात् । अथ प्रयत्नवैचित्र्यदृष्टेरदृष्टेऽप्यन्यथा कल्पनम् । तथाहि—कश्चित् प्रयत्नः स्वयमपरापरदेशवानपरत्र क्रियाहेतुर्यथाऽनन्तरोदितः, अपरश्चाप्यथा यथा शरासनाऽध्यासपदसंयुक्तात्मप्रवेशश्च एव शरीरा (?) शरा)दीनां लक्ष्यप्रवेशप्राप्तिक्रियाहेतुः । यद्येवम्, इयं चित्रता एकद्रव्याणां क्रियाहेतुगुणानां स्वाभ्यसयुक्ताऽसंयुक्तद्रव्यक्रियाहेतुत्वेन किं नेष्यते विचित्र-शक्तित्वाद्भावानाम् ? 'तथाऽदृष्टेः' इति नोत्तरम्, अयस्कान्तभ्रामकल्पशङ्कुगुणस्यैकद्रव्यस्य स्वाभ्यास-संयुक्तलोहद्रव्यक्रियाहेतुत्वेऽध्याकार्पकाख्यद्रव्यविशेषव्यवस्थितस्य तथाविधस्यैव तस्य स्वाभ्यसयुक्तलोह-द्रव्यक्रियाहेतुत्वदर्शनात् ।

अथ अत्र भाग मे नये नये अदृष्ट की उत्पत्ति को मानेगे तो प्रथम अदृष्ट की उत्पत्ति मे भी अन्य अदृष्ट की निमित्त कारण के रूप मे कल्पना करनी पड़ेगी । उसकी उत्पत्ति के लिये भी अन्य अन्य अदृष्ट की कल्पना करने पर अनवस्था दोष लगेगा । यदि अदृष्ट के लिये निमित्तकारणरूप मे अन्य अदृष्ट को नहीं मानेगे तो फिर शब्द के निमित्त कारणरूप मे अन्य भी अदृष्ट को कारण मानने की आवश्यकता नहीं रहेगी । तथा यह भी सोचिये कि अदृष्ट की गति को यदि स्वतः प्रेरित न मानकर अन्य अदृष्ट प्रेरित मानेंगे तो उस अदृष्ट की भी देवदत्त के प्रति गमनक्रिया अन्य अदृष्ट प्रेरित ही माननी पड़ेगी । अन्य अदृष्ट की गमनक्रिया भी अन्य अदृष्ट प्रेरित ही माननी पड़ेगी । इस प्रकार अनवस्था चलेगी ।

[अचल अदृष्ट से आकर्षण की अनुपपत्ति]

यदि दूसरा विकल्प ले कर यह कहे कि मोतीयो से संयुक्त आत्मप्रदेशो मे अवस्थित अदृष्ट वहाँ रहा हुआ ही मोतीयो को देवदत्त के प्रति षकेल देता है—तो यह भी युक्त नहीं है । कारण, प्रयत्न आदि अन्य आत्मगुणो में वैसा कहीं भी देखा नहीं जाता । आशय यह है कि जब आहार का केवल देवदत्त मुख के प्रति गति करता है तब उस कवलसंयुक्त आत्मप्रदेशो मे अवस्थित प्रयत्न वहाँ रहा हुआ ही हस्तसंचालन करता हुआ कवल को देवदत्त के प्रति नहीं षकेल देता किन्तु जैसे जैसे हस्त की गति मुखाभिमुख बढ़ती है वैसे वैसे वह प्रयत्न भी हस्त मे रहा हुआ आगे बढ़ता जाता ही है । यदि ऐसा नहीं मानेगे तो मध्यवर्ती देश मे हस्तादिगत प्रयत्न निरर्थक हो जाने की आपत्ति आयेगी ।

यदि यह कहा जाय कि—हम प्रयत्न वैचित्र्य के दर्शन से अदृष्ट मे भी वैचित्र्य की कल्पना करेंगे । आशय यह है कि कोई प्रयत्न ऐसा होता है कि वह अपने आश्रय के साथ अन्य अन्य देश मे गति करता हुआ ही अन्य किसी कवलादि वस्तु मे क्रिया का उत्पादक होता है जैसे कि अभी ही ऊपर आपने दिखाया है । दूसरा कोई प्रयत्न ऐसा होता है जैसा कि शरासन (यानी तीरो का भाषा) और अध्यासपद (यानी धनुष्य) से संयुक्त आत्मप्रदेशो मे अवस्थित प्रयत्न, जो उसी देश मे रहा हुआ प्रक्षिप्त तीर मे, लक्ष्यस्थानप्राप्ति मे हेतुभूत नयी नयी क्रिया को उत्पन्न करता रहता है । इसी तरह अदृष्ट मे भी वैचित्र्य मानेगे तो मोतीयो से संयुक्त आत्मप्रदेशो मे अवस्थित प्रयत्न भी वहाँ रहा हुआ ही मोतीयो की देवदत्ताभिमुख नयी नयी क्रिया का उत्पादक बन सकेगा ।—यदि इस रीति से प्रयत्न मे वैचित्र्य मानने के लिये तय्यार है तो क्रिया के हेतुभूत गुणमात्र मे ही आप ऐसा वैचित्र्य क्यों नहीं मानते हैं कि एक द्रव्य मे आश्रित क्रिया के हेतुभूत कोई गुण अपने आश्रय से संयुक्त द्रव्य

अथ द्रव्यं क्रियाकारणत्वं न स्पर्शादिगुणः, द्रव्यरहितस्य, क्रियाहेतुत्वादर्शनात् । न, वेगस्य क्रियाहेतुत्वम् क्रियायाश्च संयोगनिमित्तत्वम् तस्य च द्रव्यकारणत्वं तत् एव न स्यात्, तथा च 'वेगवत्' इति दृष्टान्ताऽसिद्धिः । अथ द्रव्यस्य-तत्कारणत्वे वेगादिरहितस्यापि तत्प्रसक्तिः, स्पर्शादिरहितस्या-यस्कान्तस्यापि स्पर्शाऽकारणत्वेऽन्यत्र क्रियाहेतुत्वप्रसक्तिः । 'तद्रहितस्य तस्याऽदृष्टेर्नायं शोषः'स्तर्हि लोहद्रव्यक्रियोत्पत्तावभयं दृश्यत इत्युभयं तदस्तु, प्रविशेयात् । एवं सति एकद्रव्यस्य सति क्रियाहेतुगुण-त्वात्' इति व्यभिचारी हेतुः ।

एतेन यदुक्तं परेण-“अदृष्टमेवायस्कान्तेनाकृष्यमाणलोहदर्शने सुखवत्पुंसो निःशक्त्यत्वेन तत्क्रियाहेतुः” [] इति तन्निरस्तम्, सर्वत्र कार्यकारणभावेऽस्य न्यायस्य समानत्वात् अदृष्टमेव कारणं स्यात्, यस्य शरीरं सुखं दुःखं चोत्पादयति-तददृष्टमेव तत्र हेतुरिति न तद्वारम्भ-

मे क्रिया को उत्पन्न करता है और कोई वैसा गुण अपने आश्रय से संयुक्त द्रव्य में भी क्रिया को उत्पन्न कर सकता है । पदार्थों में शक्ति भिन्न भिन्न प्रकार की होती है अतः ऐसा वैचित्र्य क्रियाहेतु गुणमात्र में मान सकते हैं । फलतः दूसरे प्रकार में आत्मा व्यापक न होने पर भी तद्गत अदृष्ट से दूरस्थ वस्तु से क्रिया उत्पन्न हो सकती है ।

यदि ऐसा कहे कि प्रयत्न के सिवा अन्य किसी गुण में ऐसा देखा नहीं गया, अतः अदृष्ट से वशा-वैचित्र्य नहीं माना जा सकता ।-तो यह ठीक उत्तर नहीं है । अन्यत्र भी ऐसा देखा जाता है, उदा०-अयस्कान्त नामक द्रव्य का जो भ्रामकस्पर्श (एक विशेष प्रकार का स्पर्श) गुण होता है वह एक द्रव्य में ही आश्रित होता है और अपने आश्रय से असंयुक्त लोहद्रव्य में आकर्षणक्रिया का हेतु होता है, जब कि आकर्षक द्रव्य विशेष में अवस्थित स्पर्शगुण अपने आश्रय से संयुक्त ही लोहद्रव्य में क्रिया को उत्पन्न करता है-इस प्रकार स्पर्शगुण में ही प्रयत्न की तरह वैचित्र्य देखा जा सकता है ।

[क्रिया का कारण अयस्कान्त का स्पर्शादि गुण ही है]

यदि यह कहा जाय-अयस्कान्तद्रव्य ही वहा आकर्षण क्रिया का कारण है, तदाश्रित स्पर्शादि-गुण नहीं, क्योंकि द्रव्य से विनिर्मुक्त केवल स्पर्शादि गुण से क्रिया की उत्पत्ति देखी नहीं जाती ।-तो यह ठीक नहीं । कारण, यदि वैसा माना जाय तब तो द्रव्यविनिर्मुक्त केवल वेग से क्रिया की उत्पत्ति न दिखने से वेग की क्रियाहेतुता का भग होगा, तथा द्रव्य-विनिर्मुक्त केवल क्रिया से संयोग की उत्पत्ति न दिखने से क्रिया में संयोगनिमित्तकत्व का भग होगा, और अवयवद्रव्य से से विनिर्मुक्त केवल संयोग से अवयवद्रव्य की उत्पत्ति न दिखने से संयोग में द्रव्यकारणत्व का भग होगा । तात्पर्य, सर्वत्र द्रव्य-कारणता की स्थापना होगी और गुण-क्रिया की कारणता का भग होगा । फलतः 'वेग' का जो आपने दृष्टान्त दिखाया है वह जो हेतुशून्य होने से असिद्ध हो जायेगा । यदि ऐसा कहे कि-द्रव्य को ही यदि क्रियादि का कारण मानेंगे तो वेगादिरहित द्रव्य से भी क्रियादि की उत्पत्ति हो जाने की आपत्ति आती है अतः इस आपत्ति के निवारणार्थ वेगादि को भी हेतु मानना ही पड़ेगा-तो इसी तरह हम भी अन्यत्र कह सकते हैं, कि स्पर्शगुण को कारण न मान कर केवल अयस्कान्त को कारण मानेंगे तो स्पर्शशून्य अयस्कान्त से भी क्रिया की उत्पत्ति हो जाने की आपत्ति आयेगी । यदि कहें कि-अयस्कान्त कभी स्पर्शशून्य देखा नहीं है इसलिये यह आपत्ति नहीं होगी-तो हमारा कहना यह है कि जब लोहद्रव्य की क्रिया के साथ दोनों (अयस्कान्त और स्पर्शगुण) का अवयव दिखता है तो

कावयवक्रियासंयोगादयः । अपि च, तददृष्टस्य कथं तद्धेतुत्वम् ? 'तस्य भावे भावादभावेऽभावाद्' इति चेत् ? किं पुनरयस्कान्तस्पर्शविशेष एव तत्क्रिया दृष्टा येनैषां तत्र कारणत्वाऽवसृप्तिः ? । ततो न दृष्टानुसारेण तत्रत्यस्यैवाऽदृष्टस्य तं प्रति तत्क्रियाहेतुत्वम् । प्रयत्नवैचित्र्याभ्युपगमे च हेतोरनैकान्तिकत्वम् ।

अथ सर्वत्रादृष्टस्य वृत्तिस्तर्हि सर्वद्रव्यक्रियाहेतुत्वम् । यददृष्टं यद् द्रव्यमुत्पादयति तत् तत्रैव क्रियामुपरचयतीत्यभ्युपगमे शरीरारम्भकेषु परमाणुषु ततः क्रिया न स्यादित्युक्तम् । न च गुणत्वमप्यदृष्टस्य सिद्धमिति 'क्रियाहेतुगुणत्वात्' इत्यसिद्धो हेतुः । अथ 'अदृष्टं गुणः प्रतिषिध्यमान-द्रव्य-कर्म-भावे सति सत्तासम्बन्धित्वात्, क्पादिवत्' । न च प्रतिषिध्यमानद्रव्यत्वमसिद्धम् । तथाहि- 'न द्रव्यमदृष्टम्, एकद्रव्यत्वात् क्पादिवत्' इति । असदेतत्-एकद्रव्यत्वस्याऽसिद्धताप्रतिपादनात्, सत्ता-सम्बन्धित्वस्य चेति ।

दोनों में क्रियाहेतुत्व मानना होगा, कोई विशेष विनिगमक तो है नहीं । जब स्पर्शगुण मे भी इस प्रकार क्रिया की हेतुता सिद्ध हुयी तो 'एकद्रव्यत्वे सति क्रियाहेतुगुणत्वात्' यह हेतु उसमे रह गया किन्तु वहाँ साध्य नहीं है क्योंकि स्पर्शगुण तो अपने आश्रय अयस्कान्त से असंयुक्त लोहद्रव्य मे क्रिया को उत्पन्न करता है । अतः हेतु साध्यद्रोही बन गया ।

[अयस्कान्त से लोहाकर्षण में अदृष्टहेतुता का निरसन]

अन्य किसी ने जो यह कहा है-पुरुष के देह मे से शल्य के निकल जाने पर जो सुखानुभव होता है वह शल्यनिःसरण से नहीं किन्तु अदृष्ट से ही उत्पन्न होता है, उसी तरह अयस्कान्त से खिंचे जाने वाले लोहे को जब देखते है तब भी लोहद्रव्य की क्रिया मे अदृष्ट ही हेतु होता है, अयस्कान्त नहीं ।-यह कथन भी परास्त हो जाता है, क्योंकि शल्यनिःसरण से होने वाले अदृष्टजन्य सुख के दृष्टान्त को सर्वत्र लागू किया जा सकता है, फलतः हर कोई पदार्थ के कार्यकारणभाव के निर्धारण करते समय वहाँ अदृष्ट को ही कारण मान लिया जायेगा तो अदृष्टभिन्न पदार्थों मे कारणता का भग हो जायेगा । शरीर जिस आत्मा को सुख-दुःख उत्पन्न करेगा, वहाँ भी शरीर के बदले अदृष्ट को ही हेतु मान लेने से देह की कल्पना करने की जरूर न रहने से देहारम्भक अवयवों मे क्रिया और संयोगादि की उत्पत्ति की कथा ही समाप्त हो जायेगी ।

तदुपरांत, यह भी एक प्रश्न है कि 'देवदत्तात्मा का अदृष्ट देवदत्त के सुखादि का हेतु है' ऐसा निर्णय कैसे होगा ? देवदत्तअदृष्ट के रहने पर देवदत्त को सुखादि होता है, न रहने पर नहीं होता है-ऐसे अन्यत्र व्यतिरेक से वैसा निर्णय यदि किया जाय तो क्या वहाँ ऐसा कभी देखा है कि अयस्कान्त के स्पर्शगुण के अभाव मे भी लोह का आकर्षण होता हो ? यदि नहीं, तो फिर उसके स्पर्शादि को कारण क्यो न माने जाय ?

निष्कर्ष यह है कि दूसरे विकल्प मे मोतियों से संयुक्त आत्मप्रदेशो मे ही रहा हुआ अदृष्ट, वायु दृष्टान्त के अनुसार देवदत्त के प्रति मोतियों की गमनक्रिया का हेतु नहीं माना जा सकता । तथा घनुर्घर के दृष्टान्त से आपने जो कहा है कि प्रयत्न अपने स्थान मे रहकर ही अपने आश्रय शरीरादि से असंयुक्त ही बाण में क्रिया उत्पन्न करता रहता है-तो ऐसा कहने पर वहाँ क्रियाहेतुगुणत्व हेतु रह गया और साध्य नहीं रहा, अतः प्रयत्नवैचित्र्य मानने पर हेतु साध्यद्रोही हुआ ।

यदपि तद्व्युत्पत्तिसाधनमुक्तम्, देवदत्तं प्रत्युपसर्पन्तः पशवादयो देवदत्तविशेषगुणाकृष्टाः, तं प्रत्युपसर्पणवत्त्वात्, प्रासादिवत् इति तदप्युक्तम्-यतो यथा तद्विशेषगुणेन प्रयत्नास्थेन समाकृष्टास्तं प्रत्युपसर्पन्तो प्रासादयः समुपलभ्यन्ते तथा नयनाञ्जनादिद्रव्यविशेषेणाऽपि समाकृष्टाः स्त्र्यादयस्तं प्रत्युपसर्पन्तः समुपलभ्यन्ते एव, ततः किं प्रयत्नसधर्मणा केनचिदाकृष्टा पशवादय उत नयनाञ्जनादि-सधर्मणा इति संदेहः, शक्यते ह्येवमनुमानमारचयितुं परेणाऽपि-‘नयनाञ्जनादिसधर्मणा विवाद-बोद्धरचारिणः पशवादयः समाकृष्टाः देवदत्तं प्रत्युपसर्पन्ति, तं प्रत्युपसर्पणवत्त्वात् स्त्र्यादिवत्’। अथ तदभावेऽपि प्रयत्नादपि तद्दृष्टेरनैकान्तिकत्वम्। प्रयत्नसधर्मणो गुणस्याभावेऽप्यञ्जनादेरपि तद्दृष्टे-र्भवदोयहेतोरनैकान्तिकत्वम्। न चात्रानुमीयमानस्य प्रयत्नसधर्मणो हेतोः सद्भावादव्यभिचारः, अन्य-त्राप्यञ्जनादिसधर्मणोऽनुमीयमानस्य सद्भावेनाऽव्यभिचारप्रसंगात्। तत्र प्रयत्नसामर्थ्यादस्य वैफल्ये-ऽन्यत्राप्यञ्जनादिसामर्थ्याद् वैफल्यं समानम्।

[अदृष्ट को पूरे आत्मा में मानने पर आपत्ति]

यदि अदृष्ट को समग्र आत्मा में व्याप्त मानेंगे तो आपके मत में आत्मा व्यापक होने से उत्सृष्ट सकल द्रव्य में वह क्रिया का उत्पादक होगा। यदि ऐसा माना जाय कि जिस अदृष्ट से जो द्रव्य उत्पन्न होगा उसी द्रव्य में वह अदृष्ट क्रिया का उत्पादन करेगा-तो आपत्ति यह होगी कि शरीर के आरम्भक परमाणुओं में अदृष्ट क्रिया को उत्पन्न नहीं कर सकेगा क्योंकि परमाणु अदृष्टजन्य नहीं है-यह पहले भी कहा है। तथा अदृष्ट में गुणत्व भी सिद्ध नहीं होने से ‘क्रियाहेतुगुणत्व’ हेतु भी असिद्ध हो जायेगा। यदि ऐसा अनुमान दिखाया जाय कि ‘अदृष्ट गुण है क्योंकि उसमें द्रव्यत्व और क्रियात्व निषिद्ध है और वह सत्ता का सम्बन्धी है, उदा० रूपरादि’। ‘द्रव्यत्व अदृष्ट में निषिद्ध है’ यह बात असिद्ध नहीं है क्योंकि यह अनुमान है-‘अदृष्ट द्रव्यरूप नहीं है, क्योंकि वह एक द्रव्य में आश्रित है, उदा० रूपादि’।-तो ये दोनों अनुमान असत् हैं, क्योंकि ‘एकद्रव्यत्व असिद्ध है’ ऐसा पहले कहा जा चुका है। तथा ‘सत्तासम्बन्धित्व’ भी असिद्ध होने का पहले कह दिया है।

[अदृष्ट में गुणत्वसाधक हेतु में संदिग्धसाध्यद्रोह]

तदुपरांत, आपने अदृष्ट को गुण निष्ठ करने के लिये जो यह कहा है-देवदत्त के प्रति लिखे जा रहे पशु आदि देवदत्त के विशेष गुणों से आकृष्ट हैं, क्योंकि देवदत्त की ओर ही लिखे जा रहे हैं, उदा० उसकी ओर लिखे जा रहे आहार कवलादि। यह भी युक्त नहीं है। कारण, जैसे देवदत्त के विशेषगुण प्रयत्न से आहार का कवल देवदत्त के प्रति आकृष्ट होता हुआ दिखता है वैसे ही नयन में लगाये गये अञ्जनादि द्रव्य विशेष से ही देवदत्त की ओर स्त्री आदि का आकर्षण उपलब्ध होता है। अतः यह संदेह होना सहज है कि प्रयत्न के समान किसी गुण से पशु आदि का आकर्षण होता है? या नयनाञ्जनादि के समान किसी द्रव्य से होता है? आपने जैसे अनुमान दिखाया है वैसे हम भी अब तो दिखा सकते हैं-विवादास्पदीभूत पशुआदि नयनाञ्जन के तुल्य (द्रव्य) पदार्थ से आकृष्ट हो कर देवदत्त की ओर लिख आते हैं, क्योंकि वे देवदत्त की ओर ही आते हैं, उदा० स्त्री आदि। यदि यह कहें कि देवदत्त की ओर कवलादि का आकर्षण अञ्जनादि से असमान प्रयत्न गुण से होने का दिखता है। अतः आपका हेतु यहां साध्यद्रोही होगा।-तो ठीक इसी प्रकार अञ्जनादि द्रव्य से आकृष्ट

अथाऽञ्जनादेरेव तद्धेतुत्वे सर्वस्य तद्वतः स्थायाकार्षणप्रसक्तिः, न चाञ्जनादौ सत्यप्यविशिष्टे तद्वतः सर्वान् प्रति तदागमनम्, ततोऽवसीयते 'तवाविशेषेऽपि यद्वैकल्यात् तन्नेति तदपि कारणम् नाऽञ्जनादिमात्रम्' इति । तदेतत् प्रयत्नकारणोऽपि समानम्, न हि सर्वं प्रयत्नवन्तं प्रति प्रासादय उपसर्पन्ति, तवपहारादि दर्शनात् । ततोऽत्राप्यन्यत् कारणमनुमीयताम्, अन्यथा न प्रकृतेऽपि, अविशेषात् । ततः प्रयत्नवदञ्जनादेरपि तं प्रति तवाकार्षणहेतुत्वात् कथं न संदेहः ? अञ्जनादेः स्थायाकार्षणं प्रत्यकारणत्वे गन्धाविवत् तदर्थिनां न तदुपादानम् । न च दृष्टसामर्थ्यस्याप्यञ्जनादे कारणत्ववर्त्तमानपरिहारेणान्यकारणत्वकल्पने भवतोऽनवस्थामुक्तिः । अथाञ्जनादिकमदृष्टसहकारित्वात् तत्कारणं न केवलमिति । तन्नेवं सिद्धमदृष्टवदञ्जनादेरपि तत्र कारणत्वम्, तत् संदेह एव 'किं प्रासादिवत् प्रयत्नसधर्मणाऽऽकृष्टाः पञ्चादयः, किं वा स्थायादिवदञ्जनादिसधर्मणा तत्समुत्पत्तेन द्रव्येण' इति संदिग्धं 'गुणत्वात्' इत्येतत् साधनम् । सपरिस्पन्दात्मप्रदेशमन्वरेण प्रासादाकार्षणहेतोः प्रयत्नस्यापि देवदत्तविशेषगुणस्य परं प्रत्यसिद्धत्वात्-साध्यविकलतां चात्र दृष्टान्तस्य ।

होने वाले स्त्री आदि स्थल में प्रयत्न के समान किसी गुण के न रहने पर भी अञ्जनादि द्रव्य से आकर्षण दिखता है अतः आपके अनुमान का हेतु भी साध्यद्रोही बन जायेगा । यदि ऐसा कहें कि-हम स्त्री आदिस्थल में भी कवलादि के दृष्टान्त से प्रयत्न समान (अदृष्ट) गुणात्मक हेतु (कारण) से ही आकर्षण होने का अनुमान करेंगे अतः वहाँ साध्य सिद्ध होने से हेतु साध्यद्रोही नहीं होगा-तो इसी तरह हम भी कहेंगे कि कवलादि स्थल में हम भी अञ्जनादि द्रव्य के समानधर्मों (द्रव्य) पदार्थ से ही आकर्षण होने का अनुमान, स्त्री आदि के दृष्टान्त से करेंगे, तो वहा भी हमारा साध्य सिद्ध होने से हेतु साध्यद्रोही नहीं बनेगा । यदि ऐसा कहे कि कवलादिस्थल में तो प्रयत्न का सामर्थ्य दृष्ट है अतः आकर्षणहेतुभूत द्रव्यविशेष की कल्पना व्यर्थ है-तो हम भी स्त्री आदि स्थल से कहेंगे कि वहा अञ्जनद्रव्य का सामर्थ्य दृष्ट है अतः वहाँ आकर्षणहेतुभूत गुणविशेष की कल्पना करना व्यर्थ है । कल्पना की व्यर्थता दोनों जगह समान है ।

[अञ्जन और प्रयत्न दोनों स्थल में अन्य की कारणता समान]

यदि यह कहा जाय-अञ्जनादि ही यदि आकर्षण हेतु होता तो अञ्जनादि लगाने वाले सभी के प्रति स्त्री आदि का आकर्षण दिखाई देना चाहिये । किन्तु, समानरूप से अजनादि के सर्वत्र होते हुए भी सभी अञ्जन लगाने वालों की ओर स्त्री आदि का आगमन होता नहीं है, अतः मालूम होता है कि अञ्जनादि समानरूप से होने पर भी जिसके अभाव से सभी की ओर स्त्री आकर्षण नहीं होता वह भी उसका कारण है, सिर्फ अजनादि ही नहीं । इस प्रकार प्रयत्नसमानगुण अदृष्ट की गुणरूप में सिद्धि हो सकती है ।-तो यह बात प्रयत्नकारणता स्थल में अर्थात् कवल के लिये भी समान है । देखिये, प्रयत्न वाले सभी के प्रति कवलादि का सचरण देखा नहीं जाता, कभी कभी प्रयत्न के रहने पर भी कवल का अपहरण दिखाई देता है । अतः कवलादि के देवदत्त की ओर सचरण में अन्य भी कोई (द्रव्यभूत) कारण है यह अनुमान किया जा सकेगा । यदि यहाँ ऐसा अनुमान नहीं मानेंगे तो स्त्री आदि स्थल में भी वह नहीं हो सकेगा, क्योंकि दोनों ओर अनुमान की उद्भावना समान है । जब इस प्रकार प्रयत्न की तरह अजनादि में भी आकर्षणहेतुता अलग है तब पूर्वोक्त संदेह क्यों नहीं होगा ? यदि अजनादि को स्त्री-आकर्षण का कारण नहीं मानेंगे तो सुगन्ध के अभिलाषी जैसे

यच्च 'यद् देवदत्तं प्रत्युपसर्पति' इत्युक्तम् तत्र कः पुनरसौ देवदत्तशब्दवाच्यः ? यदि शरीरम्, तदा शरीरं प्रत्युपसर्पणात् शरीरगुणाकृष्टाः परवावयः इत्यात्मविशेषगुणाकृष्टत्वे साध्ये शरीरगुणाकृष्टत्वस्य साधनाद् विरुद्धो हेतुः । अथात्मा, तस्य समाकुल्यमाणपदार्थदेश-कालाभ्यां सदाऽभिसम्बन्धाद् न तं प्रति कस्यचिदुपसर्पणम्, अन्यदेशं प्रत्यन्यदेशस्थोपसर्पणदर्शनाद् अन्यकालं प्रत्यन्यकालस्य च, यथाङ्कुरं प्रत्युपरापरशक्तिपरिणामप्राप्तेर्बीजावेः । न चैतद्भुजं नित्यव्यापित्वाभ्यामात्मनि सर्वत्र सर्वदा सन्निहिते संभवति अतो 'देवदत्तं प्रत्युपसर्पन्तः' इति धर्मविशेषणम्, 'देवदत्तगुणाकृष्टाः' इति साध्यधर्मः 'देवदत्तं प्रत्युपसर्पणवत्त्वात्' इति साधनधर्मः परस्य स्वस्वविरचितमेव । न च शरीरसंयुक्त आत्मा सः, तस्यापि नित्य व्यापित्वेन तत्र सन्निधानेनाऽनिवारणात्, न हि घटयुक्तमाकाशं मेवादौ न सन्निहितम् ।

सुगन्धि द्रव्यों को ग्रहण करते हैं उसी तरह स्त्री-आकर्षण अभिलाषी अजनादि को ग्रहण करते हैं यह नहीं करेगे । आकर्षण का सामर्थ्य अजन में देखने पर भी उसमें कारणता की कल्पना का त्याग करके अन्य किसी में कारणता की कल्पना करेंगे तो फिर उस अन्य में भी कारणता न मानकर अन्ध ही किसी में कारणता की कल्पना करते रहने में अनवस्था दोष आयेगा, उससे आपका छूटकारा कैसे होगा ?

यदि ऐसा कहे कि-अजनादि स्वतः आकर्षण का कारण नहीं है किन्तु अदृष्ट के सहकारीरूप में कारण है ।-तो इस रीति से अदृष्ट की तरह अजन में भी आकर्षण की कारणता सिद्ध हो गयी । फलतः इस संदेह को अब पूरी तरह अवकाश है कि प्रयत्नसमानधर्मी गुण से पशु आदि का देवदत्त की ओर आकर्षण होता है ? या स्त्री आदि स्थूल के समान अजनादिसमानधर्मी आत्मसंयुक्त द्रव्य से होता है ? निष्कर्ष, 'कियाहेतुगुणत्वात्' इस हेतु में गुणत्व अदृष्ट में संदिग्ध है । तथा, हमारे जैन मत में, आत्मा में प्रयत्न का समूह ही स्पन्दनशील आत्मप्रदेहों के बिना संभव नहीं है अतः कवलादि-आकर्षणहेतुभूत देवदत्तविशेषगुणात्मक प्रयत्न भी हमारे मत में असिद्ध है इसलिये आपका दृष्टान्त साध्यविकल हो जाता है ।

[न्यायमत में देवदत्त शब्द के वाच्यार्थ की अनुपपत्ति]

तदुपरात आपने देवदत्त की ओर जिसका संचार होता है... इत्यादि जो कहा है उसमें देवदत्त शब्द से वाच्य कौन है ? A देवदत्त का शरीर या B आत्मा ? A यदि देवदत्त का शरीर 'देवदत्त' पद का अर्थ है तो आपके कथित अनुमान में पशु आदि, 'देवदत्त की यानी शरीर की ओर खिंचे जाते हैं' इस हेतु से शरीरगुणाकृष्ट हुए । इस प्रकार आत्मविशेषगुणाकृष्टत्व की सिद्धि में प्रयुक्त हेतु से शरीरगुणाकृष्टत्व सिद्ध होने पर हेतु विरुद्ध साबित हुआ । B यदि 'देवदत्त' पद का अर्थ देवदत्त की आत्मा-ऐसा किया जाय तो (आत्मव्यापकत्वमत में) आकृष्ट होने वाले पदार्थ से सर्वदेश सर्व काल में सदा के लिये आत्मा तो सम्बद्ध है, अतः उसकी ओर किसी का भी संचरण शक्य नहीं है । भिन्न देश में रहे हुए पदार्थ की ओर भिन्न देशवर्ती अन्य पदार्थ का संचरण शक्य है, 'तथा भिन्न कालवर्ती पदार्थ की ओर भिन्न कालवर्ती पदार्थ का संचरण हो सकता है जैसे कि अकुरावस्था की ओर अपर-अपर शक्ति परिणाम की प्राप्ति से आगे बढ़ने वाला जीव । किन्तु आत्मा तो न्यायमत में नित्य और व्यापक होने से सर्वत्र सर्वदा सन्निहित है अतः दैहिक या कालिक संचार किसी भी तरह संभवित नहीं है । तत्पर्य, 'देवदत्त की ओर' खिंचे जाने वाले ऐसा धर्मविशेषण, 'देवदत्तगुण से आकृष्ट' यह साध्य-

अथ शरीरसंयुक्त आत्मप्रदेशो देवदत्तः । स काल्पनिकः पारमार्थिको वा ? काल्पनिकत्वे 'काल्पनिकात्मप्रदेशगुणाकृष्टाः पञ्चादयः, तथाभूतात्मप्रदेश प्रत्युपसर्पणवत्त्वात्' इति तद्व्युत्पन्नानामपि काल्पनिकत्वं साधयेत् । तथा च सौम्यस्येव तद्व्युत्पन्नतः प्रेत्यभावोऽपि न पारमार्थिकः स्यात् । न हि कल्पितस्य यावत्कस्य रूपावयः तत्कार्यं वा बाह्यादिकं पारमार्थिकं दृष्टम् । पारमार्थिकाश्चेदात्मप्रदेशाः तेषामपि यदि ततोऽभिन्नास्तदात्मैव ते इति न पूर्वोक्तदोषपरिहारः । भिन्नाश्चेत् तर्हि तद्विशेषगुणाकृष्टाः पञ्चादय इति तेषामेवात्मत्वप्रसक्तिरित्यन्यात्मपरिकल्पना व्यर्था । तेषां च न द्वीपान्तरवर्तिभिर्मुक्ता-दिभिः संयोग इति 'अदृष्टं स्वाश्रयसंयुक्तेऽन्यत्र क्रियाहेतुः' इति व्याहृतम् । संयोगे वा आत्मवत् इत्य-निवृत्तौ व्याघातः ।

अथ तेषामप्यपरे शरीरसंयुक्ताः प्रदेशाः देवदत्तशब्दवाच्याः, तत्राप्यनन्तरदूषणभनवस्था-कारि । अथात्मानमन्तरेण कस्य ते प्रदेशाः स्थिरिति तत्प्रदेशपर आत्मेत्यभ्युपगमनीयम् । नन्वन्तर-

धर्म, यह सब प्रतिवादी की स्वस्ति का विलासमात्र है । यदि यह कहे कि शरीरसंयुक्त आत्मा यह 'देवदत्त' पद का अर्थ है-तो भी निस्तार नहीं है क्योंकि आत्मा नित्य और व्यापि होने से उसके शाश्वत संनिधान को कोई हटा नहीं सकता । यह तो स्पष्ट है कि आकाश को चटसंयुक्त कह देने मात्र से वह मेरुपर्वतादि का असनिहित नहीं हो जाता ।

[शरीरसंयुक्त आत्मप्रदेशों को 'देवदत्त' नहीं कह सकते]

यदि ऐसा कहे कि शरीर से संयुक्त आत्मा के जितने आत्मप्रदेश हैं वे ही 'देवदत्त' पदवाच्य हैं ।-तो यहाँ प्रश्न है कि वे आत्मप्रदेश काल्पनिक हैं या पारमार्थिक ? यदि काल्पनिक होंगे तब तो 'पशु आदि देवदत्त के गुण से आकृष्ट हैं' इसका अर्थ हुआ 'पशु आदि काल्पनिक आत्मप्रदेशों के गुण से आकृष्ट हैं, क्योंकि पशु आदि का आकर्षण काल्पनिक आत्मप्रदेश स्वरूप देवदत्त के प्रति होता है । तात्पर्य, कल्पित आत्मप्रदेशों के गुण भी काल्पनिक हो जायेंगे । फलतः बौद्ध के मत में जैसे पारमार्थिक कुछ भी परलोक जैसा नहीं होता वैसे काल्पनिकगुणनिष्पन्न परलोक भी आपके मत में पारमार्थिक नहीं होगा । कल्पित अग्नि के रूपादि अथवा कार्यभूत दाह पाकादि कभी पारमार्थिक दिखता नहीं । यदि आत्मप्रदेशों को वास्तविक मानेंगे तो आत्मा से वे भिन्न हैं या अभिन्न यह सोचना पड़ेगा । यदि अभिन्न मानेंगे तब तो आत्मा ही शरीर से संयुक्त आत्मप्रदेशरूप हुआ, और शरीर संयुक्त आत्मा को देवदत्तपदवाच्य मानने में जो दोष है वह तो अभी कह आये हैं, उसका परिहार नहीं हो सकेगा । यदि उन्हें भिन्न मानेंगे तो आपके अनुमान से इतना ही सिद्ध होगा कि (आत्मा से भिन्न) आत्मप्रदेशों के विशेषगुण से, देवदत्त की ओर पशु आदि आकृष्ट होते हैं । तात्पर्य, आत्मप्रदेशों का ही अपर नाम आत्मा हुआ, फिर आत्मप्रदेशों से भिन्न स्वतंत्र आत्मा की कल्पना निरर्थक हो जायेगी । तदुपरात, शरीर संयुक्त उन (आत्मभिन्न) आत्मप्रदेशों का द्वीपान्तरवर्ती मोतीयो के साथ संयोग भी नहीं है, इसलिये आपने जो अनुमान में कहा है कि 'अदृष्ट अपने आश्रय से संयुक्त अन्य वस्तु में क्रियाजनक होता है'-यह कथन खचित हो जायेगा । यदि उन आत्मप्रदेशों का दूरस्थ मोतीयो के साथ संयोग मानेंगे तो उनको व्यापक मानना पड़ेगा, फलतः आत्मा की व्यापकता मानने में पहले जैसे विरोध कहा है वही यहाँ भी प्रसक्त होगा ।

[अन्य अन्य आत्मप्रदेश मानने में अनवस्था दोष]

यदि ऐसा कहे कि-हम उन व्यापक आत्मप्रदेशों के भी नये आत्मप्रदेश देहसंयुक्त मानेंगे,

भूतत्वे आत्मनः कथं 'तस्य ते' इति व्यपदेशः ? अथ तेषु तस्य वर्तनात् तथा व्यपदेशः, न सदेतत् ; तथाऽऽभ्युपगमेऽव्यविवक्षभाविदूषणावकाशात् । यथा च तेषां सदूषणत्वं तथा प्रतिपादितम् प्रतिपादयिष्यते चेत्यास्तां तावत् । तत्र परस्य देवदत्तशब्दवाच्यः कश्चिदस्ति यं प्रत्युपसर्गणवन्तः पञ्चादयः स्वक्रियाहेतुगुणत्वं साधयेयुः । अतो नैतदपि साधनमात्मनो विभूत्वप्रसाधकम् ।

यदपि 'सर्वगत आत्मा सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वात्, आकाशवत्' इति साधनम्, तदप्यचार्य, यतो यवि 'स्वशरीरे सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वात्' इति हेतुस्तथा सति तत्रैव ततस्तस्य सर्वगतत्वसिद्धेर्विरुद्धो हेत्वाभासः । अथ स्वशरीरवत् परशरीरे अन्यत्र उपलभ्यमानगुणत्वं हेतुस्तदाऽसिद्धः, तथोपलम्भाभावात्—न हि बुद्ध्याद्यैः तद्गुणास्तबोपलभ्यन्ते, अन्यथा सर्वसर्वज्ञताप्रसंगः । अर्थकनगरे उपलब्ध्वा बुद्ध्यादयो नगरान्तरेऽप्युपलभ्यन्ते, मनुष्यजन्मवृत्तजन्मान्तरेऽप्येति कथं न सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वम् ? न, बायोरपि स्पर्शविशेषगुण एकत्रैकबोपलब्धोऽन्यत्रान्यबोपलभ्यमानस्तस्यापि सर्वगतत्वं प्रसाधयेत्, अन्यथा तेनैव हेतोर्व्यभिचारः । अथ तांस्तान् देशान् क्रमेण गतस्य तस्य तद्गुण उपलभ्यन्ते, आत्मनोऽपि तथैव तद्गुणस्थोपलम्भ इति समानं पश्यामः । न च तद्वत् तस्यापि सक्रियत्वप्रसक्तेरयुक्तमेवं कल्पनमिति वाच्यम्, इष्टत्वात् ।

और उसीको 'देवदत्त' कहेंगे—तो फिर यहाँ भी काल्पनिकादिविकल्पो से पूर्ववत् दोष प्रसक्त होने से नये नये आत्मप्रदेशों की कल्पना करते रहने से अनवस्था दोष लगेगा । यदि फिर से ऐसा कहे कि—आत्मा के बिना किसके वे प्रदेश माने जायेंगे यह प्रश्न होने से प्रदेशवाले किसी अन्य आत्मा का स्वीकार करना पड़ेगा—तो यहाँ भी प्रश्न तो होगा ही कि प्रदेशवाला आत्मा यदि उन प्रदेशों से अर्थान्तरभूत होगा तो 'उसके ये प्रदेश' ऐसा व्यवहार कैसे हो सकेगा ? यदि उन प्रदेशों में आत्मा के रहने के कारण 'उसके प्रदेश' ऐसा कहा जाय तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर आत्मा उन प्रदेशों में अपने एक अणु से रहता है या सर्वाण से ? ऐसे विकल्पो से वे दोष लागू हो जायेंगे जो कि अक्षयवी बादी के मत में लागू होते हैं । एक अणु से या सर्वाण से वृत्ति मानने में जो दोष आते हैं उनका कथन पहले किया है और आगे भी किया जायेगा, अतः यहाँ इस बात को रहने दो । निष्कर्ष यह है कि नैयायिकादि के मत में देवदत्तादि शब्द का वाच्य ही कोई घट नहीं सकता, जिसके प्रति सिंचे जाने वाले पशु आदि अपनी क्रिया के कारणभूत तत्त्व में गुणत्व की सिद्धि कर सके । साराश, विभूत्व की आत्मा में सिद्धि करने के लिये प्रयुक्त हेतु स्वसाध्यसिद्धि के लिये समर्थ नहीं है ।

[सर्वत्र उपलभ्यमानगुणत्व हेतु विरुद्ध या असिद्ध]

यह जो किसी ने अनुमान कहा है—आत्मा सर्वगत है, क्योंकि उसके गुण सर्वत्र उपलब्ध होते हैं, जैसे आकाश ।—यह अनुमान भी बेकार है । कारण, 'आत्मा के गुण अपने शरीर में सर्वत्र उपलब्ध होते हैं'—इस अर्थ में यदि आपके हेतु का तात्पर्य हो, तब तो सिर्फ शरीर में ही आत्मा के सर्वगतत्व की सिद्धि होगी, अर्थात् विश्वव्यापकता के विरुद्ध सिर्फ देहव्यापकता साधक हेतु हेत्वाभास बन जायेगा । यदि हेतु का अर्थ यह हो कि—'अपने शरीर में जैसे आत्मा के गुण उपलब्ध होते हैं वैसे दूसरे के देह में अथवा अन्य किसी स्थान में भी उसके गुण उपलब्ध होते हैं'—तो यह बात असिद्ध है क्योंकि अपने आत्मा के गुणों की दूसरे के शरीर में उपलब्धि कभी नहीं होती । बुद्धि आदि आत्मा के गुण कभी भी अपने देह से अन्यत्र उपलब्ध होते हुए दिखाई नहीं देते, यदि सभी पदार्थों में आत्मा के बुद्धिगुण की उपलब्धि मानेंगे तो सभी आत्मा में सर्वज्ञता को भी मानना पड़ेगा ।

अथ लोष्टवत् ततो मूर्तत्वप्रसंगस्तस्य दोषः । ननु केयं मूर्तिः ? 'असर्वगतद्रव्यपरिणाम सा' इति चेत् ? नाऽयं दोषः, असर्वगतात्मवादिनोऽभीष्टत्वात् । 'रूप-रस-गन्ध-स्पर्शवत्त्वं से'ति चेत् ? न तादृशीं मूर्तिमात्मनः सक्रियत्वं साधयति, व्याप्यभावात्, रूपादिमन्मूर्त्यभावे सक्रियत्वात् । 'यो यः सक्रियः स रूपादिमन्मूर्तिमान् यथा शर, तथा चात्मा, तस्माद् रूपादिमन्मूर्तिमान्' इति कथं न व्याप्तिसंभवः ?-असवेत्, मनसाऽपि व्यभिचारात् । न च तस्यापि पक्षीकरणम् 'रूपादिविशेषगुणानधिकरणं सद् मनोऽर्थं प्रकाशयति, शरीराद्यनर्थान्तरत्वे सति सर्वत्र ज्ञानकारणत्वात्, आत्मवत्' इत्यनुमानविरोधप्रसंगात् ।

न च सक्रियत्वं रूपादिमन्मूर्त्यभावेन विरुद्धं यतस्तत्तत्तन्निवर्त्तमानमात्मनि तथाविधां मूर्तिं साधयेत् । न च तथाविधमूर्तिरहितेऽम्बरादौ तददर्शनात् सिद्धो विरोधः, एककालाप्रभवत्वस्याप्यन्यत्र पक्षेऽदर्शनाद् विरोधसिद्धिप्रसङ्गतेः । 'पक्ष एव व्यभिचारदर्शनात् सा तत्र न' इति चेत् ? न, सक्रियत्वस्यापि तथा व्यभिचारः समानः, पक्षीकृत एवात्मनि रूपादिमन्मूर्तिरहिते तददर्शनात् । 'अनेनैव

यदि ऐसा कहे कि-आत्मा के गुण जैसे एक नगर मे उपलब्ध होते है वैसे ही अन्य नगर मे भी उपलब्ध होते हैं, तथा इस जन्म की तरह जन्मान्तर मे भी उपलब्ध होते हैं तो फिर आत्मा के गुणों की सर्वत्र उपलब्धि क्यों न मानी जाय ?-तो यह भी ठीक नहीं है । वायु का स्पर्शविशेष गुण एक बार किसी एक स्थल मे उपलब्ध होता है, दूसरी बार दूसरे स्थल मे भी उपलब्ध होता है-इतने मात्र से यदि आप व्यापकता मानेंगे तो वायु मे भी व्यापकता की सिद्धि हो जायेगी । यदि आप उसमे व्यापकता नहीं मानेंगे तो आपका हेतु वहां उपरोक्त रीति से रहता है अतः साम्यब्रह्मी बन जायेगा । यदि ऐसा कहे कि-वायु तो क्रमशः एक स्थान से दूसरे स्थान मे गति करता है इसलिये उसका स्पर्श विशेष गुण अन्य अन्य स्थान मे उपलब्ध होता है, उसके व्यापक होने से नहीं-तो इसी तरह आत्मा भी देह के साथ अन्य अन्य स्थान मे जाता है इसलिये ही उसके गुण अन्यत्र उपलब्ध होते हैं, उसके व्यापक होने से नहीं-यह बात हमारे मत मे भी समान दिखाई देती है । यदि कहे कि-वायु की तरह मानेंगे तो आत्मा मे सक्रियत्व मानने की आपत्ति होगी ।-तो यह हमारे लिये तो इष्टापत्ति ही है । जैनमत मे आत्मा में सक्रियता मान्य है ।

[आत्मा में मूर्तत्व की आपत्ति का निरसन]

यदि यह कहे कि-आत्मा को सक्रिय मानेंगे तो पत्थर की तरह उसमे मूर्तता माननी होगी यही दोष है ।-तो यहाँ प्रश्न है कि-मूर्ति यानी क्या ? अव्यापकद्रव्यपरिमाण को मूर्ति कहा जाय तो कोई दोष नहीं है बल्कि ठट्ट है क्योंकि हम आत्मा को अव्यापकपरिमाणवाला ही मानते हैं । रूप-रस-गन्ध-स्पर्शवत्ता को मूर्ति कहा जाय तो सक्रियता से ऐसी मूर्तता भी आत्मा में सिद्ध अशक्य है क्योंकि सक्रियता के साथ रूपादिमत्ता का कोई नियम नहीं है, रूपादिमत्तारूप मूर्तता के अभाव मे भी सक्रियता हो सकती है । अगर कहे कि-जो जो सक्रिय होता है वह रूपादिमूर्तिमान् होता है, उदा० बाण, आत्मा भी सक्रिय है अतः रूपादिमूर्तिमान् होना चाहिये-इस प्रकार नियम का सम्व क्यों नहीं ?-तो यह कथन गलत है क्योंकि इस नियम का मन मे ही भग्न हो जाता है । यदि मन का भी आप पक्ष मे अन्तर्भाव कर लेंगे तो उसमें निम्नोक्त अनुमान का विरोध होगा रूपादिगुण के अभाववाला ही मन अर्थ का प्रकाशन करता है, क्योंकि वह शरीरादि से भिन्न होता हुआ सर्वत्र ज्ञान-

तत्साधनाद् न व्यभिचार' इत्येकशाखाप्रभवत्वानुमानेऽपि समानम् । प्रत्यक्षाबाधितकर्मनिर्देशानन्तर-
प्रयुक्तत्वेन कालात्ययापदिष्टत्वमुभयत्र तुल्यम् । तत्र सक्रियत्वमात्मनो रूपादिमन्मूर्तित्वं साधयतीति
व्यवस्थितम् ।

अथ सक्रियत्वे तस्याऽनित्यत्वम् । तथाहि—'यत् सक्रियं तदनित्यम् यथा लोष्टादि, तथा चात्मा,
तत्सादनित्य' इति, एतदपि न सम्यक्, परमाणुभिरनैकान्तिकत्वात् कथञ्चिदनित्यत्वस्येष्टत्वात् सिद्ध-
साधनं च । सर्वात्मनाऽनित्यत्वस्य लोष्टादावप्यसिद्धत्वात् साध्यविकलता दृष्टान्तस्य । तत्र सर्वत्रोपल-
भ्यमानगुणत्वमात्मनः सिद्धम् ।

अपरे सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वमात्मनोऽतोऽनुमानात् साधयन्ति—'देवदत्तोपकरणभूतानि सणि-
मुक्ताफलादीनि द्वीपाग्निरसंभूतानि देवदत्तगुणकृतानि, कार्यं ये सति देवदत्तोपकारकत्वात्, शक-
टादिवत् । न च तद्देशेऽसंनिहिता एव तद्गुणास्ताम् व्युत्पादयितुं शक्ता । आत्मगुणानां च तद्देश-
संनिधानं न तद्गुणसंनिधिमन्तरेण सम्बन्धि, अगुणत्वप्राप्तेः, ततस्तस्यापि तद्देशास्त्वम्"—असदतत्
तत्कार्यत्वेऽपि तेषां न "अवश्यतया कार्यदेशसंनिधिमद् निमित्तकारणम्" इति नियम उपलब्धिगोचरः,

कारणभूत होता है जैसे आत्मा । आत्मा शरीरादि से भिन्न है और हर कोई ज्ञान में कारण है यह
तो नैयायिक भी मानता है, मन भी ऐसा है अतः रूपादिभूत होना चाहिये ।

[सक्रियता के द्वारा भूतत्व की सिद्धि दुष्कर]

यह भी सोचिये कि रूपादिमद्भूतत्वभाव के साथ सक्रियता को क्या विरोध है ? कुछ नहीं,
तो फिर सक्रियता की निवृत्ति से निवृत्त होने वाले रूपादिमद्भूतत्व-अभाव से आत्मा में रूपादिमत्ता-
स्वरूपभूतता की सिद्धि भी कैसे हो सकती है ? यह नहीं कह सकते कि—रूपादिमद्भूतत्व का अभाव
जहाँ आकाश में सिद्ध है वहाँ सक्रियता नहीं है इसलिये उन दोनों का विरोध सिद्ध हो जायेगा—क्योंकि
यदि अन्यत्र विपक्ष में हेतु के अदर्शनमात्र से विरोधसिद्धि मानेंगे तो एकशाखाप्रभवत्व हेतु में अन्यत्र
विपक्ष में अर्थात् तथाविधरूपादिसाध्यशून्य (अग्न्याशाखाजन्म) फलादि में नहीं रहता है, तो वहाँ भी
तथाविधरूपादि अभाव के साथ एकशाखाप्रभवत्व हेतु का विरोध सिद्ध हो जायेगा । यदि ऐसा कहे
कि—एकशाखाप्रभवत्व हेतु का तथाविधरूपादिशून्य उसी शाखा के फल में व्यभिचार देखा जाता है
अतः वहाँ विरोधसिद्धि नहीं होगी ।—तो उसी तरह सक्रियत्व के लिये व्यभिचार की बात यहाँ भी
समान है । पक्षभूत आत्मा में रूपादिमद्भूतत्व का अभाव है और वहाँ सक्रियत्व दिखता है । अर्थात्
वह उसका विरोधी सिद्ध नहीं हुआ । यदि कहे कि—हम सक्रियता से ही वहाँ रूपादिमद्भूतत्व की सिद्धि
करेंगे अतः व्यभिचार नहीं होगा—तो ऐसा एकशाखाप्रभवत्व हेतु का अनुमान में भी समानरूप से
कहा जा सकता है कि हम भी वहाँ तथाविधरूपादि की एकशाखाप्रभवत्व हेतु के वल से सिद्धि मानेंगे
अतः व्यभिचार नहीं हो सकेगा । कदाचित् आप ऐसा कहे कि वहाँ पक्षभूत फल में अन्यप्रकार के
रूपादि दिखते हैं अतः तथाविधरूपादि की सिद्धि करने जायेंगे तो हेतु कालात्ययापदिष्ट=बाधित हो
जायेगा—तो ऐसा प्रस्तुत में भी कह सकते हैं कि आत्मा में रूपादिमद् भूतत्व का अभाव सिद्ध होने से,
यदि रूपादिमद्भूतत्व को सिद्ध करने जायेंगे तो हेतु बाधित हो जायेगा । निष्कर्ष यह फलित हुआ कि
आत्मा में सक्रियता मानने पर भी रूपादिमद्भूतता की सिद्धि नहीं की जा सकती है ।

अन्यदेशस्यापि ध्यानादेरन्यत्स्थितविषाद्यपनयनकार्यकर्तृत्वस्योपलब्धिविषयत्वात् । तस्मातोऽपि सर्व-
त्रोपलभ्यमानगुणत्वसिद्धिरित्यसिद्धो हेतुः ।

एतेन 'विभूत्वात् महानाकाशः तथा चात्मा' इति निरस्तम्, विभूत्वस्यात्मन्यसिद्धेः । तथाहि-
सर्वभूतैर्गुणपत्तसंयोगो विभूत्वम् । न च सर्वभूतैर्मिद्विभूतसंयोगस्तस्य सिद्धः । अयं देशवृत्तिविशेष-
गुणाधारत्वात्तस्य सर्वभूतैर्गुणपत्तसंयोग आकाशस्यैव सिद्धः । असदेतत्, एकदेशवृत्तिविशेषगुणाधि-
ष्ठानत्वस्य साधनस्य सर्वभूतैर्मिद्विभूतसंयोगाधारत्वस्य च साध्यस्याकाशेऽप्यसिद्धेरनयविकलो दृष्टान्तः ।
न चात्मदृष्टान्तादाकाशे साध्य-साधनोभयधर्मसम्बन्धित्वं सिद्धमिति सख्यं वक्तुम्, इतरेतराभयदोष-
प्रसंगात् ।

[सक्रियता के द्वारा अनित्यत्व की आपत्ति का निरसन]

यदि यह कहा जाय-आत्मा को सक्रिय मानेंगे तो उसे अनित्य भी मानना पड़ेगा । देखिये-
'जो सक्रिय होता है वह अनित्य होता है, उदा० पत्थर आदि, आत्मा भी वैसा ही सक्रिय है अतः वह
अनित्य है'-इस अनुमान से आत्मा में अनित्यत्व को मानना होगा ।-तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि
(१) परमाणु में अनित्यत्व नहीं है फिर भी सक्रियत्व है अतः हेतु साध्यद्वोही ठहरा । (२) यदि
कथंचिद् अनित्यता को सिद्ध करना चाहते हैं तो वह हमारा इष्ट होने से सिद्धसाधन दोष लगेगा ।
अब आपको यदि सर्वांश से अनित्यत्व की सिद्धि करनी है तो दृष्टान्त भी साध्यशून्य हो जायेगा चूँकि
पत्थर आदि में सर्वांश से अनित्यता असिद्ध है, (हम मानते ही नहीं है ।) सारांश, 'आत्मा के गुण की
सर्वत्र उपलब्धि होती है' यह बात असिद्ध होने से पूर्वोक्त अनुमान में हेतु भी असिद्ध ठहरा ।

अन्य वादी 'आत्मा के गुण की सर्वत्र उपलब्धि' को निम्नोक्त अनुमान से सिद्ध करने को
कोशिश करते हैं-

'देवदत्त के उपकरणभूत मणि-मोती आदि जो अन्य द्वीप में उत्पन्न हुए हैं वे देवदत्तगुण जन्य
हैं, कार्य होते हुए देवदत्त के उपकारी हैं इसलिये । उदा० बेलगाड़ी आदि ।' अब यह सोचना होगा
कि अन्यद्वीप के मणि-मोती आदि से दूर रहे हुए देवदत्त के गुण उन मणि-मोती आदि का उत्पादन
करने में समर्थ नहीं बन सकते । जैसे, वस्त्रोत्पत्ति देश से दूर रहे हुए ततु-तुरी-जुलाहा आदि दूर
देश में वस्त्र के उत्पादन में समर्थ नहीं बनते हैं । अतः सोचिये कि देवदत्त की आत्मा के गुण, अपने
गुणी=आत्मा की व्यापकता के बिना मणि-मोती वाले देश में कैसे सम्बद्ध हो सकेंगे ? यदि वे स्वयं
क्रियाशील बन कर वहाँ जायेंगे तो सक्रिय होने से द्रव्यत्व आपन्न होगा और गुणत्व का भग्न हो
जायेगा । अतः देवदत्त की आत्मा को विभु मानेंगे तभी देवदत्त के गुण भी उन मणि-मोती वाले देश
में सम्बद्ध हो सकते हैं ।

किन्तु यह अनुमान गलत है । देवदत्त के गुणों को दूरदेशवर्ती मणि-मोती के (निमित्त)
कारण मान ले तो भी यह नियम दृष्टिगोचर नहीं है कि-'निमित्त कारण को कार्यदेश में अवश्य
हाजिर रहना चाहिये'-जिससे कि देवदत्त की आत्मा को विभु मानने के लिये बाध्य होना पड़े । इस
देश में कोई ध्यान लगाता है तो अन्य किसी देश में किसी का जहर उत्तर जाता है इस प्रकार दूसरे-
देशवर्ती कार्य का कर्तृत्व भी दृष्टिगोचर होता है । निष्कर्ष, उपरोक्त अनुमान से भी 'आत्मा के गुण
सर्वत्र उपलब्ध होते हैं' इस की सिद्धि नहीं होती है अतः हेतु असिद्ध ही रहा ।

यदपि 'विभूरात्मा, अणुपरिमाणानधिकरणत्वे सति नित्यद्रव्यत्वाद्, यद् यद् अणुपरिमाणानधिकरणत्वे सति नित्यद्रव्यं तत् तद् विभु यथाऽऽकाशश्च, तथा चात्मा, तस्माद् विभुः' इति । तदप्यसारम्, तस्मिन्त्यत्वाऽसिद्धेहेतोरसिद्धत्वाद्, अणुपरिमाणानधिकरणत्वस्य च विशेषणस्यात्मनो द्रव्यत्वासिद्धेरसिद्धिः, तदसिद्धिश्च इतरेतराश्रयदोषप्रसक्तेः । तथाहि-अणुपरिमाणान्यगुणस्य गुणत्वे सिद्धेऽन्नाधारस्य तस्याऽसम्भवादात्मनो गुणवत्त्वेन द्रव्यत्वसिद्धिः, तसिद्धौ च तदाश्रितत्वेनाणुपरिमाणान्यगुणस्य गुणत्वसिद्धिरिति व्यक्तमितरेतराश्रयत्वम् । न चाकाशस्याप्यणुपरिमाणानधिकरणत्वे सति नित्यद्रव्यत्वं विभूत्वं च सिद्धमिति साध्य-साधनविकलो दृष्टान्तः । न चात्मद्रष्टास्तबलात् तस्य तदुभयधर्मयोगित्वं सिद्धमिति वक्तुं युक्तम्, अत्रापीतरेतराश्रयदोषप्रसङ्गस्य व्यक्तत्वाद् । अपि च, अणुपरिमाणानधिकरणत्वे सति नित्यद्रव्यत्वं जबिध्यति अविभूतत्वं च, विपक्षे हेतोर्बाधकप्रमाणाऽस्तत्त्वेन ततो व्यावृत्त्यसिद्धे संविधानैकान्तिकश्च हेतुः । न च विपक्षे हेतोरदर्शनं बाधकं प्रमाणम्, स्वस्मिन्सम्बन्धिनस्तस्याऽसिद्धाऽनैकान्तिकत्वप्रतिपादनात् ।

[विभूतये के द्वारा आत्मा में महत् परिमाण की सिद्धि दुष्कर]

अब आत्मा में विभूत ही असिद्ध है तब किसी ने जो यह कहा है कि-विभु होने से आकाश महात् है और आत्मा भी विभु ही है अतः महात् है-यह कथन निरस्त हो जाता है । देखिये-सर्वमूर्त पदार्थों के साथ एक साथ संयुक्त होना यही विभूत का अर्थ है किन्तु आत्मा में सकलमूर्त पदार्थों का एक साथ संयोग ही सिद्ध नहीं है । यदि कहे कि-आत्मा सकल मूर्तों के साथ संयुक्त है क्योंकि एकदेश में रहने वाले विशेषगुण (ज्ञानादि) का आधार है, उदा० आकाश, [तथाविध-विशेषगुण शब्द का आधार है] इस अनुमान से आत्मा का विभूत भी सिद्ध हो जायेगा ।-तो यह भी गलत है क्योंकि शब्द में गुणत्व असिद्ध होने से एक देशवृत्तिविशेषगुण की आधारता रूप साधन भी आकाश में असिद्ध है । तथा सर्वमूर्त पदार्थों के संयोग की आधारतारूप साध्य भी उसमें असिद्ध है । इस प्रकार दृष्टान्त साध्य-साधन उभयशून्य है । यह भी नहीं कह सकते-आत्मा के दृष्टान्त से आकाश में साध्य-साधन उभयधर्मसम्बन्धिता को सिद्ध करेये-यदि ऐसा मानेंगे तो इतरेतराश्रय दोष-प्रसङ्ग स्पष्ट ही लग जायेगा ।

[आत्मविभूतयसाधक पूर्वपक्षी के अनुमान की असारता]

यह जो अनुमान कहा जाता है-आत्मा विभु है क्योंकि वह अणुपरिमाण का अनधिकरणीभूत नित्यद्रव्य है, उदा० आकाश, आत्मा भी वैसा ही है अतः विभु ही है ।-यह अनुमान भी सारहीन है । कारण, आत्मा में नित्यत्व असिद्ध होने से हेतु ही असिद्ध है । उपरांत, अणुपरिमाणानधिकरणत्व विशेषण भी आत्मा में द्रव्यत्व ही सिद्ध न होने से असिद्ध है, द्रव्यत्व इसलिये सिद्ध नहीं कि यहाँ इतरेतराश्रय दोष लगता है । जैसे देखिये-अणुपरिमाण से अन्य आत्म गुणों में गुणत्व की सिद्धि की जाय तब निराधार गुणों की समावना न होने से उनके आधारभूत आत्मा की गुणवाच् होने से द्रव्यरूप में सिद्ध होगी । आत्मा में द्रव्यत्व की सिद्धि होने पर आत्मा में आश्रितत्व के आधार पर अणुपरिमाण-भिन्न गुणों में गुणत्व की सिद्धि होगी-इस प्रकार इतरेतराश्रय दोष होने से आत्मा में अणुपरिमाणानधिकरणत्व विशेषण असिद्ध रहेगा । इसी प्रकार आकाश में भी अणुपरिमाणानधिकरणत्व और नित्यद्रव्यत्व असिद्ध है एव विभूत भी असिद्ध है, अतः दृष्टान्त भी साध्य-साधनशून्य हो गया । आत्मा के दृष्टान्त

अपि च, आत्मनः स्वदेहमात्रव्यापकत्वेन सुख-दुखाविपर्याकान्तस्य स्वसंवेदनाध्यक्षसिद्धत्वात् तद्विभुत्वसाधकस्य हेतोरध्यक्षवाधितवक्षानन्तरप्रयुक्तत्वेन कालात्ययापदिष्टत्वम् । अन्यस्य च 'अहम्' इत्यव्यक्षसिद्धस्य प्रमाणाधिव्यवस्थेनाऽसत्त्वादाश्रयाऽसिद्धो हेतुरिति । अनया दिशाऽप्येव तद्विभुत्वसाधनायोपन्यस्यमाना हेतवो निराकर्तव्याः, अस्य निराकरणप्रकारस्य सर्वेषु तत्साधकहेतुषु समानत्वात् । तन्नात्मनः कुतश्चिद्विभुत्वसिद्धिः ।

अथापि स्यात् यथाऽस्माकं तद्विभुत्वसाधक प्रमाणं न संभवति तथा भवतामपि तद्विभुत्वसाधकप्रमाणाभाव इति नानुपमसुखस्थानोपगतिस्तेषां सिद्धेति तदवस्थं चोद्यम्, न हि परपक्षे दोषोद्भावनमात्रतः स्वपक्षाः सिद्धिमुपगच्छन्ति अन्यत्र स्वपक्षसाधकत्वलक्षणपरप्रयुक्तहेतुविरुद्धतोद्भावनात्, न चासौ भवता प्रवर्जितेति । न सम्येतेतत्, तदभावाऽसिद्धेः । तथाहि देवदत्तात्मा 'देवदत्तशरीरमात्रव्यापकः, तत्रैव व्याप्योपलभ्यमानगुणत्वात्, यो यत्रैव व्याप्योपलभ्यमानगुणः स तस्मात्रव्यापकः, यथा देवदत्तस्य गृह एव व्याप्योपलभ्यमानभास्वरत्वादिगुणः प्रदीपः, देवदत्तशरीर एव व्याप्योपलभ्यमानगुणस्तद्वत्त्वात्' इति । तदात्मनो हि ज्ञानादयो गुणास्ते च तद्देहे एव व्याप्योपलभ्यन्ते, न परदेहे, नाप्यत्तराले ।

से आकाश मे साध्य-साधनशून्य की सिद्धि करेगे' ऐसा तो बोल ही नहीं सकते क्योंकि स्पष्ट ही यहा अन्योन्य पराधीनता हो जाने से इतरेतराश्रय दोष लगेगा । तदुपरांत हेतु मे निम्नोक्त रीति से सदिव्यव अर्नैकान्तिकता दोष भी है-देखिये, आत्मा मे अपुनरिमाणानधिकरणत्व विशिष्ट नित्यव्यवत्व रहेगा और अविभुत्व भी रहेगा तो क्या बाध है, इस प्रकार आत्मा की ही विपक्षरूप मे सम्भावना करेगे तो उसमे हेतु तो रहेगा ही और विपक्षत्व की अका का निवारक कोई बाधक प्रमाण ही नहीं है, फलतः विपक्ष से हेतु की व्यावृत्ति मे सदेह हो जाने से विपक्षावृत्तित्व ही असिद्ध हो जाता है और हेतु सदिव्यव्यभिचारी हो जाता है । विपक्ष मे हेतु का अवर्णन यह कोई बाधक प्रमाणरूप नहीं है । क्योंकि सभी को विपक्ष मे हेतु का अवर्णन होने की बात तो असिद्ध है, और अपने को विपक्ष मे हेतु का अवर्णन तो अर्नैकान्तिक भी हो सकता है यह पहले कहा ही है ।

[देहमात्रव्यापक आत्मा स्वसंवेदनसिद्ध है]

तदुपरांत, सुखदुखादिविवर्त्तो से आक्रान्त स्वदेहमात्र मे व्यापक आत्मा स्वसंवेदनप्रत्यक्ष से ही सिद्ध है, इसलिये आत्मा मे विभुत्व की सिद्धि के लिये प्रयुक्त हेतु, प्रत्यक्षवाधित पक्ष के बाद प्रयुक्त होने से कालात्ययापदिष्ट हो जायेगा । तथा अव्यापक से भिन्नप्रकार का (व्यापक) आत्मा 'अहम्' इस प्रकार के प्रत्यक्ष से सिद्ध हो यह बात प्रमाण की विषयभूत न होने से व्यापकात्मा असिद्ध है, अतः उसमें विभुत्वसाधक हेतु आश्रयासिद्धि दोष से दूषित हो जायेगा । विभुत्व की सिद्धि के लिये जितने भी हेतु कहे जाय उन सभी का उक्त दिशा से निराकरण हो सकता है, क्योंकि स्वसंवेदनप्रत्यक्षसिद्ध देहमात्रव्यापक आत्मा और तत्प्रयुक्त बाध और आश्रयासिद्धि दोषो का उक्त प्रकार, आत्मविभुत्वसाधक सभी हेतुओं मे समान है । निष्कर्ष, किसी भी प्रकार से आत्मा मे विभुत्व की सिद्धि अशक्य है ।

[अविभुत्वसाधक प्रमाण का अभाव नहीं]

यदि ऐसा कहे कि-"हमारे पास विभुत्व का साधक कोई प्रमाण नहीं है तो आपके पास अविभुत्व का साधक प्रमाण भी कहाँ है ? अविभुत्वसाधक प्रमाण के अभाव से जिन भगवान् को

अत्र केचिद् हेतोरसिद्धतामुद्भावयन्तः 'शरीरान्तरेऽपि तदंगनासम्बन्धिनि तद्गुणा उपलभ्यन्ते' इत्यभिपद्यन्ति । तथाहि-देवदत्तांगनांगं देवदत्तवृणपूर्वकम्, कार्यत्वे सति तदुपकारकत्वात्, प्रासादिवत् । कार्यदेशे च सन्निहित कारणं तज्जनने व्याप्रियतेऽन्यथातिप्रसंगादिति तदगनांगप्रादुर्भावदेशे तत्कारणतद्गुणसिद्धिः । तथा, तदन्तराले च प्रतीयन्ते । तथाहि-अग्नेरूर्ध्वज्वलनम्, वायोस्तियक् पवनं तद्गुणपूर्वकम्, कार्यत्वे सति तदुपकारकत्वात्, वस्त्रादिवत् । यत्र च तद्गुणास्तत्र, तद्गुणप्यनुभूयते इति 'स्वदेह एव देवदत्तात्मा' इति प्रतिज्ञा अनुमानबाधिता । ततोऽनुमानबाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वेन कालात्ययापदिष्टो हेतुः ।

अनुपमसुखवाले स्थान में पहुँचे हुए नहीं कह सकते, अर्थात् वह पुराना प्रश्न तो तदवस्था ही रहा । पराये मत में दोषों का उद्भावन कर देने मात्रा से अपना मत सिद्ध नहीं हो जाता । वह तभी हो सकता यदि पराये मत के साधक हेतु में विरोध का उद्भावन किया जाता, जिससे कि अपने मत की भी अनायास सिद्धि हो । [तात्पर्य यह है कि दूसरे के हेतु में इस प्रकार विरोधी युक्ति को दिखाना चाहिये जिससे दूसरे के मत से विपरीत ही पक्ष की यानी अपने ही पक्ष की पुष्टि हो । आपने तो ऐसे कोई विरोध का प्रदर्शन किया नहीं है ।']-

किन्तु यह बात अयुक्त है क्योंकि आत्मा में अविभूतसाधक प्रमाण का अभाव असिद्ध है । जैसे देखिये-देवदत्त की आत्मा देवदत्त के देहमात्र में ही व्यापक है, क्योंकि देवदत्त देह में ही संपूर्णतया उसके गुण उपलब्ध होते हैं । जिसके गुण संपूर्णतया जिस देश में उपलब्ध होते हैं वह उतने में ही व्यापक होता है, उदा० देवदत्त के गृह में संपूर्णतया उपलब्ध होने वाले भास्वरत्तादि गुणों वाला दीपक । देवदत्त की आत्मा के गुण भी संपूर्णतया देवदत्त के शरीर देश में ही उपलब्ध होते हैं अतः वह देहमात्रव्यापक सिद्ध होता है । देवदत्त की आत्मा के ज्ञानादि गुणों की उपलब्धि देवदत्तदेहदेश में ही होती है, यज्ञदत्तादि के देहदेश में अथवा उन दोनों के सध्यवर्ती देश में नहीं होती है ।-यही अनुमान प्रमाण आत्मा में अविभूतत्व को सिद्ध करता है ।

[हेतु में असिद्धता का उद्भावन-पूर्वपक्ष]

कुछ वादी लोक यहाँ हमारे अनुमान के हेतु में असिद्धि की उद्भावना करते हुए कहते हैं-देवदत्त की पत्नी के देहदेश में देवदत्त के गुणों की उपलब्धि होती है । यह अनुमान देखिये-देवदत्त की पत्नी का देह देवदत्तगुणमूलक है क्योंकि वह कार्यभूत है और देवदत्त का उपकारी है, उदा० आहार का कवलादि । अब यह नियम है कि 'कार्यदेश में सन्निहित कारण ही कार्य के उत्पादन में कुछ करता है', यदि इस नियम को नहीं मानेंगे तो पर्वतीय अग्नि से भी घर में रसोईपाक हो जाने का अतिप्रसंग आयेगा । अतः इस नियम को मानना पड़ेगा । उससे यह सिद्ध होगा कि देवदत्त की पत्नी के जन्मदेश में भी उसके कारणीभूत देवदत्त के गुण (अष्टादि) सन्निहित हैं । गुण निराधार तो रह नहीं सकता अतः वहाँ देवदत्त के आत्मा का विस्तार भी मानना पड़ेगा ।

उपरात, मध्यवर्ती भाग में भी देवदत्त के गुणों की उपलब्धि होती है । वह इस प्रकार:- अग्नि का ऊर्ध्वज्वलन और वायु की तिरछी गति देवदत्तगुणमूलक है, क्योंकि वह कार्य है और देवदत्त के उपकारी है, उदा० वस्त्रादि । जहाँ देवदत्त के गुण हों वहाँ उनके गुणों आत्मा की सत्ता भी अनुमानसिद्ध है । अतः 'देवदत्त की आत्मा सिर्फ उसके देह में ही व्यापक है' यह प्रतिज्ञा उपरोक्त अनुमान

ननु केऽत्र देवदत्तात्मगुणा ये तदंगनांमे तदन्तराले च प्रतीयन्ते ? यदि ज्ञान-दर्शन-सुख-वीर्य-स्वभावा-सहवर्त्तिनो गुणाः' इति वचनात्-इति पक्षः, स न युक्तः, ज्ञान-दर्शन-सुखानि स्वयमेवद्रूपानि न तदंगनांजन्मनि व्याप्रियमाणानि प्रतीयन्ते, नापि सत्तामात्रेण तद्देवो प्रतीतिगोचराणि । वीर्यं तु शक्तिः क्रियानुमेया, साऽपि तद्देह एवानुमीयते, तत्रैव तत्सिद्धगभूतपरिस्पन्ददर्शनात् । तस्याश्च तदंगना-देहनिष्पत्तौ देवदत्तस्य भार्या दुहिता स्यात् । ततस्तज्ज्ञानादेस्तद्देह एव तत्कार्यजननविमुखस्य प्रतीतिः प्रत्यक्षतः तद्वाधितकर्मनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वेन कालात्ययापदिष्टः 'कार्यत्वे सति तदुपकारकत्वात्' इति हेतुः ।

अथ धर्माधर्मौ तदंगनादिकार्यनिमित्तं तद्गुणः । तदयुक्तम्, न धर्माधर्मौ तद्वात्मनो गुणौ, अचेतनत्वात् शब्दादिवत् । न सुखादिना व्यभिचारः, तत्र हेतोरवर्त्तनात्-तद्विरुद्धेन स्वसवेदनलक्षण-चेतन्येन तस्य व्याप्तरत्वात् अभिमतपदार्थसम्बन्धसमय एव स्वसवेदनरूपाह्लावस्वभावस्य तद्वात्मनोऽनु-भवात्, अन्यथा सुखादेः स्वयमननुभवात् अनवस्थादोषप्रसंगात् अन्यज्ञानेनाप्यनुभवे सुखस्य परलोका-प्रव्यताप्रसक्तिः । प्रसाधितं चैतत् प्राक् । न चाऽसिद्धता 'अचेतनत्वाद्' इति हेतोः । तथाहि-अचेतनी तौ अस्वसंविदितत्वात्, कुम्भवत् । न बुद्ध्याऽस्य व्यभिचारः अस्याः स्वसवेदनसाधनात् । 'स्वग्रहणा-त्मिका बुद्धिः, अर्थग्रहणात्मकत्वात्, यत् स्वग्रहणात्मकं न भवति न तत् अर्थग्रहणात्मकम्, यथा घटः' इति व्यतिरेकी हेतुः ।

से बाधित हो गयी । अनुमानबाधित साध्यनिर्देश के बाद मे प्रयुक्त हेतु-देवदत्त के देहमात्र मे सपूर्ण-तया उसके आत्मा के गुणों की उपलब्धि होती है' यह हेतु कालात्ययापदिष्ट हो गया ।

[देवदत्त के गुणों की अन्यत्र सत्ता असिद्ध-उत्तरपक्ष]

कुछ वादी लोक के उक्त अनुमान के समक्ष यह प्रश्न है कि ऐसे कौन से देवदत्तात्मा के गुण हैं जो उसकी पत्नी के अंग मे और मध्यवर्त्ती भाग मे आपको प्रतीत होते हैं ? "जो सहवर्त्ती धर्म हो वे गुण" इस उक्ति के आधार पर यदि आप ज्ञान दर्शन-सुख और वीर्य स्वभाव इत्यादि देवदत्त के गुणों की अन्यत्र उपलब्धि मानेंगे तो वह युक्त नहीं है । कारण, देवदत्त की पत्नी के देह की उत्पत्ति मे, देव-दत्त के ज्ञान-दर्शन-सुखस्वरूपसवेदनात्मकगुणों का कुछ भी व्यापार प्रतीत नहीं होता है । वहाँ उनका कुछ व्यापार भले न हो किन्तु वहाँ उनकी मूक सत्ता है ऐसा भी कहीं दृष्टिगोचर नहीं हुआ । वीर्य जो है वह सवेदनात्मक नहीं किन्तु शक्तिस्वरूप है, तज्जन्यक्रियारूप कार्यात्मक लिंग से उसका अनुमान होता है, यह परिस्पन्दात्मक लिंग भूत क्रिया का दर्शन सिर्फ देवदत्तात्मा मे ही होता है अतः तज्जनक शक्ति भी सिर्फ उसके देह मात्र में ही अनुमान से सिद्ध होती है । यदि देवदत्त को शक्ति से देवदत्त पत्नी के शरीर की उत्पत्ति मानेंगे तो वह देवदत्त पत्नी देवदत्तपुत्री बन जायेगी । क्योंकि उसके देह का जनक देवदत्त है । निष्कर्ष, देवदत्तपत्नी के देह के उत्पादन मे उदासीन देवदत्तात्मा के ज्ञानादि गुणों की सिर्फ देवदत्तदेहदेश मे ही प्रत्यक्ष से प्रतीति होती है, इस प्रतीति से प्रतिवादी का साध्यनिर्देश बाधित हो जाने के बाद उनकी ओर से प्रतिपादित 'क्योंकि कार्यभूत है और देवदत्त का उपकारी है' यह हेतु कालात्ययापदिष्ट सिद्ध हुआ ।

[धर्माधर्म आत्मा के गुण नहीं हैं]

यदि देवदत्त के धर्म-अधर्म गुण को उसकी पत्नी के अंग का निमित्त कारण मानते हो तो यह भी अयुक्त है, क्योंकि धर्माधर्म (जैन मत के अनुसार द्रव्य रूप है अतः) वे देवदत्तात्मा के गुण नहीं

न च धर्माधर्मयोर्ज्ञानरूपत्वात् बौद्धदृष्ट्या ज्ञानस्य च स्वग्रहणात्मकत्वासिद्धौ हेतुरिति वक्तव्यम्, तयोः स्वरूपग्रहणात्मकत्वे सुखादाविव विबादाभावप्रसक्तेः । अस्ति चासौ अनुमानोपन्यासाभ्यामनुपपत्तेस्तत्र । न च लौकिक-परोक्षयोः 'प्रत्यक्षं कर्म' इति व्यवहारसिद्धम् । न चाऽविकल्प-बोधविषयत्वात् स्वग्रहणात्मकत्वेऽपि तयोर्विवादः क्षणिकत्वादिवत्, तथाऽनिश्चयात् तद्विषयेऽतिप्रसंगात् । तथाहि-अविकल्पाध्यक्षविषयं जगत् जन्तुमात्रस्य तथाऽनिश्चयस्तु क्षणिकत्ववत् निर्विकल्पाध्यक्षविषयत्वात् । न च भूषिकालर्कविषयविकारवत् तदनन्तरं तत्फलाऽदर्शनात् न तद्दर्शनव्यवहारः इति, स्वसत्ता-समये स्वकार्यजननसामर्थ्ये तस्य तदैव तत्कार्यमिति तदनन्तरं तत्फलाऽदर्शनात् तद्दर्शनव्यवहार इति । स्वसत्तासमये स्व कार्यजननसामर्थ्ये तस्य सदैव तत्कार्यमिति तदनन्तरं तद्दृष्टिप्रसक्तेः अन्यदा तु स एव नास्तीति कुतस्ततस्तस्य भावः ? !

है क्योंकि अचेतन है, उदा० अन्न । यहाँ सुखादि में साध्यद्रोह नहीं कहा जा सकता क्योंकि सुख अचेतन न होने से हेतु ही वहाँ नहीं रहता है । अचेतनत्वविषय स्वसवेदनमयचैतन्य से ही सुख व्याप्त है । जब इष्ट वस्तु को प्राप्ति होती है उसी समय स्वसवेदनमय आह्लादस्वरूप सुख का अनुभव सभी को होता है । यदि सुख-दुःख को स्वतः सवेदनमय नहीं मानेंगे तो सुखादि का अनुभव ही नहीं होगा, यदि अन्य सवेदन से उसका अनुभव मानेंगे तो उस अन्य सवेदन के लिये अन्य अन्य सवेदन की कल्पना करने का अन्त नहीं आयेगा, अर्थात् अनवस्था दोष लगेगा । उपरांत, सुख का अनुभव यदि अन्य ज्ञान से मानेंगे तो उसमें परलोक तुल्यता यानी परोक्षता की आपत्ति भी आयेगी-यह तथ्य पहले ही सिद्ध किया गया है ।

धर्माधर्म में अचेतनत्व हेतु असिद्ध भी नहीं है, अनुमान से सिद्ध है । देखिये-धर्म-अधर्म अचेतन है क्योंकि स्वसंविदित नहीं है, उदा० कुम्भ । जो लोग बुद्धि को असंविदित मानते हैं किन्तु चैतन्य मानते हैं वे बुद्धि में हेतु को साध्यद्रोही दिखाना चाहें तो उसके सामने बुद्धि स्वसंविदितत्व की सिद्धि इस प्रकार है-बुद्धि स्वग्रहणात्मक ही है क्योंकि वह अर्थग्रहणस्वरूप है । हेतु यहाँ व्यतिरेकी है इसलिये घट इष्टान्त है । व्यतिरेक व्याप्ति इस प्रकार है-जो स्वग्रहणात्मक नहीं होता वह अर्थग्रहण-स्वरूप भी नहीं होता जैसे घट ।-इस प्रकार धर्म-अधर्म में अचेतनत्व हेतु से आत्मगुणत्व का निषेध सिद्ध होता है ।

[धर्माधर्म स्वसंविदित ज्ञानरूप नहीं है]

यदि यह कहा जाय-धर्म और अधर्म ज्ञानरूप ही है, तथा बौद्धदृष्टि से ज्ञान स्वग्रहणस्वरूप ही है अतः आपने उन में अचेतनत्वसिद्धि के लिये जो अस्वसंविदितत्व हेतु का प्रयोग किया वह असिद्ध हो गया-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि धर्म और अधर्म यदि स्वसंविदित होता तो उसके होने-न होने में किसी को विवाद न होता जैसे कि सुख दुःख के अस्तित्व में किसी को भी विवाद नहीं है । धर्म और अधर्म के बारे में तो विवाद है ही, अन्यथा उसको सिद्धि के लिये नास्तिकादि के समस्त अनुमान का उपन्यास नहीं करना पड़ता । 'कर्म (धर्म-अधर्म) प्रत्यक्ष है' यह बात न तो लोक व्यवहार में सिद्ध है, न तो परोक्ष विद्वान् लोगों के व्यवहार में सिद्ध है । यदि यह कहे कि धर्म-अधर्म स्वग्रहणात्मक तो है ही, फिर भी उसमें विवाद होने का कारण यह है कि वे निर्विकल्प ज्ञान के विषय हैं । सविकल्पज्ञान के विषय होते तो विवाद न होता । जैसे: क्षणिकत्व बौद्धमत से निर्विकल्पज्ञान का विषय होता है अतः प्रत्यक्षसिद्ध ही है किन्तु क्षणिकत्व विषय का सविकल्प ज्ञान नहीं होता इसलिये यह विवाद होता है

अथ तयोचेतनत्वेऽपि तदात्मगुणत्वे को विरोधः ? अचेतनस्य चेतनात्मगुणत्वमेव । चेतनञ्च तदात्मा स्वपरप्रकाशकत्वात् अन्यथा तदयोगात् कुड्यादिवत् । न च धर्माऽधर्मयोरभावाद्वाध्याऽसिद्धो हेतुः, अनुमानतस्तयोः सिद्धेः । तथाहि—चेतनस्य स्वपरज्ञस्य तदात्मनो हीनमातृगर्भस्थानप्रवेशः तत्सम्बद्धान्यनिमित्तः, अनन्यनेयत्वे सति तत्प्रवेशात्, मत्तस्याऽशुचिस्थानप्रवेशवत्, योऽसावन्यः स द्रव्यविशेषो धर्मादिरिति ।

न च कस्यचित् पूर्वशरीरत्यागेन शरीरान्तरगमनाभावात् तत्प्रवेशोऽसिद्धः, अनुमानात् तत्सिद्धेः । तथाहि—तदहर्जातस्य स्तनादौ प्रवृत्तिस्तदभिलाषपूर्विका, तत्त्वात्, मध्यदशावत् । यथा च परलोकाऽऽगम्यात्मा धनुमानात् सिद्धिमुपगच्छति तथा प्राक् प्रतिपादितम् । सुखसाधनजलादि-दर्शनानन्तरोद्भूतस्मरणसहायेन्द्रियप्रभवप्रत्यभिज्ञानक्रमोपजायमानाभिलाषादेव्यवहारस्यैकवर्तुपूर्वक-त्वेन प्राक् प्रसाधितत्वात् नात्र प्रयोये व्याप्यसिद्धिः । अत एव स्तनादिप्रवृत्तेरभिलाषः सिद्धिमासा-वयन् संकलनाज्ञानं गमयति, तदपि स्मरणम्, तच्च सुखादिसाधनपदार्थदर्शनम् । 'कारणव्यतिरेकेण

किं वस्तु क्षणिकं है या नही ?—तो यह भी ठीक नहीं है । कारण, धर्माधर्म का निश्चय (सविकल्पज्ञान) तो होता नहीं है, फिर भी आप यदि उन्हें प्रत्यक्ष (निर्विकल्पज्ञान) का विषय मानेगे तो अतिप्रसंग दोष इस प्रकार होगा:—अर्थात् यह भी कहा जा सकेगा कि सारा ही जगत् जीवमात्र के निर्विकल्प प्रत्यक्षज्ञान का विषय है, हाँ, उसका निश्चय (सविकल्पक ज्ञान) नहीं होता, उसका कारण यह है कि वह सिर्फ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का ही विषय होता है जैसे क्षणिकत्व । सूषकविष और अलकविष यह स्लो पोइसन है, अतः तात्कालिक उसके फलरूप किसी विक्रिया का दर्शन नहीं होता, किन्तु इतने मात्र से उसका अपलाप नहीं किया जाता है । उसी तरह जगत् का जीवमात्र को निर्विकल्पज्ञान (=दर्शन) होता है, फिर भी उसके फलस्वरूप निश्चय का जन्म नहीं होता इतने मात्र से जगत् मात्र के दर्शन का व्यवहार न किया जाय ऐसा तो नहीं है । यदि अपने सत्ताकाल में अपने कार्य के उत्पादन का सामर्थ्य हो तब उसी समय उसको कर देना चाहिये, अत तुरन्त ही उसके दर्शन का प्रसंग प्राप्त है और अन्यकाल में तो वह है ही नहीं तो उससे उसकी उत्पत्ति की बात ही कहाँ ?

[अचेतन धर्माधर्म का साधक प्रमाण]

यदि यह प्रश्न किया जाय कि धर्माधर्म दोनों अचेतन भले हो, फिर भी उसे आत्मा के गुण मानने में क्या विरोध है ? तो इसका उत्तर यह है कि अचेतन पदार्थ चेतनात्मा का गुण होने में ही विरोध है । आत्मा स्वपरप्रकाशक होने के कारण चेतन है, स्वपरप्रकाशकत्व के अभाव में चेतन्य भी नहीं हो सकता जैसे कि दिवार आदि में वह नहीं होता है । नास्तिक यदि ऐसा कहे कि—धर्म और अधर्म जैसी कोई वस्तु ही नहीं है, अतः उनमें अचेतनत्व की सिद्धि के लिये प्रयुक्त 'अस्वसंविदितत्व' हेतु में आश्रयासिद्धि दोष लगेगा—तो यह ठीक नहीं, क्योंकि निम्नोक्त अनुमान से उसकी सिद्धि की जा सकती है । देखिये—स्वपरज्ञाता से अभिन्न चेतनात्मा का माता के निकट गर्भस्थान में जो प्रवेश होता है वह उससे सम्बद्ध अन्य किसी वस्तु के प्रभाव से होता है, क्योंकि और तो कोई उसे वहाँ ले नहीं जाता फिर भी वहाँ उसको जाना पड़ता है, उदा० कोई मदिरामत्त पुरुष अशुचि स्थान में गिरता है तो वहाँ उस पुरुष से सम्बद्ध मद्य द्रव्य का प्रभाव होता है । इस अनुमान से चेतनात्मा से संयुक्त जो अन्य वस्तु की सिद्धि होगी वही धर्मादि द्रव्यविशेष है जिसे जैन परिभाषा में कर्म पुद्गल कहते हैं ।

कार्योत्पत्तौ तस्य निर्हेतुकत्वप्रसक्तिः' इति अत्र विपर्ययवाचकं प्रमाणं व्याप्तिनिश्चायकं प्रदर्शितम् । अपूर्वप्राणिप्रादुर्भावे च सर्वोऽप्यर्थं व्यवहारः प्रतिप्राणिप्रसिद्धः उत्सीदेत्, तज्जन्मनि सुखसाधनदर्शनादेरभावात् ; न हि मातृवद्वर एव स्तमावेः सुखसाधनत्वेन दर्शनं यतः प्रत्यग्रजातस्य तत्र स्मरणादिव्यवहारः सम्भवेदिति पूर्वशरीरसम्बन्धोऽप्यात्मनः सिद्धः ।

न च मध्यावस्थायां सुखसाधनदर्शनादिक्रमेणोपजायमानोऽपि प्रवृत्त्यन्तो व्यवहारो जन्मादावप्यथा कल्पयितुं शक्यो विजतीयमाहपि गोमथादेः कारणाच्छालकादेः कार्योत्पत्तिदर्शनाविति वक्तुं शक्यम्, जलपाननिमित्ततृद्विच्छेदावावप्यनन्तनिमित्तत्वसम्भावनाया तदर्थिनः पावकादौ प्रवृत्तिप्रसंगात् सर्वव्यवहारोच्छेदप्रसक्तेः ।

अथ 'देहिनो देहाद् देहान्तरानुप्रवेशस्तवभिलाषपूर्वकः, गृहाद् गृहान्तरानुप्रवेशश्च' इत्यतोऽन्यथासिद्धो हेतुरिति न ब्रह्मविशेषं साधयति । तदुक्तं सौगतं.—[]

'दुष्टे विपर्ययसमितिस्तृष्णा बाधव्यव्यकारणम् । जन्मिनो यस्य तेन स्तो न स जन्माधिगच्छति' ॥ इति ।

[प्राग्भवीयशरीरसम्बन्ध की आत्मा में सिद्धि]

यदि यह कहा जाय कि—'गर्भ में प्रवेश की बात ही असिद्ध है क्योंकि पहले के शरीर को छोड़कर दूसरे देह में जाने वाला कोई तत्त्व ही नहीं है'—तो यह ठीक नहीं, क्योंकि अनुमान से उस तत्त्व की सिद्धि की जा सकती है । जैसे देखिये—'अमिनव जात बालक की स्तनपान में प्रवृत्ति अभिलाष पूर्वक ही होती है क्योंकि वह इष्ट प्रवृत्तिरूप है, उदा० जन्म के बाद मध्यकाल में होने वाली स्तनपान की प्रवृत्ति ।'—इस अनुमान से अभिलाष की सिद्धि होने पर इष्टसाधनता के स्मरण को हेतु करके उस बालक के आत्मा की पूर्वकालसम्बन्धिता भी सिद्ध की जा सकती है । फलतः आत्मा के पूर्वदेह में से वर्त्तमान देह में प्रवेश की बात सिद्ध होती है । जिस अनुमान से आत्मा का परलोक से आगमन सिद्ध होता है उस अनुमान का पहले नास्तिकमतनिराकरण अवसर पर प्रतिपादन हो चुका है । अर्थात् पहले यह सिद्ध किया जा चुका है कि तृप्ति सुख के साधनभूत जलादि का दर्शन उसके बाद इष्टसाधनता का स्मरण, उसके बाद उस स्मरण की सहायता से दृश्यमान जलादि में इष्टसाधनरूप से प्रत्यभिज्ञाज्ञान का उद्भव और उसके बाद उस जल को पीने का अभिलाष—यह पूरी व्यवहार प्रक्रिया एककर्तृक ही होती है, अतः एक कर्त्ता के रूप में आत्मा की सिद्धि होने से हमारे पूर्वोक्त कर्मसाधक अन्तिम अनुमान प्रयोग में व्याप्ति की असिद्धि को अवकाश ही नहीं । इस प्रकार के अनुमान में स्तनादि में प्रवृत्ति के द्वारा सिद्ध होता हुआ अभिलाष अपने पूर्वगामी प्रत्यभिज्ञारूप सकलनाज्ञान की सिद्धि करेगा, उससे तत्पूर्वगामी स्मरण की सिद्धि होगी, उससे पूर्वकाल में सुखादि के साधनभूत पदार्थ के दर्शन की सिद्धि होगी, अर्थात् यह सिद्ध होगा की उस बालक देहवर्त्ती आत्मा ने पहले भी ऐसा कहीं देखा है । यहाँ सर्वत्र यदि विपर्यय की शका की जाय कि—अभिलाष के बिना ही प्रवृत्ति को, अथवा प्रत्यभिज्ञा के बिना ही अभिलाष को .इत्यादि माना जाय तो क्या बाध ? तो इस शका का बाधक प्रमाण यही तर्क है कि अभिलाष और प्रवृत्ति इत्यादि में सर्वत्र कारण-कार्यभाव प्रसिद्ध है अतः कारण के बिना यदि कार्य का उद्भव मानेगे तो कार्य में निर्हेतुकत्व प्रसक्त होगा । यह तर्क पहले दिखाया जा चुका है । यदि अभिनवजात प्राणी को आप अपूर्व यानी सर्वथा नया ही उत्पन्न मानेगे तो हर कोई जीव को अनुभव सिद्ध उक्त व्यवहार-इष्ट साधन वस्तु के दर्शन से स्मरण के द्वारा प्रत्य-

असदेतत्, इह जन्मनि प्राणिनां तदभिलाषस्य परलोकेऽभावात् ततः स इति युक्तम् । नापि मनुष्यजन्मा हीनशुन्यादिगर्भसम्भवमभिलषति यतस्तत्र तत्सम्भवः स्यात् । तदेवं धर्माधर्मयोस्तदात्मगुणत्वनिषेधात् तन्निषेधानुमानबाधितमेतत् 'पावकादूर्ध्वन्वलनादि देवदत्तगुणकारितम्' इति ।

यत् पुनरुक्तम् 'गुणवद् गुणी अप्यनुमानतस्तद्देशोऽस्तीत्यनुमानबाधितस्वदेहमात्रव्यापकात्मकमनिर्देशानन्तरप्रयुक्तत्वेनाद्यो हेतुः कालात्ययापविष्टः' इति, तदपि निररतम्, तत्र तत्सद्भावासिद्धेः । प्रचक्षान्यत् 'कार्यत्वे सति तदुपकारकत्वात्' इति, तत्र किं तद्गुणपूर्वकत्वाभावेऽपि तदुपकारकत्वं दृष्टं येन 'कार्यत्वे सति' इति, विशेषणभूपादोयेत, सति सम्भवे व्यभिचारे च विशेषणोपादान-स्यार्थवत्त्वात् ? 'कालेश्वरादौ दृष्टमिति चेत् ? न, कालेश्वरादिकमतद्गुणपूर्वकमपि यदि तदुपकारकम्, कार्यमपि किञ्चिदन्वपूर्वकं तदुपकारक स्यादिति सविश्वविपक्षव्यावृत्तिकत्वादनेकान्तिको हेतुः । सर्वज्ञ-

भिज्ञा इत्यादि व्यवहार— का अवसान ही हो जायेगा । अर्थात् स्तनपान की प्रवृत्ति का भी उच्छेद हो जायेगा क्योंकि अभिनव जात शिशु को इस जन्म में तो सुखसाधनता का ज्ञान तत्काल होता नहीं है । जब वह माता के उदर में था तब तो उसे इष्टसाधनता के रूप में स्तनादि का दर्शन हुआ ही नहीं है फिर नवजात शिशु को इष्टसाधनता के स्मरणादि की बात का सम्भव ही कहाँ रहेगा ? यदि उसकी उपपत्ति करना हो तो पूर्वदेह का सम्बन्ध अनायास सिद्ध हो जायेगा ।

[दर्शनादिव्यवहार से त्रिपरीत कल्पना में बाधप्रसंग]

यदि यह कहा जाय—मध्यकाल में इष्टसाधनता के दर्शन से स्मरण-प्रत्यभिज्ञा द्वारा अभिलाष, और उससे प्रवृत्ति पर्यन्त व्यवहार होता है, तथापि जन्म के आदिकाल में शिशु को प्रवृत्ति बिना ही अभिलाष आदि से होती है इस कल्पना में कोई बाधक नहीं है । अन्यत्र भी ऐसा दिखता है कि मेढक से जैसे मेढक की उत्पत्ति होती है वैसे मेढक से सर्वथा भिन्न गोबर आदि कारण से भी मेढक उत्पन्न होता है ।—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ऐसी भी सम्भावना की जा सकती है कि वृषा का विच्छेद अन्यत्र भले ही जलपान के निमित्त से होता हो किन्तु कहीं पर जलविजातीय अग्नि से भी हो सकेगा । यदि ऐसी सम्भावना को मान ली जाय तो फिर सभी कारण-कार्यव्यवहारों का उच्छेद प्रसक्त होगा ।

यदि ऐसा कहे कि—गर्भ में प्रवेश अन्य द्रव्यनिमित्तक होने की बात ठीक नहीं, क्योंकि देहान्तर में प्रवेश अन्यनिमित्तक भी कहा जा सकता है, जैसे यह अनुमान है कि—आत्मा का एक देह से अन्य-देह में प्रवेश अभिलाषनिमित्तक होता है जैसे एक गृह से अन्य गृह में प्रवेश । तो इस प्रकार अभिलाषहेतु से आपका उक्त अन्यद्रव्यसंसारूप हेतु अन्यथासिद्ध हो जाने से उसकी सिद्धि नहीं हो सकेगी । बौद्धों ने भी कहा है कि—दुःख का अवन्ध्य कारण बुद्धिविपर्यास अथवा तृष्णा (अभिलाष) है । जिस आत्मा में बुद्धिविपर्यास अथवा तृष्णा ये दो नहीं होते उसको जन्म नहीं लेना पड़ता ।—तो यह बात भी गलत है । कारण, इस जन्म में प्राणियों को होने वाला अभिलाष जन्मान्तर में अनुवर्तमान नहीं होता, अतः जन्मान्तर के देह में प्रवेश इस जन्म के अभिलाष से होने की बात युक्त नहीं कही जा सकती । तदुपरांत, मनुष्यजन्मवाला प्राणी कदापि कुत्ती आदि के नीच गर्भस्थान में उत्पन्न होने का अभिलाष करे यह सम्भव ही नहीं, अतः अभिलाष के निमित्त से जन्मान्तर के देह में प्रवेश की बात अशुद्धि है । निष्कर्ष यह है कि, धर्माधर्म आत्मा के गुण होने की बात का उक्त

स्वाभावसाधने बागादिवन्निविशेषणस्यैव तस्याभिधाने को दोषः ? 'व्यभिचारः कालेश्वरादिना' इति चेत् ? न, नित्यैकस्वभावात् कस्यचिदुपकाराभावात् । अपि च, शत्रुशरीरप्रध्वंसाभावस्तद्विपक्षस्थोपकारको भवति सोऽपि तद्गुणनिमित्तः स्यात् । तदभ्युपगमे वा तत्र कार्यत्वाऽसम्भवेन सविशेषणस्य हेतोरवसंनाद् भागाऽसिद्धौ हेतुः । अतद्गुणनिमित्तत्वे तस्यान्यदप्यतद्गुणपूर्वकं तदुपकारकं तद्वदेव स्यादिति न तद्गुणसिद्धिः ।

यत् पुनः 'प्रासादिवत्' इति निदर्शनम्, तत्र यदि तदात्मगुणो धर्मादिहेतुः, साध्यवत्प्रसंगः । प्रमत्तश्चेत् ? न, तत्स्वरूपाऽसिद्धे-शरीरास्तवयवप्रविष्टानामात्मप्रदेशानां परिस्पन्दस्य चलनलक्षण-क्रियारूपत्वाच्च गुणत्वम्, तत्त्वे वा गमनादेरपि तत्त्वात् न कर्मपदार्थसंज्ञावः स्वविधपीति न शुक्तं 'क्रियावत्' इति ब्रह्मलक्षणम् । 'निष्क्रियस्यात्मनो न स' इति चेत् ? कुतस्तस्य निष्क्रियत्वम् ? असू-तत्त्वात् इति चेत् ? प्रत्यक्षनिराकृतमेतत्-प्रत्यक्षेण हि देशादेशान्तरं गच्छन्तमात्मानमनुभवति लोकः । तथा च व्यवहार- 'अहमद्य योजनमात्रं गतः' । न च मनः शरीरं वा तद्व्यवहारविषयः, तस्याहंप्रत्य-यवेद्यत्वात् । तदेवं परस्य साध्यधिकलं निदर्शनमिति स्थितम् ।

रीति से निषेध सिद्ध होता है अतः इस निषेध साधक अनुमान से पूर्वपक्षी का यह अनुमान कि-अग्नि-आदि का ऊर्ध्वज्वलनावि देवदत्त के गुण से निष्पन्न है'-बाधित हो जाता है ।

[देहमात्रव्यापी आत्मसाधक अनुमान में बाध दोष का निरसन]

तथा, आपने जो यह कहा है कि-अग्नि आदि के ऊर्ध्वज्वलन से, अग्निदेश में अनुमित होने वाले देवदत्त के गुण से गुणवान् आत्मा का भी अनुमान से उस देश में अस्तित्व सिद्ध होता है अतः आपका स्वदेहमात्रव्यापक आत्मा रूप कर्म का निदेश आत्मव्यापकता साधक अनुमान से बाधित हो जायेगा, उसके बाधित होने के बाद आपने जो पहले हेतु का प्रयोग किया है-'क्योंकि देवदत्तदेह में ही व्यापकरूप से उसकी आत्मा का उपलब्ध होता है'-यह हेतुप्रयोग कालात्ययापदिष्ट हो जायेगा [४७-४]-यह सब अब निरस्त हो जाता है । क्योंकि अग्निदेश में देवदत्तात्मा का संज्ञाव असिद्ध है ।

दूसरी बात, अग्निज्वलन में देवदत्तगुणजन्यत्वसिद्धि के लिये "क्योंकि कार्य होते हुए देवदत्त के प्रति उपकारक है" ऐसा जो हेतुप्रयोग किया है वहाँ प्रश्न है कि 'कार्य होते हुए' ऐसा विशेषण लगाने की क्या आवश्यकता है ? विशेषण तो स्वचित् सम्भव और स्वचित् व्यभिचार इन दोनों के होने पर लगाया जाय तभी सार्थक होता है । तो क्या आपने देवदत्तगुणजन्यत्व के विरुद्ध मे कही भी देवदत्त के प्रति उपकारकत्व देखा है जिससे व्यभिचार की शका पड़े और उसके वारण के लिये 'कार्यत्वे सति' ऐसा कहना पड़े ? यदि कहे कि-काल और ईश्वरादि में देवदत्त के प्रति उपकारकत्व दिखता है और देवदत्तगुणजन्यत्व कालादि में नहीं है अतः व्यभिचार होता है, उसके वारण के लिये 'कार्य होते हुए' ऐसा कहा है, कालादि कार्यात्मक नहीं है, अतः पूरा सविशेषण हेतु कालादि में न रहने से व्यभिचार नहीं होगा ।-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि काल-ईश्वरादि देवदत्तगुणपूर्वक न होने पर भी यदि देवदत्त के उपकारी बनें तो यत्किंचित् कार्य (अग्निज्वलनादि) भी देवदत्तगुणजन्य न होने पर भी देवदत्त के उपकारी बन सकते हैं । अर्थात् अग्निज्वलनादि में हेतु के रहने पर भी साध्य न होने की शका होने पर हेतु में विपक्षव्यावृत्ति सदिग्ध हो जाने से हेतु अनैकान्तिक हो जायेगा । तथा

तेन यदुक्तम्—‘यस्मात् तदात्मनो गुणा अपि दूरदेशमाविनि तदगनगिन्तरानि चोपलभ्यन्ते तस्मात् सिद्धं तस्य सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वम्, अतः ‘सर्वगत आत्मा, सर्वत्रोपलभ्यमानगुणत्वात् आकाशवत्’ इत्यनुमानबाधिता तदात्मस्वशरीरमात्रप्रतिज्ञा’ इति, तन्निरस्तम्, सर्वेषां सर्वगतात्मप्रसाध-कहेतूनां पूर्वमेव निरस्तत्वात् । अतो न स्वदेहमात्रव्यापकात्मप्रसाधकहेतोरसिद्धिः । नाप्यनुमानेन तत्प-क्षबाधा । न च तद्देहव्यापकत्वेनैवोपलभ्यमानगुणोऽपि तदात्मा सर्वगतो निजदेहेकदेशवृत्तिर्वा स्याद् अविरोधात् संसिद्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वादनैकान्तिको हेतुः इति युक्तम् ; व्याख्यादावपि तथाभावप्रसंगतः प्रतिनियतदेशसम्बद्धपदार्थव्यवहारोच्छेदप्रसवतेः । तथाहि—यद्यथा प्रतिभाति तत्तथैव सद्ब्यवहारपथ-भवतरति, यथा प्रतिनियतदेशकालाकारतया प्रतिभासमानो घटादिकोऽर्थः, अन्यथा प्रतिभासमान-नियतदेशकालाकारस्पर्शविशेषगुणोऽपि बाधुः सर्वगतः स्यात् । न चात्र प्रत्यक्षबाधः, परेण तस्य परोक्ष-त्वोपवर्णनात् ।

यह भी प्रश्न है कि ‘देवदत्त सर्वज्ञ नहीं है क्योंकि वह वक्ता है’ इस प्रकार विशेषणरहित ही वक्तृत्व हेतु का जैसे नास्तिक की ओर से प्रयोग किया जाता है—वैसे यहाँ भी आप विशेषण के बिना ही हेतुप्रयोग करें तो दोष क्या है ?—‘अरे ! कहा तो है कि काल-ईश्वरादि में व्यभिचार होगा’—हाँ कहा तो है किन्तु वह ठीक नहीं है क्योंकि कालादि तो नित्यस्वभाववाले हैं अतः वे तो किसी के भी उपकारक नहीं हो सकते ।

तदुपरात, आशुशरीर के प्रच्वस का अभाव उसके प्रतिपक्षीयो के लिये कुछ न कुछ उपकारक कर्त्ता होता है तो वह च्वसाभाव भी प्रतिपक्षीयो के गुणनिमित्तक मानना पड़ेगा । यदि वैसा माने तो विशेषणयुक्त हेतु वहाँ रहता न होने से हेतु भागाऽसिद्ध हो जायेगा क्योंकि अभावानित्य होने से वहाँ कार्यत्व (विशेषण) रहता नहीं है । यदि उक्त च्वसाभाव को देवदत्तगुणनिमित्तक नहीं माने तो अग्निज्वलनादि को भी उसी तरह देवदत्तगुणपूर्वकत्व के बिना ही देवदत्त के प्रति उपकारक मान लिया जायेगा । अतः अग्निज्वलनादि के बल से देवदत्त के गुण की सिद्धि निरवकाश हो जायेगी ।

[आहार कवल के दृष्टान्त में साध्यशून्यता]

तथा, आपने जो आहारकवल का दृष्टान्त दिया है उसमें जो देवदत्तगुणपूर्वकत्व आप सिद्ध मानते हैं वहाँ देवदत्तात्मा के कौन से गुण को हेतु मानेगे ? यदि धर्मादि को, तो वह भी सिद्ध करना होगा क्योंकि उसमें विबाध है । अगर, प्रयत्न को हेतु मानेगे तो वह स्वरूपासिद्ध है इसलिये उसका सम्भव नहीं है । जैसे देखिये—शरीरादि अवयवों में आविष्ट आत्मप्रदेशों के स्पन्दन को प्रयत्न रूप नहीं माना जा सकता क्योंकि स्पन्दन तो चलनक्रियारूप होने से गुणरूप नहीं है । यदि चलनक्रिया को गुणरूप मानेगे तो गमनादि क्रिया भी गुणरूप ही मानी जायेगी । फलतः कर्म (=क्रिया) जैसा कही भी कोई पदार्थ ही नहीं रहेगा । उसके फलस्वरूप, द्रव्य का जो ‘क्रियावत्त्व’ लक्षण किया गया है वह अयुक्त हो जायेगा । यदि कहे कि ‘आत्मा निष्क्रिय होने से उसमें कर्म जैसे किसी भी पदार्थ का सद्भाव न हो इसमें दृष्टापत्ति है’—तो यहाँ प्रश्न है कि आत्मा में निष्क्रियत्व कैसे सिद्ध हुआ ? यदि अमूर्त होने से, तो यह बात प्रत्यक्षबाधित है, क्योंकि सभी लोगों को प्रत्यक्ष से यह अनुभव होता है कि ‘हम एक देश से दूसरे देश में जाते-आते हैं’ । देखिये, यह व्यवहार भी होता है कि ‘मैं आज मीरक एक योजन ही गया हूँ’ । ऐसा नहीं कह सकते कि ‘यहाँ गमनक्रिया की प्रतीति का विषय आत्मा नहीं किन्तु

यत्नि च स्वदेहैकदेशस्थितः, कथं तत्र सर्वत्र सुखादिगुणोपलब्धिः ? इतरथा सर्वत्रोपलभ्यमान-
गुणोऽपि बाह्यरेकपरमाणुमात्रः स्यात् । न च क्रमेण सर्वदेहभ्रमणात् तस्य तथा तत्रोपलब्धिः, युगपत्
तत्र सर्वत्र सुखादेर्गुणस्योपलब्धात् । न चाशुवृत्तेर्योग्यताभिमानः, अन्यत्रापि तथाप्रसक्तेः, शक्यं हि
वक्तुं घटादिरप्येकावयववृत्तिः आशुवृत्तेश्च युगपत् सर्वेष्ववयवेषु प्रतीयत इति । अत एव सीगतोऽपि
तत्रैकं "निरक्षं ज्ञानं कल्पयश्चिरस्तः, प्रत्यवयवमनेकसुखादिकल्पने सन्तानान्तरवत् परस्परमसंक्रमात्
अनुस्यूतैकप्रतीतिविलोपः 'सर्वत्र शरीरे मम सुखम्' इति । अथ युगपद्भावविभिरेकशरीरवर्तित्तिभिरेक-
निरक्षक्षरिणकसुखसवेदनैरेकपरमाणुविकल्पजननावयवबोधः । असदेतत्, अनेकोपादानस्य परामर्शविक-
ल्पस्यैकत्वसम्भवे आर्वाकाभिमतैकशरीरव्यपदेशमागनेकपरमाणुपादानानेकविज्ञानाभावेऽपि तद्विकल्प-
सम्भवात् । ततो यदुक्तं 'धर्मकीर्त्तिना तं प्रति-"अनेकपरमाणुपादानमनेकं शब्दं विज्ञानं सन्तावान्त-
रवदेकपरामर्शाभावः" [] इति, तत्तस्य न सुभाषितं स्यात् ।

मन या शरीर है' क्योंकि मन या शरीर 'अहं' इस प्रतीति का विषय नहीं है । इससे यह सिद्ध हुआ
कि आहार कवल के दृष्टान्त में देवदत्तगुणपूर्वकत्व रूप साध्य गायब है ।

[आत्मा के गुण देह से अन्यत्र उपलब्ध नहीं होते]

उपरोक्त रीति से जब देवदत्तगुणपूर्वकत्व ही कही सिद्ध नहीं हो सकता तो आपने जो पहले
यह कहा था कि-जब देवदत्तात्मा के गुण भी दूरदेशवर्त्ती उसकी पत्नी के अंगदेश में और बीच में
भी उपलब्ध होते हैं तो इससे यह सिद्ध होगा कि उसके गुण सर्वत्र उपलब्ध हैं । फलतः 'आत्मा सर्वगत
(व्यापक) है क्योंकि उसके गुण सर्वत्रोपलब्ध हैं, उदा० आकाश" इस अनुमान से, देवदत्तात्मा उसके
देहमात्र में व्यापक होने की प्रतिज्ञा नाशित हो जाती है । इत्यादि, यह सब इसलिये निरस्त हो जाता
है कि सर्वगत आत्मा के साधक सभी हेतुओं का पहले ही निरसन किया जा चुका है । इसलिये अब
अपने देह मात्र में आत्म-व्यापकता के साधक हेतु में असिद्धि दोष नहीं हो सकता । अनुमान से भी
देहव्यापकता वाले पक्ष में कोई वाधा प्रसक्त नहीं है ।

यदि यह कहा जाय कि-"देवदत्त आत्मा के गुण सीफं देवदत्त के देह में ही व्यापक भाव से
उपलब्ध भले होते हो, फिर भी 'वह सर्वगत हो सकता है अथवा देह के किसी एक अवयव में ही
सकुचित होकर रहने वाला हो सकता है' ऐसी शका को अवकाश है, क्योंकि सीफं देह में ही व्यापक-
भाव से गुणों के उपलब्ध को सर्वगतत्व के साथ अथवा 'सकुचितवृत्तित्व' के साथ विरोध नहीं है ।
इस प्रकार विपक्षरूप से सद्विध आत्मा में से हेतु की व्यावृत्ति भी सद्विध हो जाने से देहमात्र व्याप-
कत्व साधक हेतु अनैकान्तिक हो जाता है"-तो यह ठीक नहीं है । कारण, वायु आदि अन्य पदार्थों
में भी इस प्रकार की शका के प्रसंग से पदार्थों के विषय में यह अनुकदेश से ही सम्बद्ध है" इत्यादि
व्यवहारो का उच्छेद हो जायेगा । जैसे देखिये-जो जैसे प्रतीत होता है वह उसी रूप से सत् व्यवहार
का विषय होता है । जैसे-अमुक ही देश-काल और आकार के रूप में भासमान घटादि अर्थ का उसी
देश-काल और आकार के रूप में व्यवहार होता है । यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो, वायु का स्पर्शविशेष
गुण नियत देश-काल-आकार से भासमान होने पर भी उसको सर्वदेशव्यापक मानने की आपत्ति होगी ।

* उपा० यद्योविषयविरचिते न्यायालोक [पृ० ४७-२] 'निरक्षं' इत्यस्य स्थाने 'निखरं' इति पाठ ।

यच्च 'सावयवं शरीरं' प्रत्ययवयवमनुप्रविशंस्तदात्मा सावयवः स्यात्, तथा, पठवत् समान-जातीयारब्धत्वाच्च तद्वद् विनाशबाधं स्यात्' इति, तदपि न सम्पक्, घटादिना व्यभिचारात्-घटादिहि सावयवोऽपि न तन्तुवत् प्राक्प्रसिद्धसमानजातीयकपालसंयोगपूर्वकः, सुस्पष्टात् प्रथममेव सावयवत्वरूपाद्यात्मनः प्रादुर्भावादिति निरूपयिष्यमाणत्वात् । अपि च, यदि तदात्मनः कथंविद्विनाशः प्रतिपादयितुमिष्टः समानजातीयावयवारब्धत्वात् तदा सिद्धसाधनम्, तदभिन्नसंसार्यवस्थाविनाशेन तद्रूपतया तस्यापि नष्टत्वात् । अथ सर्वात्मना सर्वथा नाशः, स घटादावप्यसिद्ध इति साध्यविकलो दृष्टान्तः । यदि च तदहर्जातबालात्मा प्रागेकान्तेनाऽस्तंस्तबाऽवयवैरारभ्येत तदा स्तनादौ प्रवृत्तिर्न स्यात्, तदभि-लाष-प्रत्यभिज्ञान-स्मरण-दर्शनादेरभावात् । 'तदारम्भकावयवानां प्राक्सतां विषयदर्शनादिकम्' इति चेत् ? तर्हि तेषामेव तदहर्जातवेलायां तन्वन्तराणामिव तत्र प्रवृत्तिः स्यादात्मनः, स्मरणाद्यभावात् । कारणगमने तस्यापि सर्वत्र सा स्यात्, "कारणसयोगिना कार्यमवश्यं संयुज्यते" [] इति बल-नात् न तस्य विषयानुसमाभावः, भेदेकान्ते चास्याः प्रक्रियायाः समवायनिवेधेन निषेधात् ।

यदि कहे कि-वायु तो प्रत्यक्ष से हो नियत देश-काल-आकार से उपलब्ध होता है अतः आपकी आपत्ति का विषय प्रत्यक्षबाधित है-तो यह ठीक नहीं क्योंकि आप तो वायु परोक्ष होने का वर्णन करते आये हैं ।

[देह में आत्मा की संकुचित वृत्ति मानने में बाधक] -

तथा यह भी प्रश्न है कि आत्मा को यदि सकुचितरूप से देह के किसी एकभाग में पर्याप्त मानेगे तो सारे देह में सुखादि गुणों की उपलब्धि होती है वह कैसे होगी ? गुणों की उपलब्धि विवक्षित देश में सर्वत्र होने पर भी यदि गुणों को उसके एक भाग में ही अवस्थित कहेगे तो विवक्षित देश में सर्वत्र वायु के स्पर्शविशेष गुण की उपलब्धि होने पर भी उस देश के एक सूक्ष्म भाग में परमाणुरूप से ही वायु की सत्ता मानने की आपत्ति होगी । यदि कहे कि-आत्मा देह के एक भाग में होने पर भी सारे देह में घुसता रहता है इसलिये उसके गुणों की सारे देह में उपलब्धि होती है-तो यह भी ठीक नहीं, क्योंकि देह के सभी भागों में एक साथ ही सुखादि गुणों की उपलब्धि होती है । यदि कहे कि-एक साथ सुखादि गुणों की उपलब्धि यह वास्तव में शीघ्रता के कारण एकसाथ उपलब्धि का अभिमान मात्र है-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि दूसरे स्थलों में भी ऐसा तर्क प्रसक्त होगा । तात्पर्य यह है कि कोई ऐसा भी कहेगा कि घटादि अवयवों सर्व अवयवों में नहीं रहता किन्तु एक ही अवयव में रहता है, सीकें शीघ्रभ्रमण के कारण सभी अवयवों में वह उपलब्ध होता है । इसी तर्क से बौद्ध भी कल्पना करता हुआ निरस्त हो जाता है । शरीर के एक एक अवयवों में एक और निरंश ज्ञान होने की बौद्ध के कथनानुसार यदि प्रत्येक शरीर अवयवों में अनेक ज्ञान-सुखादि की कल्पना करेंगे तो, जैसे एक सन्तान से अन्य सतान में वासना का सक्रम नहीं होता उसी तरह एक अवयव में से अन्य अवयवों में सुखादि का सक्रम न हो सकेगा, फलतः 'भुझे सारे देह में सुख हुआ' यह समग्र देह में अनुगत एक सुखानुभव प्रतीति का विलोप हो जायेगा । यदि कहे कि-एक शरीर के भिन्न भिन्न अंशों में एक साथ होने वाले अनेक निरंश सुखसवेदनो से एक परामर्शस्वरूपविकल्प के उत्पादन से उक्त प्रतीति के विलोप का दोष नहीं होगा तो यह ठीक नहीं क्योंकि यदि इस प्रकार अनेक उपादानों से एक परामर्शविकल्प का उद्भव माना जाय तो चार्वाक के मत में भी एकशरीररूप में प्रसिद्धिवाले अनेक परमाणुओं के उपादानों से अनेक विज्ञान उत्पन्न होने पर भी एक परामर्शविकल्प का उद्भव

अथ कारणगुणप्रकमेण तत्र दर्शनादयो गुणा वर्ण्यन्ते, तेषां प्रागस्त एव जायन्त इति, एवमपि न किञ्चित् परिहृतम् । एतेन “अवयवेषु क्रिया, क्रियातो विभाग, ततः संयोगविनाशः, ततोऽपि द्रव्यविनाशः” [] इति परस्याकृतं पूर्वमवान्ते तथा तद्विनाशे आबिजन्मनि स्मरणाद्यभावप्रसंगाच्चिरस्तम् । न चायमेकान्तः-कटकस्य केयूरभावे कुतश्चिद् भागेषु क्रिया, विभागः, संयोगविनाशः, द्रव्यविनाशः, पुनस्तदवयवाः केवला, तदन्तरं कर्म-संयोगक्रमेण केयूरभावः प्रमाणगोचरश्चारी । केवलं सुवर्णकारव्यापारात् कटकस्य केयूरोभावः पश्यामः, अन्यथाकल्पने प्रत्यक्षविरोधः । नहि पूर्वं विभागः ततः संयोगविनाश इति, तद्वा दानुपलक्षणाच्चैतन्य-बुद्धिवत् । न चैकान्तेन तस्याऽक्षणिकत्वे सुखसाधन-दर्शनादयः सम्भवन्तीत्यसकृदावेदितभावेदित्येते चेत्थास्तां तावत् । ततो नानेकान्तिको हेतुः, विपक्षेऽसम्भवात् । अत एव न विषदोऽपि इति भवत्यतः सर्वदोषरहितात् केगनखादिरहितशरीरमात्रमाप-कस्य विवादाध्यासितस्यात्मनः सिद्धिरिति सामूक्तम्-“ठाणमणोवमसुहमुवगयाण” इति ।

सम्भव हो सकेगा । फिर बर्मीकृति का जो यह कथन है कि अनेक परमाणु उपादानों से विज्ञान यदि अनेक उत्पन्न होने का भाग्यो तो अन्य सन्तान के साथ जैसे एक परामर्श नहीं होता वैसे उन विज्ञानों ने भी एक परामर्श नहीं हो सकेगा-यह कथन दुर्भाषित हो जायेगा, सुभाषित नहीं ।

[आत्मा में नश्वरता की आपत्ति नहीं है]

यह जो कहा जाता है कि-शरीर सावयव होता है, आत्मा का अनुप्रवेश यदि प्रत्येक देहावयव में मानेंगे तो आत्मा को भी देहवत् सावयव मानना पड़ेगा, आत्मा को सावयव मानने पर उसे समान जातीय अवयवों से अन्य भी मानना होगा जैसे कि वस्त्र । अत एव आत्मा को भी वस्त्र की तरह विनाशशील मानना होगा ।-तो यह ठीक नहीं है । कारण, घटादि में ही आपका नियम तूट जाता है । घटादि सावयव तो होता है किन्तु तन्तुरूप अवयवों के संयोग से उत्पन्न वस्त्र की तरह वह समान-जातीय अवयवों से आरम्भ नहीं होता, अर्थात् पूर्व में प्रसिद्ध समानजातीय कपालों के संयोग से घट उत्पन्न नहीं होता किन्तु मिट्टीपिंड में से अपने अवयवों से अभिन्नरूप में पहले ही घट की उत्पत्ति होती है इसका हम आगे निरूपण करेंगे । और यदि आप समानजातीय अवयवों से जन्यत्व हेतु से देवदत्तात्मा के कथञ्चिद् विनाश का प्रतिपादन करना चाहते हैं तो हमारे प्रति यह सिद्धसाधन होगा । कारण देवदत्तात्मा से अभिन्न ससारी अवस्था के विनाश से तद्रूप से देवदत्तात्मा का नाश भी हो ही जाता है [और मुक्तावस्था से उत्पत्ति भी होती है] । यदि आप सर्वात्मना सर्वरूप से आत्मा के विनाश की बात करेंगे तो ऐसा नाश दृष्टान्तभूत घटादि में ही असिद्ध होने से दृष्टान्त साध्यशून्य फलित होगा । एकान्त नाश जैसे अवष्टित है वैसे एकान्त से उत्पत्ति भी अवष्टित है । कारण, उसी दिन पैदा हुए बालात्मा को पूर्वकाल में यदि एकान्त से अस्त होता हुआ अपने अवयवों से उत्पन्न होने वाला मानेंगे तो उस दिन उसको स्तन्यपान में प्रवृत्ति नहीं होगी, क्योंकि उसके पूर्व-पूर्व कारणभूत अभिलाष, प्रत्यभिज्ञा, स्मरण, दर्शनादि का सञ्जाव ही नहीं है । यदि कहे कि-पूर्वकाल में सत्तावाले उसके जनक अवयवों को विषय का दर्शन-स्मरणादि सब हो गया है अतः स्तन्यपान की प्रवृत्ति घटित होगी ।-तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि अन्य शरीरों में पूर्वप्रवृत्तिविषयदर्शनादि से सीधे उन शरीरों में ही प्रवृत्ति होती है न कि अन्य किसी में, तो उसी तरह पूर्वतन सत्तावाले अवयवों के विषयदर्शनादि से नवजात बाल की जन्म वेला में उन अवयवों की ही प्रवृत्ति हो सकती है, नवजात बालक आत्मा की नहीं, क्योंकि उसको पूर्व में स्मरणादि कारण का अभाव है । यदि ऐसा कहा जाय कि-कारणभूत अव-

यवों के विषयदर्शनादि से हम कार्यभूत नवजात बालात्मा में प्रवृत्ति होने का कारणकार्यभाव मानेंगे, तो इस तरह सर्वत्र प्रवृत्ति मानने की आपत्ति आयेंगी क्योंकि आपका ही यह वचन है कि 'कारण के साथ जिसका संयोग होता है उसका कार्य के साथ संयोग हो ही जाता है'। अतः किसी में भी विषयानुभव का अभाव नहीं रहेगा।

तदुपरात, दर्शनादि को आत्मा से यदि एकान्त भिन्न मानेंगे तो आत्मा के साथ उसका कोई सम्बन्ध न हो सकने से दर्शन-स्मरणादि प्रक्रिया का ही उच्छेद प्रसक्त होगा, क्योंकि समवायसम्बन्ध का तो निराकरण हो चुका है।

[क्रियादि क्रम से द्रव्यनाश की प्रक्रिया का निरसन]

यदि नवजात शिशु में दर्शनादि गुणों की उत्पत्ति कारणगतगुणों की परस्पर से (अर्थात् कारणगत गुणों से कार्यगत गुणों की उत्पत्ति, इस प्रकार) मानेंगे, और यह उत्पत्ति भी यदि सर्वथा पूर्वकाल में अविद्यमान ही गुणों की मानेंगे तो-इससे भी पूर्वोक्त दोष का परिहार नहीं होता, क्योंकि इस प्रकार से भी स्मरणादि की उपपत्ति नहीं की जा सकती। किसी भी वस्तु का एकान्त विनाश और सर्वथा पूर्व में अस्त की उत्तरकाल में उत्पत्ति मानने पर स्मरणादि अभाव का दोष प्रसक्त होता है इसी लिये वैशेषिक विद्वानों की जो यह प्रक्रिया है कि-प्रथम अवयवी द्रव्य के अवयवों में क्रिया की उत्पत्ति, तदनन्तर उन अवयवों में विभागगुण का उद्भव, उसके बाद अवयवीद्रव्यजनक संयोग का विनाश और उससे द्रव्य का विनाश होता है-इस प्रक्रिया का अभिप्राय भी निरस्त हो जाता है। क्योंकि अवयवजन्य आत्म पक्ष में, पूर्वभव के अन्त में तो अवयवी आत्मा का सर्वथा नाश हो जायेगा फिर इस जन्म के प्रारम्भ में बालक आत्मा को स्मरणादि कैसे होगा ? नहीं हो सकेगा। तथा, वैशेषिकों का दिखाया हुआ क्रम-कटक (अलंकारविशेष) द्रव्य से केयूर की उत्पत्ति में लक्षित भी नहीं होता, अर्थात् कटकद्रव्य के कुछ अवयवों में क्रिया का उद्भव, उससे उन में विभागगुण की उत्पत्ति, उससे आरम्भक संयोग का व्वस, उससे कटकद्रव्य का विनाश और सीफं अवयवों की ही सत्ता, उसके बाद फिर से उनमें क्रिया-संयोगादि क्रम से केयूर की उत्पत्ति, ऐसा क्रम किसी भी प्रमाण से सिद्ध नहीं है। सीफं सुवर्णकार के प्रयत्न से कटकद्रव्य से ही केयूर का उद्भव दिखाई देता है, अतः विपरीत कल्पना करने में प्रत्यक्ष का विरोध मोल लेना होगा। तथा पहले विभाग गुण का उद्भव और उससे संयोगनाश-इन दोनों में भी कोई अन्तर नहीं है सीफं शब्दभेद ही है, जैसे की चैतन्य और बुद्धि शब्द में शब्दभेद के अलावा कुछ अन्तर नहीं है। तथा आत्मा को सात्व्यमत की तरह एकान्त अक्षणीक मानने में सुखसाधना और दर्शन-स्मरणादि का सम्भव भी नहीं रहता है-यह बात कई बार पहले कह दी गयी है और आगे भी कही जायेगी इस लिये अभी उसको जाने दो। प्रस्तुत बात यह है कि आत्मा के देहपरिणाम की सिद्धि के लिये उपन्यस्त हेतु विपक्ष में न रहने से अनैकान्तिक दोष निरवकाश है। जब अनैकान्तिक दोष का संभव नहीं तो विरोध दोष का तो संभव सुतरा निषिद्ध हो जाता है क्योंकि अनैकान्तिक दोष विरोध का व्यापकीभूत है। इस प्रकार सर्वदोषविनिर्मुक्त हेतु से विवादाध्यासित आत्मा केश और नखादि को छोड़कर सारे देहमात्र में ही व्यापक परिमाण वाला है-यह सिद्ध होता है। निष्कर्ष, मूल ग्रन्थकार ने जो 'जिनो' का विशेषण कहा है 'अनुपमसुखवाले स्थान में पहुँचे हुए' यह देह व्यापक आत्म पक्ष में अत्यन्त संगत ही कहा है इसमें कोई संदेह नहीं है। [आत्मविभुवनिराकरणवाद समाप्त]

[मुक्तिस्वरूपमीमांसा]

यदिपि 'आत्यन्तिकबुद्ध्यादिविशेषगुणोच्छेदविशिष्ट आत्मा मुक्तिः' इति तदप्यप्रमाणम् ।

अथ तथाभूतमुक्तिप्रतिपादकं प्रमाणं विद्यते । तथाहि-नवानामात्मविशेषगुणानां सन्तानोऽत्यन्तमुच्छिद्यते, सन्तानत्वाद्, यो यः सन्तानः स सोऽत्यन्तमुच्छिद्यते, यथा प्रदीपसंतानः, तथा चायं सन्तानः, तस्मादत्यन्तमुच्छिद्यते इति । सन्तानत्वस्य च व्याप्या बुद्ध्यादिषु सम्भवात् पक्षधर्मतया-ऽसिद्धताऽभावः । तस्मान्नान्यमिनि धर्मिणि प्रदीपादावुपलम्भादविरुद्धत्वम् । न च विपक्ष परमाध्यादा-वस्तोत्यनैकान्तिकत्वाभावः, विपरीतार्थोपस्थापकयोः प्रत्यक्षाऽऽग्रमयोरनुपलम्भात् न कालात्ययाप-विष्टः, न चायं सत्प्रतिपक्ष इति पञ्चरूपत्वात् प्रमाणम् ।

न च निर्हेतुकविनाशप्रतिषेधात् सन्तानोच्छेदे हेतुर्वाच्यः यतः समुच्छिद्यत इति, तत्त्वज्ञानस्य विपर्ययज्ञानव्यवच्छेदक्रमेण निःश्रेयसहेतुत्वेन प्रतिपादनात् । उपलब्धं च सम्यग्ज्ञानस्य मिथ्याज्ञान-निवृत्तौ सामर्थ्यं मुक्तिकावौ-न च मिथ्याज्ञानेनाप्युत्तरकालभाविना सम्यग्ज्ञानस्य विरोधः सम्भवति, सन्तानोच्छिद्यतेविवक्षितत्वात् । यथा हि सम्यग्ज्ञानात् मिथ्याज्ञानसन्तानोच्छेदः नैवं मिथ्याज्ञानात् सम्यग्ज्ञानसन्तानस्य, तस्य सत्यार्थत्वेन बलीयस्त्वात्-निवृत्ते च मिथ्याज्ञाने तन्मूलत्वाद् रागादयो न भवन्ति कारणाभावे कार्यस्यानुत्पादात्, रागाद्यभावे च तत्कार्या प्रवृत्तिर्यावन्ति, तदभावे च धर्माऽधर्म-योरनुत्पत्तिः, आरब्धकार्ययोश्चोपभोगात् प्रलय इति, सञ्चितयोश्च तयोः प्रलयस्तत्त्वज्ञानादेव । तदुक्तम्-
[भ० गो० ४-३७] 'यथेषांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात् कुरुते क्षणात् । ज्ञानाग्निः सर्वकर्मणि भस्मसात् कुरुते तथा' ॥

[आत्मा की मुक्तावस्था कैसी होती है !]

न्यायमत मे कहा जाता है कि आत्मा मे से बुद्धि आदि विशेषगुणो का सर्वथा उच्छेद हो जाय ऐसी अवस्था से विशिष्ट आत्मा ही मुक्ति है । व्याख्याकार कहते हैं कि यह बात प्रमाणशून्य है । अब नैयायिक विद्वान् अपने मत का समर्थन करते हुए कहते हैं-

[विशेषगुणोच्छेदस्वरूपमुक्ति-नैयायिक पूर्वपक्ष]

पूर्वोक्त स्वरूप वाली मुक्ति का समर्थक अनुमान प्रमाण मौजूद है । देखिये-"आत्मा के नव विशेषगुणो (बुद्धि-सुख-दुःख-इच्छा-द्वेष-प्रयत्न-सरकार-धर्म-अधर्म) की परम्परा का सर्वथा विनाश भी होता है क्योंकि वह सन्तानात्मक है, जो जो सन्तानात्मक होता है उसका कभी सर्वथा ध्वंस होता ही है जैसे दीप का सन्तान, विशेष गुणो की परम्परा भी सन्तानात्मक है अतः उसका भी सर्वथा विनाश होता है ।"-इस अनुमान से मुक्तिदशावासे आत्मा मे बुद्धि आदि का सर्वथा ध्वंस सिद्ध होता है । यहाँ हेतु मे असिद्धि दोष नहीं है क्योंकि बुद्धि आदि विशेषगुणो मे व्यापकरूप से सन्तानात्मकता सम्भावित है और प्रसिद्ध भी है अतः हेतु सन्तानात्मकता बुद्धि आदि पक्ष मे विद्यमान धर्म रूप हैं । हेतु मे विरोध दोष भी नहीं है क्योंकि बुद्धि आदि पक्ष का समान धर्मी (यानी सपक्ष) रूप प्रदीपादि धर्मी मे सन्तानात्मकता और सबथा ध्वंस ये दोनों हेतु-साध्य का सामानाधिकरण्य प्रसिद्ध है । साध्य जहाँ नहीं है ऐसे विपक्षभूत परमाणु आदि मे सन्तानात्मकता भी नहीं होती अतः हेतु मे साध्यब्रह्म का दोष भी नहीं है । बुद्धि आदि सन्तान मे साध्य से विपरीत अर्थ का प्रतिपादक कोई भी प्रत्यक्ष

अथोपभोगादपि प्रक्षये “नाऽभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि” [] इत्यागमोऽस्ति, तथा च विरुद्धार्थत्वाद्बुभयोरेकत्रार्थं कथं प्रामाण्यम् ? उपभोगाच्च प्रक्षयेऽनुमानोपन्यासमपि कुर्वन्ति—‘पूर्वकर्मण्युपभोगादेव क्षीयन्ते, कर्मत्वात्, यद् यत् कर्म तत् तद् उपभोगादेव क्षीयते, यथाऽऽरब्धशरीरं कर्म, तथा चेतत् कर्म, तस्मादुपभोगादेव क्षीयते’ इति । न चोपभोगात् प्रक्षये कर्मन्तरस्यावश्यंभावात्

या आगम प्रमाण उपलब्ध नहीं है अतः हेतु मे कालात्ययापदिष्ट (बाध) दोष भी नहीं है । तथा विपरीतार्थ का साधक कोई प्रतिपक्षी हेतु भी नहीं है । इस प्रकार पक्षवृत्तित्व, सपक्षवृत्तित्व, विपक्ष मे अवृत्तित्व, अबाधितत्व और असत्यप्रतिपक्षितत्व ये पाँच हेतु के रूप प्रस्तुत हेतु मे विद्यमान होने से, यह अनुमान बुद्धिआदि विशेषगुण शून्य मुक्ति की सिद्धि मे ठोस प्रमाण है ।

[मुक्ति का हेतु तत्त्वज्ञान]

ऐसा कहने की जरूर नहीं है कि—‘नैयायिक विद्वानो ने नाश निर्वर्तक होने का निषेध किया है अतः जिस हेतु से उक्त सन्तान का उच्छेद होता हो ऐसे हेतु को दिखाना चाहिये ।’ जरूर न होने का कारण यह है कि हमने (नैयायिको ने) विपरीत ज्ञान के क्रमशः व्यवच्छेद से, प्रमाणादि सोलह तत्त्वों के ज्ञान को मोक्ष का हेतु कहा ही है । सीप आदि स्थूल मे, रजत के मिथ्याज्ञान की निवृत्ति करने का सामर्थ्य सम्यग्ज्ञान मे ही होता है यह देखा हुआ है । पूर्वकालीन मिथ्याज्ञान से उत्तरकालीन सम्यग्ज्ञान का ही विरोध होने को तो सम्भावना ही नहीं है, क्योंकि यहाँ विरोध का तात्पर्य सन्तानोच्छेद की विवक्षा में है । अर्थात्, मिथ्याज्ञान के सन्तान का सम्यग्ज्ञान से उच्छेद होता है यह सुविधित है किन्तु मिथ्याज्ञान से सम्यग्ज्ञान के सन्तान का कभी उच्छेद नहीं होता है, क्योंकि सम्यग्ज्ञान सत्य अर्थ पर अवलंबित होने से बलवान् होता है । मिथ्याज्ञान की निवृत्ति हो जाने पर मिथ्याज्ञानमूलक रागादि का उद्भव भी रुक जाता है, क्योंकि कारण न होने पर कार्योत्पत्ति नहीं होती । रागादि के न होने पर तन्मूलक प्रवृत्ति भी रुक जाती है । प्रवृत्ति के विरह मे धर्म और अधर्म का उद्भव रुक जाता है । ऐसे धर्म और अधर्म जिन के विपाक से उन का फलजनन शुरू हो गया है ऐसे धर्म-अधर्म का उपभोग से ही क्षय होता है । जब कि सचित (सुषुप्त) धर्माधर्म का क्षय तो तत्त्वज्ञान से ही हो जाता है । गीता शास्त्र मे कहा भी है कि—

जैसे समुद्र अग्नि पलमात्र में इन्धन को जला देता है वैसे ज्ञानरूप अग्नि भी सभी कर्मों को भस्मसात् कर देता है ।

[उपभोग से ही कर्मविनाश की उपपत्ति]

सचित कर्म का विनाश तत्त्वज्ञान से होने का कहा उसमे यह विवेकपूर्ण भीमासा करना आवश्यक है कि उपभोग से भी कर्म क्षीण होते हैं इस तथ्य का प्रतिपादक यह आगम बचन है कि—‘अब्जो युग बीत जाने पर भी भोग के विना कर्म का क्षय नहीं होता है’ । दूसरी और तत्त्वज्ञान से कर्मक्षय दिखाया जाता है । एक ही अर्थ के विषय मे परस्पर विरुद्ध अर्थ के प्रतिपादक दोनों विधान में प्रामाण्य कैसे हो सकता है ? तथा उपभोग से ही कर्मक्षय होता है—इस तथ्य मे अनुमान प्रमाण भी दिखाया जाता है—पूर्व कर्म उपभोग से ही क्षीण होते हैं क्योंकि वे कर्म हैं, जो जो कर्म होता है

संसारानुच्छेदः, समाधिबलादुत्पन्नतत्त्वज्ञानस्यावगतकर्मसामर्थ्यात्पावितयुगपदशेषशरीरद्वारावाप्ताशेष-
भोगस्य कर्मान्तरौत्पत्तिनिमित्तमिध्याज्ञानजनितानुसन्धानविकलस्य कर्मान्तरौत्पत्त्यनुपपत्तेः । न च
मिध्याज्ञानाभावेऽभिलाषस्यैवाऽसम्भवाद् भोगानुपपत्तिः, तदुपभोगं विना कर्मणां प्रक्षयानुपपत्तेर्ज्ञान-
तोऽपि तदर्थितया प्रवृत्तेः वैद्योपदेशादानुरस्येवौषधाच्छाहरणे, ज्ञानमप्येवमशेषशरीरौत्पत्तिद्वारेणोपभोगात्
कर्मणां विनाशे व्यापारादग्निरवोपचर्यते इति व्याख्येयम्, न तु साक्षात् । न चेतद् वाच्यम्-तत्त्वज्ञा-
नानां कर्मविनाशस्तत्त्वज्ञानात् इतरेषां तुपभोगादिति, ज्ञानेन कर्मविनाशे प्रसिद्धोदाहरणाभावात् । न
च मिध्याज्ञानजनितसत्कारस्य सहकारिणोऽभावात् विद्यमानान्यपि कर्माणि न जन्मान्तरशरीराप्यार-
भन्ते इत्यभ्युपगमः श्रेयान्, अनुत्पादितकार्यस्य कर्मलक्षणस्य कार्यवस्तुनोऽप्रक्षयाभित्यवप्रसवतेः ।

अथ भ्रनागतयोर्वर्माधर्मयोरुत्पत्तिप्रतिषेधे तत्त्वज्ञानिनो नित्यनैमित्तिकानुष्ठानं कथम् ? प्रत्य-
द्यापरिहारायम् । तदुक्तम्—[]

नित्यनैमित्तिकैरेव कुर्याणो दुरितक्षयम् । ज्ञानं च विमलीकुर्वन्नम्यासेन तु पाद्येत् ॥
अभ्यासात् पञ्चविज्ञानः केवलं लभते नरः । केवलं काम्ये निषिद्धे च प्रवृत्तिप्रतिषेधतः ॥
तदुक्तम्—नित्यनैमित्तिके कुर्यात् प्रत्यवायजिहासया । मोक्षार्थं न प्रवर्तते तत्र काम्य-निषिद्धयोः ॥

अत एव विपर्ययज्ञानज्वंसादिक्रमेण विशेषगुणोच्छेदविशिष्टात्मस्वरूपमुक्त्यभ्युपगमे न तत्त्व-
ज्ञानकार्यत्वादमित्यत्वं वाच्यम्, विशेषगुणोच्छेदस्य प्रवृत्तत्वात् तदुपलक्षितात्मनश्च नित्यत्वाविति,
कार्यवस्तुनश्चाऽनित्यत्वम् । न च बुद्ध्यादिविनाशे गुणिनस्तथाभावः, तस्य तत्तादात्म्याभावात् ।

वह उपभोग से ही नष्ट होता है, उदा० शरीरजनक कर्म, पूर्वं कर्म भी कर्मात्मक ही हैं इसलिये उप-
भोग से ही वे नष्ट हो सकते हैं । यदि शका हो कि-उपभोग से यदि कर्मक्षय मानेंगे तो उपभोग से
अन्य कर्मों का बन्ध भी अवश्य होने से संसार की परम्परा चलती ही रहेगी-तो यह ठीक नहीं है,
समाधिबल से जिसने तत्त्वज्ञान कर लिया है वह कर्म के सामर्थ्य को (यह कर्म कितना उपभोग कराने
में समर्थ है ऐसा) जानकर उसके अनुसार एक साथ उतने शरीरों को धारण कर लेता है और इस
तरह कर्मफल का उपभोग कर लेता है फिर भी उसको नये कर्मों का बन्ध नहीं होता, क्योंकि नये कर्म
की उत्पत्ति का निमित्त मिध्याज्ञानजन्य 'बैह्मे मे आत्मवृद्धि' स्वरूप अनुसन्धान है जो तत्त्वज्ञानी को
नहीं होता है ।

[तत्त्वज्ञानी की भी भोग में प्रवृत्ति युक्तियुक्त]

तत्त्वज्ञानी को भोगाभिलाषा होने का सम्भव ही नहीं है फिर वह भोग करेगा ही कैसे ? इस
का उत्तर यह है कि तत्त्वज्ञानी यह जानता है कि उपभोग के बिना कर्मक्षय होने वाला नहीं है, स्वयं
कर्मक्षयार्थी होने के कारण तत्त्वज्ञानी की उक्त ज्ञान से ही उपभोग में प्रवृत्ति हो जाती है, उसके
लिये भोगाभिलाषा की आवश्यकता नहीं है । जैसे दर्दी को कटु औषध पान की अभिलाषा न होने पर
भी वैद्य के उपदेश से रोगनाश के लिये उसमें प्रवृत्ति होती है । तत्त्वज्ञान से मोक्ष होने का जा गीता
में कहा है उसकी भी यही व्याख्या है कि कर्मनाश के लिये आवश्यक संपूर्ण कर्मव्यूह के द्वारा उस कर्म
का भोग कर के नाश करने में तत्त्वज्ञान व्यापार रूप है इसीलिये उपचार से उसको अग्नि जैसा कहा
है । वास्तव में वह अग्नि की तरह साक्षात् कर्मविनाशक नहीं है । अतः 'तत्त्वज्ञानीओं को कर्मनाश
तत्त्वज्ञान से होता है और दूसरों को उपभोग से होता है'-यह कहने लायक नहीं रहा, क्योंकि ज्ञान से
कर्म का नाश होने में कोई भी प्रसिद्ध उदाहरण ही नहीं है । कर्म की सत्ता रहने पर तत्त्वज्ञानी का

‘‘ अथ मोक्षावस्थायै चैतन्यस्याप्युच्छेदात् कृतबुद्धयेति च प्रवर्तन्त इत्यानन्दरूपात्मस्वरूप एव मोक्षोऽभ्युपगन्तव्यः । यथा तस्य चित्स्वभावता नित्या तथा परमानन्दस्वभावताऽपि । न चात्मनः सकाशाच्चित्स्वभावत्वमानन्दस्वभावत्व वाऽन्यत्, अनन्यत्वेन भूतो भवणात् “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” [बृहदा० उ० ब्र० ३, ब्रा० ६ मं० २८] इति । तस्य तु परमानन्दस्वभावत्वस्य संसारावस्थायामविद्या-

पुनर्जन्म क्यो नहीं होता ऐसे प्रश्न का यह मानकर यदि समाधान किया जाय कि तत्त्वज्ञानी को मिथ्याज्ञानमूलक सस्कार रूप सहकारी कारण न होने से, पूर्व कर्मों के रहने पर भी नया जन्म नहीं लेना पड़ता है—तो यह समाधान ठीक नहीं है । क्योंकि कर्म स्वयं कार्यरूप है, जब तक उसका फल उत्पन्न नहीं होगा तब तक उसका विनाश भी नहीं होगा तो वे कर्म नित्य अवस्थित हो जाने की आपत्ति होगी । अर्थात् तत्त्वज्ञानी कभी कर्ममुक्त नहीं हो सकेगा । -

[नित्यनैमित्तिक अनुष्ठान का प्रयोजन]

यदि पूछा जाय कि जब आप तत्त्वज्ञान के बाद भावि धर्म-अधर्म की उत्पत्ति रुक जाने का कहते हैं तो फिर तत्त्वज्ञानी को नित्य (सध्यापासनादि) और नैमित्तिक (ग्रहण के दिन दानादि) कृत्यों को करने की जरूर क्या ? तो उत्तर यह है कि नित्य और नैमित्तिक कृत्य न करने पर जो नुकसान होने वाला है यानी अशुभ कर्मबन्ध होता है उससे बचने के लिये नित्य-नैमित्तिक कृत्य ज्ञानी को भी करना होता है । कहा है—

“नित्य और नैमित्तिक कृत्यों से पापकर्म का क्षय करता हुआ (साधक आत्मा) ज्ञान को निर्मल करता हुआ, अभ्यास से ज्ञान को परिपक्व करे ।” “अभ्यास से ज्ञान परिपक्व हो जाने पर मनुष्य कैवल्य को प्राप्त करता है, काम्य और निषिद्ध कार्यों में प्रवृत्ति के रुक जाने से केवल होता है ।” तथा कहा है कि—“नुकसान से बचने के लिये नित्य-नैमित्तिक कृत्य करते रहे, काम्य और निषिद्ध कृत्यों में मुमुक्षु की प्रवृत्ति नहीं होती है ।”

पूर्वोक्त अनुमान से इस प्रकार बुद्धि आदि विशेषगुणों के उच्छेद विशिष्ट आत्मस्वरूप मुक्ति का स्वीकार करने पर यदि कोई ऐसा कहे कि-विपर्ययज्ञान के क्रमशः नाश से तत्त्वज्ञान द्वारा उत्पन्न होने वाली मुक्ति तत्त्वज्ञान का कार्य होने से स्वयं भी (अनित्य=) विनाशी होने की आपत्ति आयेगी—तो यह ठीक नहीं क्योंकि विशेषगुणोच्छेद तो ध्वसात्मक है, इसलिये वह सदा स्थायी ही होता है और उससे उपलक्षित आत्मा स्वयं ही नित्य होता है । अनित्य वही होता है जो कार्यभूत होते हुए वस्तु (भाव)स्वरूप हो । ध्वस कार्य होने पर भी भावात्मक नहीं है और आत्मा भावात्मक होने पर भी कार्यभूत नहीं है अतः अनित्यत्व की आपत्ति कहीं भी नहीं है । यह भी नहीं कह सकते कि-‘बुद्धि आदि गुणों का नाश होने पर गुणवान् आत्मा भी नष्ट हो जायेगा’—क्योंकि गुण और गुणों का न्याय-मत में तादात्म्य नहीं होता जिस से कि गुण के नाश से गुणों के नाश की आपत्ति हो ।

[भुक्ति परमानन्दस्वरूप-वेदान्तपक्ष]

मोक्षावस्था में सुख की सत्ता मानने वाले प्रतिवादि यहाँ नैयायिक के समक्ष वाद प्रस्तुत करते कहते हैं कि—मोक्षावस्था में यदि चैतन्य का उच्छेद माना जाय तो फिर बुद्धिमान लोग मोक्ष के लिये प्रवृत्ति हो नहीं करेंगे, अतः आनन्दमय आत्मस्वरूप को ही मोक्ष मानना चाहिये । आत्मा में चैत-

संसर्गादप्रतिपत्तिरात्मनोऽव्यतिरिक्तस्यापि, यथा रज्ज्वादेर्द्रव्यस्य तत्त्वाऽग्रहणाऽन्यथाग्रहणाभ्यां स्वरूपं न प्रकाशते यदा स्वविधानिवृत्तिस्ता तस्य स्वरूपेण प्रकाशनम्, एवं ब्रह्मणोऽपि तत्त्वाऽग्रहाऽन्यथा-ग्रहाभ्यां भेदप्रपञ्चसंसर्गादानन्दादिस्वरूपं न प्रकाशते । भ्रुमुक्षुयत्नेन तु यदाऽनाद्यविद्याव्यावृत्तिस्तदा स्वरूपप्रतिपत्तिः, सैव मोक्षः । अत एवोक्तम्—

“आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षेऽभिव्यज्यते” [] इति, ‘ब्रह्मणः’ इति च सुखस्य षष्ठ्या व्यतिरेकाभिधानेऽपि न भेदस्तन्महत्त्ववत्, संसारावस्थायां त्वप्रतिभासात् तथा तस्य व्यतिरेकाभिधानम् । यथाऽऽत्मनो महत्त्वं निजो गुणो न च संसारावस्थायामात्मग्रहणेऽपि प्रतिभाति तद्वन्नित्यं सुखमविद्यासंसर्गात् भुक्ते पूर्वमात्माऽव्यतिरिक्तं तद्वर्मा वा न प्रतिभाति । महत्त्ववत् सर्वेश्वरत्वं सदा प्रबुद्धत्वं सत्यसकल्पादित्वं च ब्रह्मस्वभावमपि न प्रकाशते अविद्यासंसर्गात् । अनाद्यविद्योच्छेदे तु स्व-रूपावस्थे ब्रह्मणि तेषां प्रतिभासस्तद्वत् परमानन्दस्वभावत्वस्यापीति ।

असदेतद्-अप्रमाणकत्वात् । तथाहि-न तावदेवंविधोऽभ्युपगमः प्रेक्षावताऽप्रमाणकोऽङ्गीकृत्य युक्तः, अतिप्रसंगात् । प्रमाणवत्त्वे च प्रत्यक्षानुमानागमेष्वन्यतमद् वक्तव्यम् । तत्र न तावत् प्रत्यक्षमेतदवयववस्थापकम्, अस्मदादीन्द्रियजन्यप्रत्यक्षस्यात्र वस्तुनि व्यापारानुपलम्भात् । ‘योगिप्रत्यक्षं त्वैव प्रवर्तते उताम्यथा’ इत्यद्यापि विबादयोचरम् ।

न्यस्वभाव जैसे नित्य होता है वैसे परमानन्दस्वभाव भी नित्य ही होता है । तथा, आत्मा से चैतन्य-स्वभाव अथवा सुखस्वभाव भिन्न नहीं है, उपनिषद् में उसे अभिन्न ही दिखाया गया है, जैसे कि वृद्धा-रण्यक ने कहा है कि ‘ब्रह्म विज्ञान (मय) और आनन्द (मय) है’ ।

यदि कहे कि-आनन्दस्वभाव नित्य है तो उसका अनुभव क्यों नहीं होता ?-तो उत्तर यह है कि आत्मा परमानन्दस्वभाव होने पर भी सासारिक अवस्था में अनादिकालीन अविद्या के कुसंग के कारण आत्मा से अभिन्न होते हुए भी सुखस्वभाव का अनुभव संसारदशा में नहीं होता है । उदा०-कुछ तिमिर के ससर्ग से रज्जुद्रव्य के रज्जुत्व का ग्रहण नहीं होता है और सर्प के साथ साहचर्य के कारण उस से विपरीत सर्पत्व का ग्रहण होता है इसलिये रज्जु का स्वरूप विद्यमान होते हुए भी उसका प्रकाश नहीं होता है । जब अविद्या-तिमिर का विलय हो जाता है तब रज्जु के अपने यथार्थस्वभाव का प्रकाशन होता है । उसी तरह ब्रह्म का भी अपने स्वरूप से बोध न हो कर विपरीत स्वरूप से बोध जब होता है तब विविध वस्तुप्रपञ्च के ससर्ग से आनन्दमय स्वरूप प्रकाशित नहीं होता किंतु जब भ्रुमुक्षु उद्यम करता है तब अविद्या का विलय होने पर आनन्दमय स्वभाव की अनुभूति होती है-यही वास्तव मोक्ष है । इसी लिये कहा गया है-“आनन्द ब्रह्म का रूप है और उसकी अभिव्यक्ति मोक्ष में होती है ।” यहाँ ‘ब्रह्म का आनन्द’ इस प्रकार पष्ठी विभक्ति का प्रयोग कर के ब्रह्म और आनन्द का पृथक् पृथक् विधान होने पर भी वास्तव में उन दोनों में कोई भेद नहीं है, जैसे महत्त्व (महत्परिमाण) और आत्मा पृथक् नहीं होते । भेद न होने पर भी पष्ठी विभक्ति से आनन्द का पृथक् विधान करने का प्रयोजन यह है कि संसारावस्था में उसका प्रतिभास नहीं होता है ।

उदाहरणरूपमें देखिये कि महत्त्व आत्मा का अपना गुण है, संसारावस्था में आत्मा का अनुभव होने पर भी तद्गत महत्त्व का भान नहीं होता है, उसी तरह आत्मा से अभिन्न अथवा आत्मा के धर्मभूत नित्य सुख का भी अविद्या के प्रभाव से मोक्ष के पूर्व अनुभव नहीं होता है । महत्त्व का जैसे

किंच, नित्यस्य सुखस्य तस्यामवस्थायामभिव्यक्तिरवश्य संवेदनम्—अन्यथाऽभिव्यक्त्यभावात्—
तत्र च विकल्पद्वयं—नित्यमनित्यं वा तद् भवेत् ? A नित्यत्वे तस्य मुक्ति-संसारावस्थयोरविशेषप्रसंगः,
संसारावस्थस्यापि नित्यसुखसंवेदनस्य नित्यत्वात् मुक्तावस्थायामपि तत्संवेदनादेव मुक्तत्वम्, तच्च
संसार्यवस्थायामप्यविशिष्टम् । अपि च, करणजन्येन सुखेन साहचर्यं संसार्यवस्थायां तस्य गृह्येत ततश्च
सुखद्वयोपलम्भः, सर्वदा भवेत् ।

अथ धर्माधर्मफलेन सुखादिना नित्यसुखसंवेदनस्य संसारावस्थायां प्रतिबद्धत्वानुभवः,
शरीरादिना वा प्रतिबन्धात् तत्तानुभूयते तेन न द्वयोरवस्थयोरविशेषः । नाऽपि युगपत् सुखद्वयोपलम्भः ।
अयुक्तमेतत्—शरीरादेर्भोगार्थत्वाच्च तत्रेव नित्यसुखानुभवप्रतिबन्धकारणम्, न हि यद् यदर्थं तत् तस्यैव
प्रतिबन्धकं दृष्टम् । न च वैषयिकसुखानुभवेन नित्यसुखानुभवप्रतिबन्ध सम्भवति । तथाहि—न तावत्
सुखस्य नापि तदनुभवस्य प्रतिबन्धोऽनुत्पत्तिलक्षणो विनाशलक्षणो वा युक्तः, द्वयोरपि नित्यत्वाभ्यु-
पगमात् । नापि संसारावस्थायां बाह्यविषयव्यासंगाद् विद्यमानस्याप्यनुभवस्याऽसंवेदनम् तदभावात्
मोक्षावस्थायां संवेदनमित्यप्यस्ति विशेषः, नित्यसुखे ह्यनुभवस्यापि नित्यत्वाद् व्यासंगानुपपत्तेः ।

मान नहीं होता उसी तरह सर्वेश्वर्य, प्रबुद्धत्व और सत्यसंकल्पता आदि भी ब्रह्म के स्वभावभूत ही हैं
किन्तु अविद्या के प्रभाव से उन का अनुभव नहीं होता है । अनादिकालीन अविद्या का ध्वंस होने पर
ब्रह्म जब स्वस्वरूप में अवस्थित हो जाता है तब सर्वेश्वर्य-प्रबुद्धत्व-सत्यसंकल्पता का जैसा अनुभव
होता है वैसे परमानन्दस्वभाव का भी अनुभव होता है ।

[मुक्तिसुखवादिवेदान्तीमत का निरसन]

नैयायिक कहते हैं कि मुक्ति सुखस्वभावमय होने की बात गलत है चूँकि उसमें कोई प्रमाण
ही नहीं है । जैसे देखिये—मुक्ति में सुख होने का मत प्रमाणशून्य होने से बुद्धिमानों के लिये स्वीकार
पात्र नहीं है, प्रमाण के बिना भी यदि कुछ भी मान लेंगे तो गर्दभसींग को भी मानने का अतिप्रसंग
होगा । यदि मुक्ति के सुख में कोई प्रमाण है तो वह प्रत्यक्ष है, अनुमान है या आगमप्रमाण है यह
कहना होगा । इनमें से प्रत्यक्षप्रमाण तो मुक्ति में सुख का सद्भाव सिद्ध नहीं कर सकता है । कारण,
हम लोगों का इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष ऐसे अतीन्द्रिय पदार्थ के ग्रहण में सक्रिय ही नहीं है । योगी का
प्रत्यक्ष यद्यपि अतीन्द्रियार्थस्पर्शी होने पर भी वह 'मुक्ति में सुख का ग्राहक है या सुखाभाव का' इस
विषय में अब भी विवाद जारी है ।

तदुपरात, मुक्तावस्था में नित्य सुख की अभिव्यक्ति होने का जो कहा गया है उसमें अभि-
व्यक्ति का यही अर्थ करना होगा कि सुख का अवश्यमेव संवेदन=अनुभव करना, संवेदन से अन्य
अथ को 'अभिव्यक्ति' ही नहीं कहा जा सकता । अब यहाँ दो विकल्प हैं—A नित्यसुख का संवेदन नित्य
है या B अनित्य ? यदि वह नित्य होगा तो संसारावस्था में और मुक्ति दशा में कुछ भी फर्क नहीं
रहेगा । कारण, नित्यसुख का संवेदन भी नित्य होने से संसारावस्था में भी रहेगा, मुक्त दशा में भी
मुक्तत्व तो नित्यसुखसंवेदनमय ही है और वह संसारावस्था में भी नित्य होने से ज्यो का त्यो है ।
तथा, संसारावस्था में हर हमेशा दो प्रकार के सुख का एक साथ अनुभव प्रसक्त होगा नित्य सुख
का संवेदन तो नित्य होने से है ही और दूसरा इन्द्रियजन्य सुख भी नित्यसुख के सहचारी रूप में
अनुभव में आयेगा । जब कि दो सुखों का एक साथ उपलम्भ तो अनुभवविरुद्ध है ।

तथाहि-आत्मनो रूपादिविषयज्ञानोत्पत्तौ विषयान्तरे ज्ञानानुपपत्तिर्यासङ्गः, एवमिन्द्रियस्याप्येकस्मिन् विषये ज्ञानजनकत्वेन प्रवृत्तस्य विषयान्तरेज्ञानाऽजनकत्वं व्यासङ्गः । न चैवमात्मनोरूपादिविषयज्ञानोत्पत्तौ नित्यसुखे ज्ञानानुपपत्तिः, तज्ज्ञानस्यापि नित्यत्वात् । शरीरादेस्तु सुखप्रतिबन्धकत्वाभ्युपगमे तद-पहन्तुहिंसाफलं न स्यात् । तथाहि-प्रतिबन्धविधातकृदुपकारक एवेति दृष्टान्तेन नित्यसुखसवदेनप्रति-बन्धकस्य शरीरादेर्हेतुहिंसाफलस्याभावः ।

३ अथाऽनित्यं तत्संवेदनं तदा तदवस्थायां तस्योत्पत्तिकारणं वाच्यम् । अयं योगजघमपेक्षः पुरुषान्त-करणसंयोगोऽसमवायिकारणश्च । न, योगजघमस्याप्यनित्यतया विनाशेऽपेक्षाकारणाभावात् । अथाद्य योगजघमद्रुपजातं विज्ञानमपेक्षोत्तरं विज्ञानं तस्याच्चोत्तरमिति सन्तानत्वम् । तन्न, प्रमाणा-भावात् । तथा च शरीरसम्बन्धानपेक्षं विज्ञानमेवात्मान्तःकरणसंयोगस्यापेक्षाकारणमिति न दृष्टम्, न च दृष्टविपरीतं शक्यमनुज्ञापुम् । आकस्मिकं तु कार्यं न भवत्येव । अथ मतम्-शरीरादिरहित-स्यापि तस्यामवस्थायां योगजघमनुग्रहात् सुखसवेदनमुत्पद्यते । तथाहि-मुमुक्षुप्रवृत्तिरिष्टाविगमार्था, प्रेक्षापूर्वकारिप्रवृत्तित्वात्, कृषिबलादिप्रेक्षापूर्वकारिप्रवृत्तिवत्, एवं तेषां शास्त्रीय उपदेश इष्टाधिग-

[नित्यसुखसंवेदन में प्रतिबन्ध की अनुपपत्ति]

यदि ऐसा कहा जाय-"नित्य सुख का संवेदन ससारावस्था में धर्माधर्मफलभूत सुख-दुःख से अथवा तो शरीर से ही प्रतिरुद्ध हो जाता है इसलिए नित्य सुख का अनुभव उस वक्त नहीं होता । इस स्थिति में न तो ससारदशा-मुक्तदशा के तुल्यता की आपत्ति है, न तो एक साथ दो सुख (नित्य और धर्म जन्य) के उपलम्भ होने की आपत्ति है-" तो यह बात अयुक्त है क्योंकि शरीरादि तो भोग के लिये ही उत्पन्न हुआ है (अर्थात् सुखादिसाक्षात्कार का हेतु है) अतः उनको नित्यसुखानुभव के प्रतिरोध का कारण नहीं कहा जा सकता, जो जिसके लिये (उत्पन्न) है वह उसका प्रतिरोधक बने ऐसा देखा नहीं है । तथा वैषयिक सुख का अनुभव भी नित्यसुख के अनुभव का विरोधी बने यह समझ नहीं । देखिये-प्रतिरोध का अर्थ है या तो वस्तु की उत्पत्ति को रोक देना, या उसका विनाश कर देना, यहा मुक्ति का सुख भी नित्य माना है, और उसका संवेदन भी नित्य माना है अतः दोनों में से किसी का भी प्रतिरोध शक्य नहीं है ।

यदि ऐसा कहे ससारावस्था में बाह्यविषय के व्यापण से, विद्यमान भी सुखानुभव का संवेदन नहीं होता है जब कि मुक्तदशा में व्यापण के न होने से नित्यसुखानुभव का संवेदन होता है यह ससार-दशा और मुक्तदशा में फर्क है ।-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि नित्यसुख का अनुभव भी नित्य होने से व्यापण की बात ही अवटित है । देखिये-जब जीवो को एक रूपादिविषय का ज्ञान उत्पन्न होता है तब अन्य रसादिविषय का ज्ञान उत्पन्न नहीं होता- इसी का नाम व्यापण है । अथवा, एक घटरूपादि विषय के ग्रहण में प्रवृत्त नेत्रेन्द्रिय का अन्य पटरूपादि विषय के ग्रहण में बाधिमुक्त्य न होना इसीको व्यापण कहते हैं । किन्तु यहाँ तो आत्मा के नित्यसुख का अनुभवज्ञान भी नित्य ही है, उसको उत्पन्न नहीं होना है, फिर रूपादिविषयक ज्ञान की उत्पत्ति के काल में नित्यसुखविषयक ज्ञान की उत्पत्ति न होने की बात ही सगत नहीं है । तथा शरीरादि को यदि सुख का प्रतिबन्धक मानेंगे तो फिर सुख या सुखानुभव में विघ्नभूत शरीर का धात करने वाले को हिंसा का पाप नहीं लगेगा अर्थात् उसका फलभोग भी नहीं करना पड़ेगा । तात्पर्य यह है कि विघ्न का नाश करने वाला तो उन्कारक ही कहा

मार्थः, उपदेशत्वात्, तदर्थोपदेशवत्, तदेतत् प्रतिपादितम्—“नोभयमनर्थकम्” [७७३] इति, मोक्षसुखसंवेदनानभ्युपगमे प्रवृत्त्युपदेशमार्थं किञ्चित् फलं भवेत् । एतच्चाभ्युक्तम्—प्रवृत्त्युपदेशयोरन्यथासिद्धत्वात् । भवेत् साध्यसिद्धिर्यथोक्ताद्वेतुद्वयात् यद्येकान्तैर्नैव प्रवृत्तैरुपदेशस्य च दृष्टांतिगममार्थत्वं भवेत्, तयोस्त्वन्यथापि दर्शनात् नाभिमतसाध्यसाधकत्वम् । तथाहि—आतुराणां चिकित्साशास्त्रार्थानुष्ठायिनामनिष्टप्रतिषेधार्था प्रवृत्तिर्दृश्यते उपदेशश्च, अतः कथमिष्टप्राप्त्यर्थता प्रवृत्त्युपदेशयोः ? !

किञ्च, दृष्टानिष्टयोः साहचर्यमवश्यम्भावि, अतो यद्योष्ठाधिगमार्था प्रवृत्तिस्तदा बलात् तस्यामवस्थायामनिष्टसंवेदनमापत्ति, न हीष्टमनिष्टाननुषङ्गत्वं वचचिदपि विद्यते । तस्मादनिष्टहानार्थायात्मपि प्रवृत्ताविष्टं हातव्यम्, तयोर्विवेकहानस्याशङ्क्यत्वात् । किञ्च, दृष्टबाधश्च तुल्यः । तथाहि—यथा मुक्त्यवस्थायामनित्यं सुखमतिक्रम्य नित्यमुपेयते प्रमाणशून्यं तद्विरुद्धं च, तथा शरीरादित्यपि नित्यसुखभोगसाधनानि वरं कल्पितानि, एव मुक्तस्य नित्यसुखप्रतिपत्तिः साध्या स्यात् । अथ

जाता है—इस न्याय से नित्यसुख के संवेदन में विघ्नभूत शरीरादि का ध्वंस कर देने वाले को हिंसा-
(पाप) का फल (दुःख) नहीं भुगतना पड़ेगा ।

[अनित्य सुखसंवेदन की मुक्ति में अनुपपत्ति]

अब यदि कहे कि—‘नित्यसुख का संवेदन अनित्य है’—तो मुक्तावस्था में उसका उत्पादक कौन है यह कहना होगा । यदि योगजनितधर्म से सापेक्ष आत्मा-अन्तःकरण का संयोग असमवायिकारण उत्पादक बनेगा—ऐसा कहा जाय तो यह सगत नहीं है क्योंकि योगजनित धर्म स्वयं ही अनित्य होने से नाशवन्त है अतः उस अपेक्षाकारण के अभाव में वह कैसे उत्पन्न होगा ? यदि कहे कि—योगजधर्म भले ही नाशवन्त हो किन्तु उससे जो आद्य संवेदन (विज्ञान) उत्पन्न होगा उस विज्ञान से ही अपर अपर विज्ञान सन्तानक्रम से उत्पन्न होता रहेगा—तो यह ठीक नहीं क्योंकि इस बात में कोई प्रमाण ही नहीं है । तात्पर्य यह है कि देहसम्बन्ध के अभाव में आद्य विज्ञान ही उत्तर-विज्ञान की उत्पत्ति में आत्मा-अन्तःकरणसंयोगरूप असमवायिकारण का (योगजधर्म के बदले) अपेक्षा कारण बन जाय ऐसा कही दृष्ट नहीं है और दृष्टविपरीत कल्पना में सम्मति नहीं दी जा सकती । और कार्य की अकस्मात् (बिना किसी हेतु से) उत्पत्ति हो जाय यह भी शक्य नहीं ।

[मुमुक्षु की प्रवृत्ति इष्ट प्राप्ति के लिये या अनिष्टत्याग के लिये]

कदाचित् यह अभिप्राय हो कि—मोक्षावस्था में शरीरादि के न होने पर भी योगजनित धर्म के प्रभाव से सुख का संवेदन हो सकता है । देखिये, मुमुक्षु की प्रवृत्ति इष्ट की प्राप्ति के लिये ही होती है, क्योंकि मुमुक्षु बुद्धिपूर्वक काम करता है । उदा० बुद्धिपूर्वक काम करने वाले किसान की प्रशंसा । तथा यह भी एक अनुमान है कि शास्त्रों का उपदेश इष्ट को प्राप्त कराने के लिये है क्योंकि यह उपदेश है जैसे माता-पिता का उपदेश । इससे यह कहना है कि मुमुक्षु की प्रवृत्ति और शास्त्र का उपदेश दोनों निरर्थक नहीं (किन्तु सार्थक होते) हैं । अब यदि मुक्तिदशा में सुख का संवेदन नहीं स्वीकारे तो मुक्ति के लिये उपदेश और तदर्थ प्रवृत्ति दोनों व्यर्थ हो जायेंगे क्योंकि सुख के सिवा उनका और तो कोई समवित फल ही नहीं ।—

किन्तु यह अभिप्राय युक्त नहीं है क्योंकि उपदेश और प्रवृत्ति दोनों का सुख ही अन्तिम फल माना जाय और अन्य कुछ नहीं ऐसा कोई बन्धन नहीं है, अर्थात् अन्य (दुःखाभावादि) फल से उप-

शरीरादीनां कार्यत्वात् कथं नित्यता ? प्रमाणबाधितत्वाच्छरीरादीनां नित्यत्वमशक्यं साधयितुम् । नन्वेतत् सुखेऽपि सप्तानम्, दृष्टस्य सुखस्योपजननाभ्यासधर्मकस्य तद्वैकल्यं प्रमाणबाधितत्वात् कथं परिकल्पयितुं शक्यम् ? अथ स्यादेव दोषः यदि दृष्टस्त्वेव सुखस्य नित्यत्वमस्माभिर्विधेयं यावता दृष्ट-सुखव्यतिरिक्तमात्मधर्मत्वेनाभिमतं नित्यं ततश्च कथं दृष्टविरोधः ? असदेतत्, तत्र प्रमाणाभावादि-त्युक्तत्वात् । यदप्यनुमानं तत्सिद्धये प्रदर्शितं तदपि प्रवृत्तेरनिष्टप्रतिषेधार्थत्वात्कान्तेनाऽभिमतसाध्य-साधकम् ।

मा भूदनुमानम्, आगमस्तु नित्यसुखसाधकस्तस्यामवस्थायाम् भविष्यति, तथा च पूर्वमुक्तम् “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” इति, असदेतत् ; तत्रागमयैतदर्थत्वाऽसिद्धेः । अथापि कथंचिद् नित्यसुख-प्रतिपादकत्वं तस्याभ्युपगम्यते तथाप्यात्यन्तिके संसारदुःखाभावे सुखशब्दो गौणः, न तु नित्यसुखप्रति-पादकत्वाद् मुख्यः । अथ कथं दुःखाभावे सुखशब्द उपेयते ? लोकव्यवहारादि शब्दार्थसम्बन्धावयवम्, सुखशब्दश्च दुःखाभावे लोकेऽनवगतसम्बन्धः कथमायमे दुःखाभाव प्रतिपादयति ? नञः दोषः, न हि लोके मुख्ये एवार्थे प्रयोगः शब्दानां किन्तु गौणेऽपि । तथाहि-दुःखाभावेऽपि सुखशब्दं प्रयुञ्जानाः लोका उपलभ्य ते, यथा ज्वरादिसन्तप्ता यदा ज्वरादिभिर्विमुक्ता भवन्ति तदाऽनिवर्धति ‘सुखिनः संवृता स्मः’ इति । किंच, इष्टार्थाधिगमाधर्मां च मुमुक्षोः प्रवृत्तौ रागनिबन्धना तस्य प्रवृत्तिर्भवेत्, ततश्च न मोक्षावाप्तिः, क्लेशानां बन्धहेतुत्वात् ।

देशादि की व्यर्थता दूर हो जाने से सुख के प्रति वे अन्यथासिद्ध है । उपरोक्त दो अनुमान से तो साध्यसिद्धि का तभी सम्भव था यदि प्रवृत्ति और उपदेश एकान्ततः इष्ट प्राप्ति के लिये ही होने का नियम होता । इष्टप्राप्ति का उद्देश न होने पर उपदेश और प्रवृत्ति देखी जाती है अतः पूर्वोक्त दोनो हेतु साध्यब्रोही होने से उनसे इष्ट साध्य की सिद्धि होना दूर है । देख लो, चिकित्साशास्त्रोक्त उपायों को आचरने वाले रुग्ण मानवों की प्रवृत्ति अनिष्टभूत रोग के प्रतिकार के लिये ही होती है, कुछ पाने के लिये नहीं । उपरांत, चिकित्साशास्त्रों का उपदेश भी रोगनाश के लिये ही है । फिर कैसे कहा जाय कि उपदेश और मुमुक्षु की प्रवृत्ति इष्टप्राप्ति के लिये ही होती है और अन्य किसी के लिये नहीं ? ?

[अनिष्टाननुषक्त इष्ट का सङ्गाव नहीं होता]

तथा, यह भी अवश्य मानना पड़ेगा कि इष्ट और अनिष्ट दोनो एक-दूसरे के अवश्य सहचारी है, फलतः यदि इष्ट प्राप्ति के लिये प्रवृत्ति करेंगे तो उस अवस्था में अनिष्ट का संवेदन न इच्छने पर भी भा पड़ेगा, क्योंकि अनिष्ट से सर्वथा असम्बद्ध ऐसा कोई इष्ट है ही नहीं । [इष्टमात्र अनिष्टा-नुषगी ही है ।] अतः अनिष्ट से बचने के लिये प्रवृत्ति करने पर तदनुषगी इष्ट को भी छोड़ना ही होगा क्योंकि इष्ट से अनिष्ट को अलग करके उसका त्याग करना शक्य नहीं है । तथा दृष्टबाध भी प्रसक्त है । अर्थात् मुक्ति में अनित्यसुख से विपरीत नित्य सुख मानने में प्रत्यक्ष बाध भी है । यदि अनित्यसुख को न मान कर मुक्ति अवस्था में नित्य सुख मानना है जिसमें न केवल प्रमाण अभाव ही है अपितु प्रमाणविरोध भी है, तो फिर नित्यसुखभोग के साधनभूत नित्यशरीरादि की कल्पना भी सुन्दर ही कही जायेगी, बाह ! कितनी सुन्दर है आपकी नित्यसुख की मान्यता !!! इस प्रकार नित्य शरीर और नित्य सुख की कल्पना में दृष्टबाध तो समान ही है । यदि कहे कि-शरीरादि तो काय है वे कैसे नित्य हो सकते हैं ? शरीरादि की नित्यता प्रमाणबाधित होने से सिद्ध करना अशक्य है ।

अथ वेदे-यथा सुखरागनिबन्धनायां प्रवृत्ती रागस्य बन्धनहेतुत्वात् मोक्षाभावस्तथा दुःखा-
भावाभाव्यामपि, तत्रापि दुःखे तत्साधने वा दोषदर्शनाद् द्विष्टस्तदभावाय प्रवर्तते । यथा च रागक्लेशो
बन्धनहेतुस्तथा द्वेषोऽपीत्यविशेषः । यन्वोक्तम् 'दुःखाभावे सुखशब्दप्रयोगात्, तदभाव एव सुखम्'-
तदयुक्तम्, युगपत् सुख-दुःखयोरनुभवात् यथा ग्रीष्मे सन्तापतप्तस्य क्वचिच्छीते हृदे निमग्नाद्धकाय-

-तो फिर क्या यह बात सुख के लिये भी समान नहीं है ? जो इष्ट सुख है वह तो उत्पत्तिविनाशधर्मक
ही है, तो फिर सुख में प्रमाण से बाधित उत्पत्तिविनाशशून्यता की कल्पना भी कैसे की जाय ? कदा-
चित् ऐसा कहे कि-यदि हम इष्ट सुख में ही नित्यत्व की कल्पना करें तब तो उक्त दोष का प्रसंग
ठीक है, किन्तु हम तो इष्ट सुख से सर्वथा विजातीय आत्मधर्मरूप नित्य सुख को मान लेते हैं तो उसमें
इष्टविरोध कैसे ?-तो यह कथन भी ठीक नहीं है क्योंकि पहले ही हमने कह दिया है कि नित्य सुख
में कुछ प्रमाण नहीं है । तथा नित्य सुख की सिद्धि में जो अनुमान आपने दिखाया है वह भी एकान्त
से आपके इष्ट साध्य का साधक नहीं हो सकता क्योंकि प्रवृत्ति सीर्फ इष्ट प्राप्ति के लिये ही नहीं,
अनिष्ट के प्रतिकार के लिये भी होती है ।

[आगम से नित्यसुख की सिद्धि अशक्य]

यदि कहे कि-अनुमान से सिद्धि न होने पर भी मुक्ति दशा में नित्य सुख के साधक आगम का
तो अभाव नहीं है, पहले कहा ही है-"ब्रह्म विज्ञानमय और आनन्दमय है" यह वेदवाक्य है ।-तो यह
गलत है, क्योंकि इस आगम वाक्य का 'मुक्ति में नित्य सुख है' ऐसा अर्थ ही नहीं । कदाचित् आपका
आग्रह हो कि उक्त आगम वाक्य का 'मुक्ति में नित्य सुख है' ऐसा ही अर्थ है, तो फिर सुख शब्द को
आत्यन्तिक दुःखाभावरूप अर्थ में औपचारिक समझना होगा, नहीं कि नित्यसुख के अर्थ में मुख्य ।
यदि कहे कि-सुखशब्द का दुःखाभाव अर्थ कैसे माना जाय ? शब्द और अर्थ के सम्बन्ध का अवबोध
लोकव्यवहार से ही होता है । सुख शब्द का दुःखाभाव अर्थ के साथ सम्बन्ध लोक में प्रसिद्ध नहीं है
तो फिर आगम में प्रयुक्त सुख शब्द से दुःखाभावरूप अर्थ का प्रतिपादन कैसे होगा ?-तो यह कोई
बोध जैसा नहीं है क्योंकि लोक में सीर्फ मुख्य अर्थ में ही शब्दों का प्रयोग नहीं होता किन्तु गौण अर्थ
में भी होता है । जैसे देखिये कि लोक में दुःखाभाव अर्थ में भी सुखशब्द का प्रयोग देखा जाता है ।
जब ज्वरादिरोगग्रस्त लोग ज्वरादि के पजे में से छूटते हैं तब बोलते हैं कि 'अब हम सुखी हुए' ।
तदुपरात यह तो सोचिये कि यदि इष्ट प्राप्ति के लिये मुमुक्षु की प्रवृत्ति को मानेंगे तो वह प्रवृत्ति
रागमूलक ही होगी, तो रागमूलक प्रवृत्ति से मोक्ष कैसे प्राप्त होगा ? राग तो क्लेश है और क्लेश
तो बन्धहेतु है ।

[दुःखाभावार्थक प्रवृत्ति मानने में मोक्षाभाव की आपत्ति]

मुक्तिसुखवादी यहां पूर्वपक्ष करते हैं-

-“सुखरागमूलक प्रवृत्ति मानने में मुक्ति नहीं प्राप्त होगी क्योंकि राग बन्धन का कारण है-
ऐसा जो नैयायिकने कहा है उसके सामने यह भी कहा जा सकता है कि दुःखाभाव के लिये प्रवृत्ति
मानने में भी मुक्ति नहीं हो सकेगी, क्योंकि दुःख या उसके साधन के दोषदर्शन से द्वेष जगने पर ही
दुःखनाश के लिये प्रवृत्ति होगी, तो रागात्मक क्लेश जैसे कर्मबन्धकारक है वैसे द्वेष भी कर्मबन्ध-
कारक ही है । यह भी जो कहा है कि सुखशब्द का प्रयोग दुःखाभाव अर्थ में किया गया होने से
दुःखाभाव ही सुख है ।-यह ठीक नहीं है, क्योंकि सुख और दुःख का एक साथ अनुभव होता है (दुःख

स्याद्धे निमग्ने सुखमन्यत्र दुःखम् । अथ मतम्-यत् तवर्षे निमग्ने तद् दुःखाभावः सुखमन्यत्र दुःखम् इति, तर्हि नारकाणां सुखित्वप्रसंगः, क्वचिन्नरके दुःखानुभवादन्यनरकसम्बन्धिदुःखाभावाच्च । तथा, अनेकेन्द्रियद्वारास्य दुःखस्य केनचिद्विचित्र्येण दुःखोत्पादेऽप्येनाऽननने सुखित्वप्रसङ्गः । अपि च, अदुःखितस्यापि विशिष्टविषयोपभोगात् सुखं दृष्टं तत्र कथं दुःखाभावः सुखम् ? यत्रापि दुःखसवेदनपूर्वं यथा शुद्ध-से भोजनप्राप्तौ तृप्तस्य तद्विनिवृत्तः, तत्राप्युत्पन्नयोर्विशेषात् सुखविशेषो न भवेत्, दृश्यते च लौकिकानां तदर्थमन्नादिविशेषोपादानम्, अन्यथा येन केनचिन्नमात्रेण च शुद्धसुखनिवृत्तौ नास्त्रपान-विशेषं लौकिका उपाददीरन् । सुखस्य च भावरूपत्वात् सातिशयत्वे तत्साधनविशेषो युज्यते, दुःखाभावस्य तु सर्वोपाध्याविरहलक्षणत्वात् किं साधनविशेषेण ?

येष्वेवमुपायमन् 'यदाऽपि पूर्वं दुःखं नास्ति तदाप्यभिलाषस्य दुःखस्वभावत्वात् तस्मिन्नुत्पन्नस्वभावं सुखम्' तेऽपि न सम्यक् प्रतिपन्नाः, यतोऽभिलाषस्य विषयविशेषसंविता न सुखिता स्यात्, दृश्यते तस्यामप्यवस्थायां रमणीयविषयसम्पर्कं ह्लासित्यतिः ।

तत्रैतत् स्यात्- 'यत्रैवाभिलाषः स एव विषयोपभोगेन सुखी, मान्यः, तवभिलाषनिवृत्त्यैव विषयाः सुखयितारोऽप्यथा यदेकस्य सुखसाधनं तदविशेषेण सर्वेषां स्यात् । यदा तु कामनिवृत्त्या सुखित्वं तदा यस्यैवाभिलाषो यत्र विषये स एव तस्य सुखसाधनं मान्यः, अतश्च यदुक्तम् 'अकामस्यापि क्वचिद्विषयोपभोगे सुखित्वदर्शनात् कामाख्यदुःखनिवृत्तिरेव सुखम्' तदयुक्तम्, तत्राऽकामस्यापि विशिष्टविषयोपभोगात् कामाभिध्यत्तौ तस्मिन्तरेव सुखत्वादिति ।'-एतदप्युक्तम्, यतो नावश्यं विषयोपभोगोऽभिलाषनिवृत्त्यर्थः । यथोक्तम्- महाभा० आ० प० प्र० ७९ श्लो० १२]

न जानु कामः कामानामुपभोगेन शान्त्यति । हविषा कृष्णवर्त्मनं भूय एवाभिवर्धते ॥

और दुःखाभाव का कभी एक साथ अनुभव नहीं हो सकता) । उदा० श्रीमद्भक्तु मे सन्ताप से उत्पन्न पुरुष किसी शितल जलकुंड का अवगाहन करते हैं तब जल में निमग्न अर्धं देह में तो सुखानुभव होता है और बहार रहे अर्धं देह में दुःखानुभव होता है । यदि ऐसा मानें कि-जलनिमग्न अर्धदेह में जो सुख है वह दुःखाभावरूप ही है और बाहर के अर्धदेह में तो दुःख ही है, सुख जैसे कुछ है नहीं"-तो फिर नारकी के जीवों को 'सुखी' मानने की आपत्ति होगी क्योंकि किसी एक नरक में जब जीव को दुःखानुभव हो रहा है उसी वक्त अन्य नरक के दुःख के अभाव का अनुभव भी है अतः वे जैसे दुःखी कहे जाते हैं वैसे सुखी भी क्यों न कहे जाय ? उपरांत, दुःख क्रमशः अनेक इन्द्रियों से होता है, किन्तु कभी एक इन्द्रिय से दुःख होने पर यदि अन्य इन्द्रियों से दुःखोत्पाद नहीं होगा तो दुःखाभाव अर्थात् सुखी होने की आपत्ति होगी ।

यह भी सोचिये कि जो तनिक भी दुःखी नहीं है उसे भी उत्कृष्ट विषयोपभोग से सुख होने का प्रसिद्ध ही है, अब वहां दुःखाभाव (यानी दुःखस्वप्न) न होने पर यह सुख कैसे होगा ? तथा जहाँ दुःखसवेदन के बाद विषयोपभोग से सुख होता है, जैसे कि भूख के दुःख को कुछ देर तक सहन करने के बाद भोजन प्राप्त होने पर तृप्ति होने से दुःख सवेदन टल जाने पर सुख होता है, वहाँ यदि सिर्फ दुःखानुभव को ही मान्य किया जाय तो वहाँ विशिष्ट अन्न-पान से जो विशिष्ट-सुखानुभव होता है वह नहीं होगा । विशिष्ट सुखास्वाद के लिये लोक में विशिष्ट अन्नादि का उपभोग देखते भी हैं । सिर्फ भूख के दुःख को टालने का ही प्रयोजन होता तब सामान्य कोटि के अन्नादि से भी

तथा तत्र भगवता पतञ्जलिनाऽप्युक्तम्-भोगान्यासमनुबर्धन्ते रागाः, कौशलानि चेन्निद्रायामासु [पात० यो० पा० २ सू० ११ व्यासभाष्ये] इति । अपि च, अन्यथाप्यभिलाषनिवृत्तिर्दृष्टा यथा विषयबोधदर्शनात्, तत्रापि भवतां मते विषयोपभोगतुल्यं सुखं भवेत्, तुल्ये चाभिमतार्थान्ते सुख-विशेषो न स्यात्, अभिलाषनिवृत्तेरविशेषात् ।

उसकी निवृत्ति शक्य होने पर भी विशिष्ट मिष्टान्नादि के लिये लोगो की प्रवृत्ति होती है वह न होती । तथा, सुख भावरूप होने से उसमें तर-तमभाव हो सकता है अतः विशिष्ट (सातिशय) सुख के लिये विशिष्ट प्रकार के साधनो की खोज करना युक्तियुक्त है किन्तु दुःखाभाव तो सर्व उपाख्या (अवान्तर जातिभेद) से शून्य है, तो उसके लिये विशिष्ट साधनो की क्या आवश्यकता ?

[रमणीयविषयों से सुखविशेष की सिद्धि]

जिन लोगों ने ऐसा माना है कि-“पूर्व में जब दुःख सवेदन नहीं होता और विषयोपभोग से सुखानुभव होता है वहाँ भी विषयोपभोग की इच्छा जो कि दुःखस्वरूप ही है उसका निवर्तन ही सुखस्वभावरूप में सविदित होता है-” तो यह उनकी मान्यता गलत है, क्योंकि जिसको विषयोपभोग की इच्छा तक नहीं है और विशिष्ट विषय का सवेदन होता है उसको सुखानुभव न होने की आपत्ति होगी क्योंकि वहाँ इच्छानिवृत्तेन स्वरूप दुःखाभाव का सम्भव ही नहीं है । अभिलाष न होने की दशा में भी मनोहर विषय के सम्पर्क से सुखानुभव होता है यह तो प्रसिद्ध ही है ।

[अभिलाषनिवृत्ति द्वारा सुखानुभव की शंका]

अगर यहाँ शंका करे कि—

जहाँ विषयाभिलाष होता है वहाँ ही विषयोपभोग से सुखानुभव होता है, दूसरे को नहीं होता ऐसा नियम है । कारण, विषयोपभोग के अभिलाष की निवृत्ति के द्वारा ही विषयवृद्ध सुखानुभव कारक होता है । यदि ऐसा नहीं मानेगे तो एक व्यक्ति को जिस साधन से सुखानुभव होता है उस साधन से सभी को समानरूप से सुखानुभव होने की आपत्ति होगी (वास्तव में यह देखा जाता है कि एक वस्तु से किसी को सुख होता है तो दूसरे को दुःख भी होता है) । इच्छा की निवृत्ति से ही सुखानुभव का नियम माना जाय तब यह उक्त आपत्ति नहीं होगी क्योंकि जिस व्यक्ति को जिस विषय का अभिलाष होगा, उस व्यक्ति के लिये ही वह विषय सुख का साधन होगा अन्य के लिये नहीं । अतएव यह जो आप कहते हैं कि निष्काम व्यक्ति को भी कभी कभी विषयोपभोग से सुखानुभव होने का प्रसिद्ध होने से ‘कामस्वरूप दुःख की निवृत्ति’ यही सुखरूप नहीं है ।—यह बात गलत है, क्योंकि निष्काम व्यक्ति को भी विशिष्ट विषय के उपभोग से इच्छा उत्पन्न हो जाती है यह उक्त नियम के बल से मानना ही पड़ेगा अतः कामनिवृत्ति को ही सुखस्वरूप मानने में कोई आपत्ति नहीं है ।—

[भोग से इच्छानिवृत्ति अशक्य]

किन्तु यह शंका भी गलत है क्योंकि विषयोपभोग से विषयभोगेच्छा की निवृत्ति होने का कोई सुदृढ़ नियम ही नहीं है । जैसे कि महाभारत में कहा गया है—

‘कमनीय विषयो के उपभोग से कामना कभी शान्त नहीं होती । जैसे कि इन्धन से कभी अग्नि शान्त नहीं होता, उल्टे उसकी अत्यधिक वृद्धि होती है ।’—योगसूत्रकार भगवान् पतञ्जली ने भी कहा है कि बार बार भोग करने से राग की वृद्धि होती है और इन्द्रियो के कौशल की भी ।

अथ वदेत्-अभिलाषातिरेके तन्निवृत्तौ सुखातिरेकमिमानोऽन्यत्रान्यथेति । तदप्यसांप्रतम्, यतोऽभिलाषातिरेकात् प्रयस्यन्तं प्राप्तोऽर्थो न तथा प्रीयति यथाऽप्राप्यतो विना प्रयासादुपगतः । एवमेव च लोकव्यवहारः-यत्नशताबाधेऽर्थे क्लेशप्राप्तोऽयमिति न तेन तथा सुखिनो भवन्ति यथाऽनाशसितप्राप्तेन । तन्न दुःखाभावमात्रं सुखं किन्तु तद्व्यतिरेकेण स्वरूपतः सुखमस्तीति ।

तदसमीचीनम्-न हि अस्माकं दुःखाभाव एव सुखम्, तथा च भाष्यकृता तत्र तत्राभिहितम्-“न सर्वलोकसाक्षिकं सुखं प्रत्याख्यातुं शक्यम्” [] । तथाऽन्यत्राप्युक्तम्-“न प्रत्यात्मवेदनीयस्य सुखस्य प्रतीतेः प्रत्याख्यानम्” [] । एवं चान्यप्युपगतस्य पक्षस्योप(१)लम्भः, प्रकृते तु सुखे प्रतिपाद्यते च साभावमात्रे सुखशब्दो न तु सुखे एव, तस्य प्रमाणतोऽनुपपत्तेः । तथा च मुक्तस्य नित्यसुखानुभवात् प्रत्यक्षाऽनुमानयोनिषेधे आगममात्रमवशिष्यते तस्य च गौणत्वेनाप्युपपत्तेर्न सुखस्य सुखस्य सम्भवः ।

नित्यसुखानुपपत्तेर्ये च विकल्पद्वयम्-A किं तद् आत्मस्वरूपं स्वप्रकाशम्, B उतस्वित् तद्व्यतिरिक्तं प्रमाणान्तरप्रमेयम् ? A पूर्वस्मिन् विकल्पे आत्मस्वरूपवत् स्वप्रकाशसुखसंविद्धिः सर्वदा भवेत्, ततश्च बद्ध-मुक्तयोरविवेकः । तत्रैतत् स्यात्-‘अनाद्यविद्याच्छादितत्वात् स्वप्रकाशानन्दसंविद्धिः न संसारिणः, यदा तु यत्नावनादेरविद्यातत्त्वस्यापगमस्तदाच्छेदकाभावात् स्वप्रकाशानन्दसंवेदनम्’ ।-एतवपेक्षलम् प्राच्छाद्यते ह्यप्रकाशस्वभावम्, यत्तु स्वप्रकाशरूपं तत् कथमन्येनाच्छाद्यते ?

तदुपरत, विषयभोग के बिना भी कामना की निवृत्ति प्रसिद्ध है जैसे कि विषयो के दोषों का चिन्तन करने से । आप तो कामना की निवृत्ति को ही सुख मानते हैं अतः आपको मत से तो विषयदोष चिन्तन से भी इच्छानिवृत्तिरूप सुख का अनुभव प्रसक्त होगा । तथा दो व्यक्ति को इष्ट वस्तु की प्राप्ति तुल्यरूप से होने पर, दोनों को जो तरतमभाव से सुखानुभव होता है वह नहीं होगा क्योंकि कामना की निवृत्ति तो दोनों को समान है ।

[अभिलाषातीव्रता से तीव्रसुखमिमान की शंका गलत]

यदि कहे कि-“सुख मे जो न्यूनाधिकता का अनुभव होता है वह अभिमानमात्र है । तात्पर्य यह है कि जब विषयोपभोग की इच्छा तीव्र होती है और विषयभोग से उसकी निवृत्ति होती है तब सुख (दुःखाभाव) मे अधिकता का अभिमान होता है और इच्छा मन्द रहने पर सुख मे न्यूनता का अभिमान होता है । अतः वास्तव मे न्यूनाधिकता के बल से सुख की दुःखाभाव से अतिरिक्त रूप मे सिद्धि नहीं हो सकती ।”-तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि तीव्र कामना से प्रयास करने के बाद जो अर्थप्राप्ति होती है उससे इतना आह्लाद नहीं होता जितना इच्छा न होने पर भी अनायास अर्थप्राप्ति से होता है । लौकिक व्यवहार भी ऐसा ही है कि संकटो यत्न करने पर अगर अर्थप्राप्ति होती है तो कहते हैं कि महा कष्ट से यह प्राप्त हुआ, अर्थात् वहां मनुष्य इतना सुखी नहीं होता जितना इच्छा के बिना ही प्राप्त हो जाने पर होता है । [मुक्तिसुखवादी का पूर्वपक्ष समाप्त]

[दुःखाभाव अर्थ में भी सुखशब्दप्रयोग होता है-नैयायिक उत्तर पक्ष]

मुक्तिसुखवादी का यह पूर्वपक्षवक्तव्य असंगत है । कारण हम सिर्फ दुःखाभाव को ही सुख नहीं मानते हैं किन्तु तदतिरिक्त सुख भी मानते हैं जैसे कि भाष्यकार ने ही मित्र मित्र स्थल मे कहा है-सर्वलोक जहाँ साक्षि है वैसे सुख का निषेध शक्य नहीं । तथा और भी एक स्थान मे कहा है-प्रत्येक

येऽपि प्रतिपेदिरे “मेधादिना सवितृप्रकाशः, सविता वा स्वप्रकाश एवाऽऽच्छाद्यते” तेऽपि न सम्यक् संचक्षते । न स्वप्रकाशस्य मेधादिनाऽऽवरणम्, आवृतत्वे हि तेनाहोरात्रयोरविशेषो भवेत्, दृश्यते च विशेषः, तस्मान्न कस्यचित् स्वप्रकाशस्यावृत्तिः । अपि च, मेधादेस्ततोऽत्यन्तरत्वादावारकत्वं युक्तम्, अविद्यायास्तु तत्त्वाऽन्यत्वेनाऽनिर्बचनीयत्वेन तुच्छस्वभावत्वात् न स्वप्रकाशस्वभावे आनन्दे आवरणशक्तिः । तत् सर्वथा स्वप्रकाशानन्दानुभवप्राप्तिः धर्माधर्मजनिताभ्यां च सुख-दुःखाभ्यां सह युगपत् संवेदनं प्रसक्तम्, न चेत्तद् दृश्यते, तस्मान्न पूर्वं विकल्पः । B नाम्युत्तरः, प्रतिपादकस्य प्रत्यक्षान्ते निषिद्धत्वात् बाधकस्य च प्रदर्शितत्वात् । अतस्तत्प्रतिपादक आगमः प्रमाणविरुद्धार्थप्रतिपादकत्वाद् गौणत्वेन व्याख्यायते शास्त्रदृष्टविरुद्धान्यवाक्यवत् । एतच्चाभ्युपगम्योक्तम्, न तु सुखस्य बोधस्वभावताऽपि विद्यते, तत्स्वभावतानिराकरणात् ।

जीव को अनुभव में आने वाले सुख का निषेध नहीं है । [द्रष्टव्य वात्स्या० मा० ४-१-५६ और न्यायवा० १-१-२१] । अतः पूर्व पक्षी ने प्रकृत सुख के प्रकरण में जो दोषारोपण किया है । वह हमारी मान्यता के ऊपर नहीं किन्तु हमे अमान्य सिद्धांत के ऊपर ही हुआ । हमारा मत तो यह है कि सुख शब्द का प्रतिपादन सिर्फ सुख के लिये ही नहीं समस्त दुःखभाव के लिये (भी) होता है, क्योंकि सिर्फ सुख में ही सुखशब्द का प्रयोग प्रमाण से सिद्ध नहीं है । जब दुःखभाव के लिये भी सुख शब्द का प्रयोग होता है तो आगम में जो सुख शब्द का प्रयोग उपलब्ध होता है वह औपचारिक यानी दुःखभावा विषयक भी माना जा सकता है, क्योंकि मुक्तात्मा को नित्य सुख की अभिव्यक्ति मानने में प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण तो निषिद्ध ही है, सिर्फ आगमप्रमाण ही बचता है । निष्कर्ष, प्रत्यक्ष और अनुमान से स्वतंत्र (मुख्य) नित्य सुख की सिद्धि न होने से तथा आगम से गौण सुख का प्रतिपादन होने से अब नित्य सुख की संभावना नहीं रहती ।

तथा नित्यसुख को मानने में दो विकल्प हैं- A नित्यसुख क्या स्वयंप्रकाशी आत्मस्वरूप है B या आत्मस्वरूप से भिन्न एवं अन्यप्रमाण से बोध्य है ? A प्रथम विकल्प में आत्मस्वरूप का जैसे सदा सवेदन होता है वैसे नित्य स्वप्रकाश सुख का भी सदा ही सवेदन होता रहेगा, फलतः ससार दशा में भी नित्यसुख की अनुभूति होने पर बद्ध और मुक्त दशा में कुछ भी फर्क नहीं रहेगा । कदाचित् ऐसा कहे कि-नित्यसुख स्वप्रकाश होने पर भी अनादिकालीन अविद्या से आच्छादित होने के कारण ससारी जीव को उसका सदा सवेदन नहीं होता है । जब उद्यम से अनादि अविद्यातत्त्व का विनाश होगा तब आवरण के न रहने से स्वप्रकाश आनन्द की अनुभूति मुक्त दशा में होने लगेगी । किन्तु यह बात ठीक नहीं, जो अप्रकाशस्वरूप हो उसी का आच्छादन न्याययुक्त है किन्तु जो स्वप्रकाशमय है उसका दूसरे से आच्छादन कैसे होगा ?

[स्वप्रकाशवस्तु के आवरण की अभिव्यक्ति]

स्वयंप्रकाशी नित्य सुख के आवरण के समर्थन में जिन लोगों ने ऐसा कहा है कि मेधादि से सूर्यप्रकाश आच्छादित होता है अथवा स्वयं प्रकाशी सूर्य आच्छादित होता है वे ठीक नहीं कहते क्योंकि स्वप्रकाश वस्तु का मेधादि से आवरण होता ही नहीं है । यदि प्रकाश ही सूर्य का आवरण होगा तो दिवस और रात्रि में कुछ फर्क ही नहीं रहेगा । फर्क तो दिखता ही है, अतः स्वप्रकाश किसी भी वस्तु का आवरण होना संगत नहीं है । कदाचित् आप मेघ को आवारक मानने का आग्रह करे तो

यन्चोक्तम्—सुखरागेण प्रवृत्तस्य मुमुक्षोर्यथा बन्धप्रसंगः तथा द्वेषनिबन्धनाग्रामपि प्रवृत्ताव-
वश्यम्भावी बन्धः' तदयुक्तम्—मुमुक्षोर्द्वेषाभावात्, स हि विषयाणां तत्त्वदर्शां तेष्वारोपितं सुखत्वं
तत्साधनत्वं वा तत्त्वज्ञानाभ्यासादव्यथा प्रतिपद्यते । एवं च तस्याऽऽरोपिताकारमिष्याज्ञानव्यावृत्ता-
वृत्तरोसरकार्याभावादपवर्ग उच्यते, न तु तस्य दुःखाभावो द्वेषः, किन्वारोपिते सुखे तत्साधने वा
तत्त्वज्ञानाभ्यासाद् रागाभावः । न च स एव द्वेषः, तस्य रागाभावस्यतिरेकेण प्रत्यक्षेण स्वरूपसंविदेः,
अन्ययोपेक्षणीये वस्तुनि रागाभावे द्वेव स्यात्, न चेत्तद् दृष्टम्, तस्मात् मुमुक्षोर्द्वेषनिबन्धना प्रवृत्तिः ।

भवतु वा, तथापि न तस्य बन्धः, द्वेषो हि स बन्धहेतुर्न उत्पन्नः स्वविषये वाग-सनः-कायल-
क्षणां शास्त्रविरुद्धां पुरुषस्य प्रवृत्तिं कारयति, तस्य शास्त्रविरुद्धार्थचरणेऽधर्मोत्पत्तिद्वारेण शरीरादि-
ग्रहणम् तन्निबन्धनं च दुःखम् । अयं तु मुमुक्षोर्विषयेषु द्वेषः सकलप्रवृत्तिप्रतिपत्तिस्त्वाद्वर्मावधेयोरनु-
त्पत्तौ शरीराद्यभावाच्च केवलं न बन्धाय किंतु स्वात्मघाताय कल्पते । तद्विदमुक्तम्—“ग्रहाणे नित्यसुख-

बहु युक्त हो सकता है क्योंकि वह सूर्य से भिन्न वस्तु है जब कि अविद्या का तो आप आनन्दमय ब्रह्म से
भिन्न या अभिन्न रूप में निर्वचन ही नहीं कर सकते, अतः उस तुच्छस्वभाववाली अविद्या में स्वप्रकाश-
स्वरूप आनन्द का आवरण करने की शक्ति को मानना असंगत है । इस प्रकार यदि नित्य सुख स्व-
प्रकाश आत्मस्वरूप माना जाय तो सदा ही स्वप्रकाश सुख के अनुभव की आपत्ति लगी रहेगी और
धर्माधर्म से जनिता सुख-दुःख का उसके साथ सहस्रवेदन एक साथ होने की आपत्ति भी लगी रहेगी ।
सदा नित्यसुख को अनुभूति या नित्य सुख के साथ सांसारिक सुख या दुःख की सहानुभूति कहीं भी
दृष्ट नहीं है, अतः पहला विकल्प युक्त नहीं ।

दूसरा विकल्प (प्रमाणान्तरबोध्य आत्मभिन्न नित्य सुख-यह) भी अयुक्त है क्योंकि उसको
सिद्ध करने वाला कोई प्रत्यक्षादि प्रमाण तो है नहीं और उसको मानने पर जो वाचक आपत्ति है
(सह-अनुभूति आदि) वह दिखायी गयी है । इसीलिये, नित्य सुख का प्रतिपादक जो भी आगमवाक्य
है वह प्रत्यक्षादिप्रमाण से विरुद्धार्थ का प्रतिपादक होने से, नित्यसुख बोधक आगमवाक्य का विवरण
उपचरितार्थ परक (यानी दुःखाभावपरक) करना होगा । जैसे कि दृष्ट वस्तु से विरुद्ध अन्य आगम
वाक्यों का अर्थविवरण उपचार से करना पड़ता है । ऊपर जो स्वप्रकाश सुख की बात हुयी है वह
भी हमने अभ्युपगमवाद से की है वास्तव में तो सुख में बोधस्वभावता भी नहीं है क्योंकि हमारे मत
में तो सुख में ज्ञानस्वभावता का निराकरण किया गया है ।

[मुमुक्षुप्रवृत्ति द्वेषमूलक नहीं होती]

यह जो कहा है—नित्यसुख के राग से प्रवृत्ति करने वाले मुमुक्षु को जैसे बन्ध की आपत्ति
दिखायी जाती है वैसे द्वेषमूलक प्रवृत्ति करने वाले को भी बन्ध अवश्यमेव होने की आपत्ति खड़ी है—
वह अयुक्त है, क्योंकि मुमुक्षु को द्वेष होता ही नहीं । मुमुक्षु मनुष्य तो विषयो के तत्त्व (हानिकरत्व)
को जानता है, यह भी जानता है कि विषयो में आरोपित सुखत्व या सुखसाधनत्व है, अतः तत्त्वज्ञान
के अभ्यास से उसे यह पता चल जाता है कि विषयसमूह वास्तव में सुख से विपरीत यानी दुःखरूप
अथवा दुःख का ही साधन है । इस प्रकार तत्त्वज्ञान से आरोपितआकारवाले मिथ्याज्ञान की निवृत्ति
हो जाने पर उत्तरोत्तर मिथ्याज्ञान के कार्यों की परम्परा भी रुक जाने पर आखिर जीव का मोक्ष
हुआ ऐसा कहा जाता है । इस प्रकार मोक्षार्थी की प्रवृत्ति करने वाले को दुःख के साधनो में द्वेष होने

रागस्याऽप्रतिकूलत्वम् । नास्य नित्यसुखाभावः (नित्यसुखभावः) प्रतिकूल इत्यर्थः । यद्येवं मुक्तस्य नित्यं सुखं भवति अथापि न भवति, नास्योभयोः पक्षयोर्मोक्षाधिगमाभावः” [वात्स्या० भा० १-१-२२] अनेन च भाष्यवाक्येन न मुक्तस्य नित्यसुखसंवित्तिरूपेयते-तस्याः प्रमाणबाधितत्वात्-किन्तु सर्वथा यद्यर्थं शास्त्रभारम्भं तस्योपपत्तिरनेन प्रतिपाद्यते, वाक्यस्वाभाव्यात् । तद्धि किञ्चिद्वस्त्वभिधान-वृत्त्या प्रतिपादयदपि तात्पर्यशक्तैरन्यत्र भावात् श्रूयमाणार्थपर परन्यायविद्विः परिगृह्यते, विषम-क्षणादिवाक्यवत् । तन्न परमानन्दप्राप्तिर्भोक्षः ।

नापि विशुद्धज्ञानोत्पत्तिः, रागादिमतो विज्ञानात् तद्वहितस्य तस्योत्पत्तेरयोगात् । तथाहि-यथा बोधाद् बोधरूपता ज्ञानान्तरे तद्वद् रागादिरपि स्यात्, तादात्म्यात्, विपर्यये तदभावप्रसंगात् । न च विलक्षणादपि कारणाद् विलक्षणकार्यस्योत्पत्तिदर्शनात् बोधाद् बोधरूपतेति प्रमाणमस्ति । अत एव ज्ञानान्तरेहेतुत्वे न पूर्वकालभावित्वं समानजातीयत्वमेकसन्तानत्वं वा हेतु, व्यभिचारात् । तथाहि-पूर्वकालत्वं तत्समानक्षयैः समानजातीयत्वं च सन्तानान्तरज्ञानैर्व्यभिचारोति । तेषां हि पूर्व-कालत्वे तत्समानजातीयत्वेऽपि न विषक्षितज्ञानहेतुत्वमिति । एकसन्तानत्वं चात्यजानेन व्यभि-चारोति ।

की बात ही नहीं है । सिर्फ इतना ही है कि आरोपित सुख मे या उसके साधन मे तत्त्वज्ञान के अभ्यास से राग नहीं होता । राग का न होना यही द्वेष के स्वरूप का सवेदन प्रत्यक्ष से ही सिद्ध है । यदि रागा-भाव को ही द्वेष कहेगे तो अपेक्षणीय आकाशादि पदार्थों में किसी को राग न होने से द्वेष का सद्भाव मानना होगा, किन्तु ऐसा कोई कहता नहीं कि ‘अमुक को आकाश मे द्वेष है’ । अतः यह फलित होता है कि मुमुक्षु की प्रवृत्ति द्वेषमूलक नहीं होती ।

[मुमुक्षु में द्वेषसत्ता होने पर भी बन्धाभाव]

कदाचित् मुमुक्षु की प्रवृत्ति को द्वेषमूलक मान ले तो भी कोई बन्ध की आपत्ति नहीं है । कारण, वही द्वेष बन्धहेतु हो सकता है जो उत्पन्न हो कर शास्त्रविरुद्ध कायिक-वाचिक या मानसिक प्रवृत्ति करावे । यदि जीव शास्त्रनिषिद्ध अनुष्ठानों का आचरण करेगा तो उससे अधर्म की उत्पत्ति द्वारा शरीर का ग्रहण भी होगा, और तन्मूलक दुःख भी भोगना होगा । जब कि यहाँ मुमुक्षु को सर्व विषयो मे द्वेष है वह तो प्रवृत्तिमात्र का विरोधी होने से धर्म की या अधर्म की उत्पत्ति को अवकाश न होने से शरीर ग्रहण का हेतु नहीं होगा । इसलिये विषयद्वेष सिर्फ बन्ध का हेतु ही नहीं होगा, इतना ही नहीं किन्तु अन्ततोगत्वा वह अपना भी नाशक ही होगा । जैसे कि भाष्यकार ने कहा है-“प्रहाण मे (भोक्ष मे) नित्यसुख का राग अप्रतिकूल है । इसका अर्थ यह है कि मुमुक्षु को नित्यसुख का (भाव या) अभाव प्रतिकूल नहीं है । (ऐसा यदि पूर्वपक्षी कहे तो उसके ऊपर भाष्यकार कहते है कि) तब मुक्तात्मा को त्रित्य सुख होवे या न होवे-दोनों पक्ष मे भोक्षप्राप्ति का अभाव ही प्रसक्त होगा ।”-इस भाष्यवाक्य से यह फलित नहीं होता कि भाष्यकार को मुक्तिमे नित्यसुखसवेदन का होना मान्य है, क्योंकि मुक्ति मे नित्यसुखसवेदन प्रमाणबाधित है । इस भाष्यवाक्य से तो जिस के लिये शास्त्रप्रणयन किया जा रहा है उसकी उपपत्ति-सगति कैसे होती है यही दिखाना है, क्योंकि वाक्यस्वभाव ही ऐसा है । वाक्य का स्वभाव ऐसा है कि अभिधानवृत्ति (नामक सम्बन्ध) से किसी एक अर्थ का प्रतिपादन करता हुआ भी वह तात्पर्यशक्ति से अन्य ही किसी अर्थ का प्रतिपादन करता

अथ चेद्व्यत एवान्त्यज्ञानं सर्ववाऽऽरम्भात् । तथाहि-मरणशरीरज्ञानमपि ज्ञानान्तरहेतुः, जाग्रदवस्थाज्ञानं च सुषुप्तावस्थाज्ञानस्येति । तन्नेवं मरणशरीरज्ञानस्यान्तराभवशरीरज्ञानहेतुत्वे गर्भशरीरज्ञानहेतुत्वे वा सन्तानान्तरेऽपि ज्ञानजनकत्वप्रसंगः, नियमहेतोरभावात् । 'अयेष्यत एवोपाध्याय-ज्ञानं शिष्यज्ञानस्य,' अन्यस्य कस्मात् न भवतीति ? अथ 'कर्मवासना नियामिके'ति चेत् ? न, तस्या विज्ञानव्यतिरेकेणाऽऽरम्भात् । तथाहि-साक्षात्स्ये सति विज्ञानं बोधरूपतयाऽविशिष्टं बोधाक्ष बोधरूपतेरप्यविशेषेण विज्ञानं विदध्यात् ।

है, अतः अच्छे न्यायवेत्ता उस वाक्य के यथाश्रुत अर्थ को ग्रहण नहीं करते हैं जैसे कि विषयक्षणादि-प्रतिपादक वाक्य । सारास, भुक्ति परमानन्दस्वभावरूप नहीं है ।

[भुक्ति विशुद्धज्ञानोत्पत्तिस्वरूप भी नहीं है]

जो लोग भोक्ष में विशुद्धज्ञान की उत्पत्ति को मानते हैं वे भी ठीक नहीं कहते क्योंकि विज्ञानोत्पत्ति रागादिप्रस्त व्यक्तिको ही होती दिखाई देती है अतः रागादिरहित व्यक्तिको उसकी उत्पत्ति का सम्भव ही नहीं है । जैसे देखिये, यदि आप उत्तरज्ञान की बोधरूपता बोधहेतुक ही मानते हैं तो फिर उसी तरह रागादिरूपता भी माननी पड़ेगी क्योंकि ज्ञान और रागादि का आपके मत में भेद नहीं है । इसलिये यदि बोध से रागोत्पत्ति नहीं मानेंगे तो फिर बोध की उत्पत्ति का भी अभाव प्रसक्त होगा । तथा दूसरी बात यह है कि ज्ञान की उत्पत्ति ज्ञान से ही हो-इस में कोई प्रमाण नहीं है, क्योंकि असमान जातीय कारण से विकलक्षण कार्यों की उत्पत्ति देखी जाती है । इसी लिये यदि आपसे पूछा जाय कि ज्ञान को ही उत्तरज्ञान का हेतु मानने में क्या हेतु है तो आप यह नहीं कह सकते कि उत्तरज्ञान का वह पूर्वकालभावि है अथवा समानजातीय है अथवा एकसन्तानगत है इसलिये वह उत्तरज्ञान का हेतु है ।-ऐसा इसलिये नहीं कह सकते कि-उक्त तीनों विकल्प में व्यभिचार बोध है । जैसे देखिये-यदि पूर्वकालभावि होने मात्र से उसको उत्तरज्ञान का हेतु माना जाय तो उत्तरज्ञान के समान क्षण में उत्पन्न अन्यज्ञानों में व्यभिचार होगा क्योंकि पूर्वकालभाविता उनके प्रति होने पर भी उन ज्ञानों की हेतुता नहीं है । समानजातीय होने से यदि पूर्वज्ञान को उत्तरज्ञान का हेतु मानेंगे तो उत्तरज्ञान के सन्तान से भिन्न संतान के ज्ञानों की भी समानजातीयता है किन्तु उनके प्रति हेतुत्व नहीं है, अतः यहाँ भी व्यभिचार हुआ । तथा, एक सन्तानगत होने से उत्तरज्ञान के प्रति पूर्वज्ञान को हेतु मानें तो उसी सन्तान के अन्त्यक्षण के प्रति उस ज्ञान में एक सन्तानता है किन्तु अन्त्यक्षण के प्रति हेतुता नहीं है, तो यहाँ भी व्यभिचार ही हुआ । निष्कर्ष-किसी भी रीति से, ज्ञान से ही ज्ञानोत्पत्ति का समर्थन नहीं हो सकता ।

[ज्ञानधारा अविच्छिन्न होने की शंका का निरसन]

.यदि ऐसा कहे कि-अन्त्यज्ञान में जो व्यभिचार दिखाया है वह अयुक्त है क्योंकि हमें अन्त्य-ज्ञान ही मान्य नहीं है, हम तो ज्ञानधारा को निरन्तर ही मानते हैं । जैसे देखिये-मरणकालीन शरीर से जो ज्ञान होता है वह भी अन्त्यज्ञान का हेतु होता है और जाग्रत अवस्था में जो अन्तिमज्ञान होता है वह भी सुषुप्तावस्था के आद्यज्ञान का हेतु होता है ।-नैयायिक इसके ऊपर कहते हैं कि यदि ऐसा मानेंगे तो, अर्थात् मरणशरीरज्ञान को मध्यकालीन शरीर में ज्ञान का हेतु मानेंगे और गर्भकालीन-शरीर में ज्ञान का भी हेतु मानेंगे तो फिर चैत्रसन्तान का ज्ञान भैत्र के सन्तान में भी ज्ञानोत्पत्ति कर

यच्चेदम् सुषुप्तावस्थायां हि ज्ञानसद्भावे जाग्रदवस्थानाम् कारणम् इति (अ) सवेत्सत्, सुषुप्तावस्थायां हि ज्ञानसद्भावे जाग्रदवस्थातो न विशेषः स्यात्, उभयत्रापि स्वसवेद्यज्ञानस्य सद्भावाऽ-विशेषात् । मिद्धेनाभिभूतत्वं विशेषः इति चेत् ? असवेत्सत्, तस्यापि तद्धर्मतया तादात्म्येनाभिभाव-कत्वाऽयोगात् । व्यतिरेके तु रूपादिपदार्थानामेव सत्त्वात् तत्स्वरूपं निरूप्यम्, अभिभवश्च यदि विनाशः, न विज्ञानस्य सत्त्वं विनाशस्य वा निर्हेतुकत्वम् । अथ तिरोभावः, न, विज्ञानस्य सत्त्वेन 'तत्सत्तैव संवेदनम्' इत्यभ्युपगमे तस्यानुपपत्तेः, अतः सुषुप्तावस्थायां विज्ञानाऽसत्त्वेनान्यज्ञानस्य सद्भावादेकज्ञानसन्तानत्वं व्यभिचारीति ।

देगा । जब कोई नियम ही नहीं है तो अन्य सन्तान में ज्ञानोत्पत्ति की आपत्ति क्यों नहीं होगी ? यदि कहे कि-हम तो उपाध्याय के ज्ञान से शिष्य सन्तान में ज्ञान की उत्पत्ति को मानते ही हैं अतः जो आपत्ति आपने कही है वह अनिदरूप नहीं है ।-तो इसके ऊपर भी प्रश्न है कि जैसे शिष्यों को ज्ञान उत्पन्न होगा वैसे दूसरे को भी क्यों उत्पन्न नहीं होगा, जब कोई नियामक ही नहीं है ? यदि अन्य सन्तान में ज्ञानोत्पत्ति का वारण करने के लिये कहा जाय कि कर्मवासना नियामक है—तात्पर्य यह है कि जिस सन्तान में ज्ञानोत्पादअनुकूल कर्मवासना विद्यमान होगी उसी सन्तान में नया विज्ञान उत्पन्न होगा, चैत्र सन्तान की कर्मवासना मंत्रसन्तान में न होने से वहाँ ज्ञानोत्पत्ति की आपत्ति नहीं होगी—तो यह भी अयुक्त है क्योंकि बौद्धमत से विज्ञान से विभिन्न कर्मवासना का स्वरूप ही कुछ नहीं है । देखिये—कर्मवासना का विज्ञान के साथ यदि तादात्म्य मानेंगे तो विज्ञान तो बोधरूपता से अति-रिक्त नहीं है अतः कर्मवासना यदि बोध से अभिन्न होगी तो उसमें भी बोधरूपता ही प्रसक्त है । अतः चैत्र सन्तान के ज्ञान से मंत्र में ज्ञानोत्पत्ति किसी भेदभाव के बिना ही होने की आपत्ति लगी रहेगी ।

[सुषुप्तावस्था में ज्ञान की सिद्धि अशक्य]

तथा यह जो आपने कहा—सुषुप्तावस्था के साथ में जाग्रत् अवस्था का ज्ञान कारण है—यह भी गलत ही कहा है । कारण, यदि सुषुप्ति में भी ज्ञान मानेंगे तो फिर सुषुप्ति और जागृति में कोई भेदभाव ही नहीं रहेगा, क्योंकि दोनों अवस्था में स्वयसवेदी ज्ञान का सद्भाव समानरूप से है फिर सुषुप्ति कैसे ? यदि कहे कि वहाँ स्वसवेदीज्ञान मिद्धदशा (घेन) से अभिभूत (दबा हुआ) है यही सुषुप्ति में विशेषता है—तो यह बात गलत है क्योंकि मिद्धदशा भी बौद्धमत में ज्ञान का ही घर्म होने से ज्ञान से अभिन्न ही है । स्व से अभिन्न पदार्थ में स्व की अभिभावकता मानना संगत नहीं है । यदि उसे ज्ञान से भिन्न मानेंगे तो वह बौद्ध मत में प्रसिद्ध रूपस्कन्धादि में से ही कोई न कोई मानना होगा—तो अब यही सोचना पड़ेगा कि वह रूपात्मक है या रसात्मक है इत्यादि । तथा अभिभव का अर्थ यदि विनाश किया जाय तो एक बात यह होगी कि विज्ञान का सत्त्व ही उपपन्न नहीं होगा क्योंकि विज्ञानोत्पादक सामग्रीकाल में उसकी नाशक सामग्री भी विद्यमान है अतः उसकी उत्पत्ति ही नहीं होगी तो सत्त्व कैसे मानेंगे ? दूसरे, मिद्धदशा यदि विज्ञान से भिन्न और विज्ञान की नाशक होगी तब तो नाश को सहेतुक-मानना पड़ेगा, अतः बौद्ध मत में नाश की निर्हेतु-कता का भंग होगा । अभिभव का अर्थ यदि तिरोभाव किया जाय (जैसे कि राजा होने पर भी भिखारी का वेष बना ले तो उसका राजत्व तिरोहित हो जाता है)—तो वह भी ठीक नहीं है क्योंकि विज्ञान को आप सत् मानते हैं और उसका सत्त्व यही उसका संवेदन मानते हैं फिर उसका तिरोभाव

यच्चेदम्-‘विशिष्टभावनावशाद् रागादिविनाशः’ इति-असदेतत्, निर्हेतुकत्वात् विनाशस्याभ्यासानुपपत्तेश्च । अभ्यासो ह्यवस्थिते ध्यातरि अतिशयावायकत्वाद्युपपद्यते न क्षणिके ज्ञानभावे इति । अत एव न योगिनां सकलकल्पनाविकलं ज्ञानमुत्पद्यते । न च सन्तानापेक्षयाऽतिशयः, तस्यैवाऽसम्भवाद् अवशिष्टाद् विशिष्टोत्पत्तोरयोगाच्च । तथाहि-पूर्वस्माद्विशिष्टादुत्तरोत्तरं सातिशयं कथमुपजायत इति चिन्त्यम् । यच्च ‘सन्तानोच्छिस्तिनि श्रेयसम्’ इति, तत्र निर्हेतुकतया विनाशस्योपायवैयर्थ्यम्, अयत्नसिद्धत्वादिति ।

अन्ये तु “अनेकान्तभावनातो विशिष्टप्रदेशोऽज्ञायशरीराविलामो निःश्रेयसम्” इति मन्यन्ते । तथा च नित्यभावनायां ग्रहः, अनित्यत्वे च द्वेष इत्युभयपरिहारार्थमेकान्तभावना इति, एवं सवादिष्वपि योज्यम् । प्रत्यक्षं च स्वदेशकाल-कारणाधारतया सत्त्वम् परदेशादिव्यसत्त्वमित्युभयरूपता । तथा, घटादिर्म्बादिरूपतया नित्यः सर्ववस्थासूपलम्भात्, घटादिरूपतया चानित्यस्तदवपायात्, एवमात्माप्यात्मादिरूपतया नित्यः सर्वदा सद्भावाद्, सुखादिपर्यायरूपतया चानित्यस्तद्विनाशात् । एवं सर्वत्र स्वकार्येषु कर्तृत्वम् कार्यन्तरेषु चाकर्तृत्वमित्युद्भूयम्, स्वशब्दाभिधेयत्वम् शब्दान्तरानभिधेयत्वं चेति ।

कैसे संगत होगा ? सारास, सुषुप्ति अवस्था में विज्ञान की सत्ता संगत न होने से उसका पूर्ववर्ती ज्ञान अन्त्यज्ञान रूप में सिद्ध हुआ और इसीलिये एक सन्तानत्व का उसमें व्यभिचार भी तदवत्त्व ही रहा ।

[अभ्यास से रागादिनाश की अनुपपत्ति]

यह जो कहते हैं कि विशिष्टभावना के अभाव से रागादि का विनाश होता है-यह भी गलत है क्योंकि नाश तो बीजमत में निर्हेतुक होने से विशिष्टभावनास्वरूप अभ्यास से उसके नाश की बात असंगत है । तथा क्षणिकवाद में अभ्यास भी घट नहीं सकता । यदि ध्याता स्थायि हो तभी एक ही व्यक्ति में नये नये अतिशय के उत्तरोत्तर आघात द्वारा अभ्यास की बात संगत हो सकती है किन्तु क्षणिकविज्ञानवाद में वह संगत नहीं है । जब अभ्यास क्षणिकवाद में संगत नहीं, तब योगियों को सकलकल्पनाजालविनिर्मुक्त ज्ञान की उत्पत्ति भी संगत नहीं हो सकती । यदि कहे कि-एक स्थायि व्यक्ति को न भानने पर भी सन्तान के आघात से अतिशयावात द्वारा अभ्यास की बात संगत है-तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि सन्तान ही सत्पदार्थरूप में सम्भव नहीं है, तथा पूर्वकालीन साधारण विज्ञान से उत्तरकालीनविशिष्ट ज्ञान की उत्पत्ति भी संगत नहीं है । फिर से देखिये कि पूर्वकालीन साधारण विज्ञानक्षण से उत्तरोत्तर सातिशय विज्ञान की उत्पत्ति कैसे हो सकती है ? यह विचारणीय है । तदुपरात, ऐसा जो बीजमत में कहा है कि-ज्ञानसन्तान का संवन्ध उच्छेद यही मोक्ष है-इस मत में यह दोष होगा कि नाश निर्हेतुक होने की मान्यता के कारण सन्तानोच्छेद के लिये कोई भी उपाय दिखाया जाय वह व्यर्थ ही होगा क्योंकि विनाश तो अनायास स्वयं ही सिद्ध होने वाला है ।

[अनेकान्तभावना से मोक्षलाभ]

अन्य कुछ वादिलोग कहते हैं-अनेकान्त मत की भावना के बल से विशिष्ट स्थान में होने वाला अक्षय देह का लाभ यही मुक्ति है । जैसे देखिये वस्तु को यदि नित्य मान लेते हैं तो ग्रह (=राग) हो जाता है और यदि अनित्य क्षणभंगुर मानते हैं तो द्वेष होने का सम्भव है, किन्तु नित्यानित्योभयरूप अनेकान्तमत की भावना से भावित हो जाने पर न राग होता है न द्वेष, दोनों का परिहार हो जाता है । इसी तरह सादि, अनादि, सान्त और अनन्त की चर्चा में भी अनेकान्त ही मानना चाहिये ।

तदेतदसाम्प्रतम्, मिथ्याज्ञानस्य निःशेषसकारणत्वेन प्रतिषेधात्-अनेकान्तज्ञानं च मिथ्यैव, बाधकोपपत्तेः। तथाहि-नित्याऽनित्यत्वयोर्विधि-प्रतिषेधरूपत्वादभिन्ने-धर्मिणि प्रभावः। एवं सदसत्त्वा-देरपीति। यच्चेदम् 'घटादिमृदादिरूपतया नित्यः' इति, असदेतत्, मृद्रूपतायास्ततोऽर्थान्तरत्वात्। तथाहि-घटादर्थान्तरं मृद्रूपता मृत्त्वं सामान्यम्, तस्य तु नित्यत्वे न घटस्य तथाभावस्ततोऽन्यत्वात्, घटस्य तु कारणाद् विलयोपलब्धेरनित्यत्वमेव। यच्चेदम् 'स्वदेशादिषु सत्त्वं परदेशादिष्वसत्त्वं' तद्विषयते एव इतरेतराभावस्याभ्युपगमात्। तथाहि-इतरस्मिन् देशादावितरस्य घटस्याभावोऽनानु-त्पत्तिः, न प्रध्वंसः, तत्र तस्य सर्वदाऽसत्त्वात्। द्वैक्ये तु स्वदेशादिविषयानुपलम्भप्रसंगः।

एवमात्मनोऽपि नित्यत्वमेव, सुख-दुःखादेस्तदगुणत्वेन ततोऽर्थान्तरस्य विनाशेऽप्यविनाशात्। कार्यान्तरेषु आकर्तृत्वम् न प्रतिविध्यते। तथाहि-यत् अस्यान्वय-व्यतिरेकान्ध्याभ्युत्पत्तौ व्याप्रियते इत्युपलब्धं तत् तस्य कारणं नान्येत्येत्यभ्युपगम्यत एव। एवं शब्दानभिधेयत्वेऽपि 'न सर्वं सर्वशब्दा-भिधेयम्' इत्यभ्युपगमात्। न चानेकान्तभावनातो विशिष्टशरीरादिकामेऽस्ति प्रतिबन्धः। न चोत्पत्ति-धर्मेणां शरीरादीनामक्षयत्वं न्याय्यम्। तथा, मुक्तावप्यनेकान्तो न व्यावर्तते इति मुक्तो न मुक्तश्चेति स्यात्। एवं च सति स एव मुक्तः संसारी चेति प्रसक्तम्। एवमनेकान्तेऽप्यनेकान्ताभ्युपगमो ब्रूषणम्, वस्तुनः सदसद्रूपताऽनेकान्तः, तस्यानेकान्ताभ्युपगमे रूपान्तरमपि प्रसक्तम्। एवं नित्यानित्यरूपताव्य-तिरिक्तं च रूपान्तरमित्यादि बाध्यम्।

अनेकान्त मत अयुक्त नहीं है, क्योंकि स्वदेश-स्वकाल-स्वकारण-स्वआधारादि की अपेक्षा से वस्तु का सत्त्व और पर देशादि की अपेक्षा असत्त्व इस प्रकार उभयरूपता प्रत्यक्ष से ही दिखती है। तथा, घटादि पदार्थ मिट्टी आदिरूप से नित्य है क्योंकि घट की सभी अवस्था मे मिट्टीरूपता निरन्तर उप-लब्ध होती है। घटादिरूप से वह अनित्य भी है क्योंकि उसका नाश होता है। इसी तरह आत्मा भी आत्मादिरूप से सर्वदा विद्यमान होने से नित्य है, किन्तु सुखादियोग्यरूप से उसका विनाश भी दिखता है अतः अनित्य भी है इस प्रकार सर्वत्र अपने कार्यों की अपेक्षा उस मे कर्तृत्व और तदन्य कार्यों के प्रति अकर्तृत्व भी सोच लेना चाहिये। तथा अपने वाचक शब्द की अपेक्षा से अभिधेयता और अन्य शब्दों की अपेक्षा से अनभिधेयत्व भी समझ लेना चाहिये।

[अनेकान्तभावना से मोक्ष की बात असंगत]

यह जो अनेकान्तमत है वह अनुचित है-मिथ्याज्ञान कभी मोक्ष का कारण नहीं होता, और यह अनेकान्त का ज्ञान तो बाधकग्रस्त होने से मिथ्या ही है। जैसे देखिये-नित्यत्व और अनित्यत्व क्रमशः विधि निषेध रूप होने से एक अभिन्न धर्म में रह नहीं सकते। सत्त्व और असत्त्व भी उसी तरह नहीं रह सकते। तथा यह जो कहा कि-घटादि यह मुदादिरूप से नित्य है...इत्यादि, यह गलत है, क्योंकि मृद्रूपता तो घटादि से अन्यपदार्थरूप ही है। वह इस प्रकार, घट से अन्यपदार्थरूप मृद्रूपता मृत्त्वसामान्यरूप है, वह यदि नित्य हो तो उससे घट का नित्यत्व नहीं हो जाता, क्योंकि घट तो मृत्त्वसामान्य से अन्य ही है। घट का तो नाशक कारणों से नाश उपलब्ध होता है अतः वह अनित्य ही है। तथा स्व-देशादि मे सत्त्व और पर-देशादि मे असत्त्व की बात जो कही है वह तो इष्ट ही है, क्योंकि हम भी इतरेतराभाव (यानी अत्यन्ताभाव) को मानते ही हैं। वह इस प्रकार-इतर देशादि में इतर यानी घट का जो अभाव है वह अनुत्पत्ति (प्रागभाव) रूप या ध्वंसात्मक नहीं है

अन्ये तु “आत्मैकत्वज्ञानात् परमात्मनि लयः सम्पद्यते” इति ब्रुवते । तथाहि—आत्मैव परमात्म-
सन्, ततोऽन्येषां भेदे प्रमाणाभावात्, प्रत्यक्षं हि पदार्थानां सद्भावग्राहकमेव न भेदस्य इत्यविद्या-
समारोपित एवायं भेदः—इति मन्यन्ते । तदप्यसत्-आत्मैकत्वज्ञानस्य मिथ्यारूपतया निःश्रेयससाधक-
त्वानुपपत्तेः, मिथ्यात्वं चात्माधिकार एव वक्ष्यामः । एवं शब्दाद्वैतज्ञानमपि मिथ्यारूपतया न निःश्रेय-
ससाधनमिति ब्रह्मव्यम् । यथा चैतेषां मिथ्यारूपता तथा प्रतिपादयिष्यामः । तन्नानुपमसुखावस्थान्तर-
प्राप्तिलक्षणत्वस्वरूपं मुक्तिः, तत्सद्भावे बाधकप्रमाणप्रदर्शनात्, विशेषगुणोच्छेदविशिष्टात्मस्वरूप-
मुक्तिसद्भावे च प्रदर्शितं प्रमाणमिति ।

क्योकि प्रागभाव या व्यवसाय का सत्त्व सार्वदिक नहीं होता जब कि इतरदेश में वटादि का अभाव तो सार्वदिक होता है । यदि वट का सत् और अवत् उभयरूप मानेंगे तो अवत् रूपता के कारण स्व-
देशादि में भी उसका उपलब्ध न हो सकेगा ।

[आत्मा में नित्यत्वादि का एकान्त]

मृत्त्वसामान्य की तरह आत्मा भी नित्य ही है, सुख-दुःखादि तो उसके गुण हैं और उससे अन्य पदार्थरूप हैं अतः उनके विनाश से भी आत्मा का विनाश नहीं हो जाता । अन्य कार्यों के प्रति उसके अकर्तृत्व का तो हम भी निषेध नहीं करते हैं । तथा अन्य शब्दों से अनभिधेयत्व का भी हम निषेध नहीं करते क्योकि हम सभी वस्तु को सभी शब्दों से अभिधेय नहीं मानते हैं । तथा यह जो कहा है कि अनेकान्त भावना से अविनाशी विशिष्ट शरीर का लाभ होता है इसमें कोई नियम नहीं है । अर्थात् विशिष्टशरीर के लाभ की बात असंगत है । क्योकि उत्पत्तिशील वेद बादि पदार्थ की अनश्वरता न्याययुक्त नहीं है । उत्पन्न भाव अवश्य विनाशी होता है । तदुपरात, यदि अनेकान्तवाद को मान लिया जाय तो मुक्ति में भी अनेकान्त अनिवृत्त ही रहेगा, फलतः जो मुक्त है वही अमुक्त कहना होगा । अर्थात् ऐसा मानने पर जो मुक्त है उसीको ससारी मानने की आपत्ति होगी । तथा अनेकान्त में भी आपको अनेकान्त ही मानना पड़ेगा, यह भी एक दोष होगा । वह इस प्रकार-वस्तु को सदसद् उभयरूप मानना यह अनेकान्त है । किन्तु इसमें भी अनेकान्त प्रसक्त होने पर सदसत्त्व रूप से इतर अन्य कोई रूप मानना पड़ेगा । उसी तरह वस्तु में नित्यानित्यत्व और नित्यानित्यत्व से इतर अन्य किसी रूप को भी मानने की आपत्ति आयेगी ।

[अद्वैतवादी अभिमत मोक्ष में असंगति]

अन्य वेदान्ती विद्वान् कहते हैं—आत्मा एक ही है—ऐसा आत्मैकत्व का ज्ञान होने पर आत्मा का परमात्मा में लय हो जाता है । वे कहते हैं कि एकमात्र आत्मा की ही पारमाधिक सत्ता है । जेप पदार्थों का आत्मा से भेद होने में कोई भी प्रमाण ही नहीं है, क्योकि, प्रत्यक्ष तो पदार्थों के सद्भाव का ही ग्राहक है, उनके भेद का नहीं । अतः भेद का समारोपण सर्वत्र अविद्या के प्रभाव से ही होता है । किन्तु यह आत्माद्वैतवाद भी गलत है । आत्मा एक ही है—यह ज्ञान मिथ्याज्ञानरूप होने से उस ज्ञान में मोक्षसाधकता को मानना असंगत है । आत्मैकत्वज्ञान मिथ्या है यह आत्मा के प्रकरण में इसी ग्रन्थ में कहा जाने वाला है ।

सारांश, अनुपमसुखस्वरूप अवस्थान्तर की प्राप्ति वाले आत्मस्वरूप को मुक्ति मानना संगत नहीं है, क्योकि मुक्ति में सुख मानने में जो बाधक है उसका प्रदर्शन किया हुआ है—। विशेषगुणों के उच्छेद स्वरूप मुक्ति की सिद्धि में तो प्रमाण दिखाया हुआ है । [नैयायिकपूर्वपक्ष समाप्त] ।

[भुक्तिमीमांसायामुत्तरपक्षः]

अत्र प्रतिविधीयते—यत् तावदुक्तम् 'नवानामात्मविशेषगुणानां सन्तानोऽत्यन्तमुच्छिद्यते, सन्तानत्वात्' इति, अत्र बुद्ध्यादिविशेषगुणानां प्राक् प्रतिषिद्धत्वात् तत्सन्तानस्याभावादाश्रयाऽसिद्धो हेतुः । तथा, बुद्ध्यादीनां विशेषगुणानां परेण स्वसंविदितत्वेनानभ्युपगमाद् ज्ञानान्तरप्राप्तत्वे वाऽनवस्थादिदोषप्रसक्तेरवेद्यत्वमित्यज्ञानस्य सत्त्वाऽसिद्धेः पुनरप्याश्रयाऽसिद्धः 'सन्तानत्वात्' इति हेतुः । किंच, सन्तानत्वं हेतुत्वेनोपादीयमानं यदि सामान्यमभिप्रेतं तदा बुद्ध्यादिविशेषगुणेषु प्रदीपे च तेजोद्वये सत्तासामान्यव्यतिरेकेणापरसामान्यस्याऽसम्भवात् स्वरूपासिद्धः । सत्तासामान्यरूपत्वे वा सन्तानत्वस्य 'सत् सत्' इति प्रत्ययहेतुत्वमेव स्यात्, न पुनः सन्तानप्रत्ययहेतुत्वमेव, अन्यथा द्रव्य-गुण-कर्मस्वरूपादेव 'सत्-सत्' इति प्रत्ययसम्भवात् सत्तापरिकल्पनाविपर्ययः । अथ विशेषगुणाश्रिता जातिः सन्तानत्वं हेतुत्वेनोपन्यस्तम्, तदा द्रव्यविशेषे प्रदीपलक्षणे साधर्म्यदृष्टान्ते, तस्याऽसम्भवात् साधनविकलो ह्यष्टान्तः । न च सत्ताविलक्षणं सामान्यमेकं स्वाधारसर्वगतं वा प्रतिवादिनः प्रसिद्धमिति प्रतिवाद्यसिद्धो हेतुः ।

[विशेषगुणोच्छेदरूपभुक्ति की मान्यता का निरसन—उत्तरपक्ष]

अब नैयायिक के सिद्धान्त का प्रतिकार किया जाता है—

नैयायिकों ने जो यह कहा है—“आत्मा के नव विशेषगुणों के सन्तान का अत्यन्त उच्छेद हो सकता है क्योंकि वह सन्तानरूप है ।” यहाँ सन्तानत्व हेतु आश्रयासिद्ध है क्योंकि बुद्धि आदि नैयायिकसम्मत विशेषगुणों का आत्मविभूत्ववाद में निराकरण कर दिया है अतः उनका सन्तान ही असिद्ध है, तो सन्तानत्व हेतु कहा रहेगा ? अन्य एक प्रकार से भी सन्तानत्व हेतु आश्रयासिद्ध है—नैयायिक बुद्धि आदि विशेषगुणों को स्वसंविदित नहीं मानता है, यद्यपि ज्ञानान्तरवेद्य मानता है किन्तु उसमें अनवस्थादि दोष आता है [एक ज्ञान का ग्रहण करने के लिये दूसरा ज्ञान, दूसरे को ग्रहण करने के लिये तीसरा .. फिर चौथा....इस प्रकार अनवस्था दोष होता है] । जब ज्ञान स्वसंविदित नहीं है और ज्ञानान्तरवेद्य भी नहीं हो सकता तो वह अवेश ही मानना पड़ेगा । जो अवेश=अज्ञात होता है उसको सत्ता ही सिद्ध नहीं होगी । फिर बुद्धि आदि गुणों की सिद्धि न होने पर सन्तान भी असिद्ध ही हो जायेगा तो सन्तानत्व हेतु किस आश्रय में रहेगा ?

तथा, हेतुरूप से प्रयुक्त सन्तानत्व यदि जाति रूप माना जाय तो हेतु स्वरूपासिद्ध हो जायेगा, क्योंकि बुद्धि आदि विशेषगुणों में तथा प्रदीपादि अग्निद्रव्य में सत्ता जाति के अलावा और किसी भी उभय साधारण अपर जाति का सम्भव ही न होने से उक्त सन्तानत्व जाति भी वहाँ नहीं रह सकेगी । यदि वहाँ सन्तानत्व को सत्ता जातिरूप ही मान लिया जाय तो फिर वह 'यह सत् है यह सत् है' ऐसी बुद्धि में हेतु होगी किन्तु 'यह सन्तान है' ऐसी बुद्धि के प्रति हेतु नहीं हो सकेगी । यदि सन्तानत्वजाति के बिना भी आप वहाँ 'यह सन्तान है' ऐसी बुद्धि होने का मानेंगे तो सत्ताजाति के बिना ही द्रव्य-गुण-कर्म में उनके स्वरूप से ही 'यह सत् है' ऐसी बुद्धि होने का मान लेने से सत्ता जाति को मानने की जरूर नहीं रहेगी अतः उसकी कल्पना व्यर्थ हो जायेगी ।

यदि कहे कि—हम सिर्फ विशेषगुणों में ही सन्तानत्व जाति को मान लेंगे और उसका हेतुरूप

न च सन्तानत्वं सामान्यं व्याप्या बुद्ध्यादिवृत्तिमत् सिद्धम्, तदुक्तेः समवायस्य निषिद्धत्वात्, तत्सत्त्वेऽपि तद्वत्त्वात् सन्तानत्वस्य बुद्ध्यादिसम्बन्धित्वे तस्य सर्वत्राऽविशेषादाकाशादिवृत्तिरपि नित्येषु सन्तानत्वस्य धुत्तेरनैकान्तिकत्वम् । न च समवायस्याऽविशेषेऽपि समवायिनोविशेषात् सन्तानत्वं बुद्ध्यादिवृत्तेन वसते नाकाशादिवृत्तिरपि वस्तुं युक्तम्, इतरेतराश्रयप्रसक्तेः—सिद्धे हि सन्तानत्वस्याकाशादिव्यवच्छेदेन बुद्ध्यादिवृत्तित्वे विशेषत्वसिद्धिः, तत्सिद्धेऽन्यान्यपरिहारेण तद्वृत्तित्वसिद्धिरितीतरेतराश्रयत्वम् । अपि च, यदि समवायस्य सर्वत्राऽविशेषेऽपि बुद्ध्यादिविशेषगुण-सन्तानत्वयोः प्रतिनियताधारावेयक्यता सिद्धिमासाद्यति तदा व्यर्थः समवायान्मुपगमः, तद्व्यतिरेकेणापि तयोस्त-द्रूपतासिद्धेः ।

अथ प्रमाणपरिदृष्टत्वात् समवायस्यान्मुपगमः न पुनः समवायिविशेषरूपताऽन्यथानुपपत्तेः । असदेतत्, तद्ग्राहकप्रमाणस्यैवाभावात् । तथाहि—स सर्वसमवायानुगतं कस्वभावो वाऽन्मुपगम्येत, तद्व्यावृत्तस्वभावो वा ? न तावत् तद्व्यावृत्तस्वभावः समवायः, सर्वतो व्यावृत्तस्वभावस्यान्याऽसम्ब-

मे प्रयोग करीं—तो प्रदीपरूप साधर्म्यं दृष्टान्त मे हेतुविरह दोष हो जायेगा, क्योंकि द्रव्यविशेष (अग्नि) रूप प्रदीप मे तो विशेषगुणाश्रित सन्तानत्व जाति का सभव ही नहीं । उपरात, प्रतिवादी के मत मे, अपने सभी आधारों मे विद्यमान हो ऐसा नैयायिकसम्मत एक सत्तादिरूप सामान्य मान्य ही नहीं है, अतः प्रतिवादी के प्रति जातिरूप सन्तानत्व हेतु असिद्ध हुआ ।

[सन्तानत्वसामान्य के संबन्ध की अनुपपत्ति]

दूसरी बात यह है कि बुद्ध्यादि गुणों मे व्यापकरूप से सन्तानत्व रूप सामान्य का सम्बन्ध भी सिद्ध नहीं है । समवाय का तो उसके सम्बन्धरूप मे पहले ही निषेध किया हुआ है । कदाचित् समवाय की सत्ता मान ले तो भी, समवाय के आधार पर सन्तानत्व को यदि बुद्धि आदि से सम्बद्ध माना जाय तो समवाय सर्वत्र समानरूप से विद्यमान होने से आकाशादि के साथ भी सन्तानत्व का समवाय सम्बन्ध मानना होगा । फलतः सन्तानत्व हेतु आकाशादि मे रह गया किन्तु वहाँ अत्यन्तोच्छेदरूप साध्य न होने से वह व्यभिचारी सिद्ध होगा । यदि ऐसा कहे कि—समवाय तो यद्यपि सर्वत्र समानरूप से विद्यमान है किन्तु समवायिजो मे विशेषता होती है और वह विशेषता ऐसी है कि जिससे सन्तानत्व बुद्धि आदि मे ही है और आकाशादि मे नहीं है ।—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि इसमे अन्योन्याश्रय दोष प्रसक्त है, सन्तानत्व आकाशादि मे नहीं किन्तु बुद्धि आदि मे ही रहता है यह सिद्ध होने पर उक्त विशेषता सिद्ध होगी और विशेषता सिद्ध होने पर सन्तानत्व आकाशादि मे नहीं किन्तु बुद्धि आदि मे ही रहता है यह सिद्ध होगा । तथा, समवाय सर्वत्र समान होने पर भी यदि बुद्धि आदि विशेषगुणों के साथ ही सन्तानत्व का नित्यरूप से आधारावेयभाव सिद्ध होता है तो फिर समवाय की मान्यता व्यर्थ हो गयी क्योंकि आधारावेयभाव के लिये तो उसकी कल्पना करते हैं और उसके बिना भी आधारावेयभाव तो सिद्ध होता है ।

[समवाय के विषय में प्रत्यक्षादि कोई प्रमाण नहीं है]

यदि ऐसा कहे कि—समवाय तो प्रमाण से सुनिश्चित होने से माना गया है, नहीं कि समवायिजों की विशेषरूपता को उपपन्न करने के लिये—तो यह ठीक नहीं है क्योंकि समवाय को सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण ही नहीं है । यह देखिये—वस्तुमान के दो स्वभाव होते हैं a अनुवृत्तस्वभाव और

न्धित्वेन नीलस्वरूपवत् समवायत्वानुपपत्तेः । नापि तदनुगतैकस्वभाव , सामान्यवत् तत्समवायत्वाऽ-
योगात्-नित्यस्य सतोऽनेकत्र वृत्तेः सामान्यस्य परेण समवायत्वानुपपत्तमात् । न च समवायस्वरूप-
स्यापि ग्राहकत्वेन निर्विकल्पकं सविकल्पकं वाऽध्यक्षं प्रवर्तते, किमुत तस्यानेकसमवायानुगतैकतद्विशेष-
रूपस्य, सवग्रहणे तदनुगतैकरूपस्यापि अप्रतिभासनादिति सामान्यप्रतिषेधप्रस्तावे प्रतिपादितत्वात् ।
नापि तत्र प्रत्यक्षाऽप्रवृत्तौ तत्पुर्वकस्यानुमानस्यापि प्रवृत्तिः ।

अथ सम्बन्धत्वेनासावध्यवसीयते तदयुक्तम्, यतः A किं 'सम्बन्धः' इति बुद्ध्याऽप्यवसीयते,
B आहोस्त्विद् 'इह' इति बुद्ध्या, C उत 'समवाय' इति प्रतीत्या ?

A तद् यदि सम्बन्धबुद्ध्या तदा वक्तव्यम्-कोऽयं सम्बन्धः ? किं ॥ सम्बन्धस्वजातियुक्तः,
b आहोस्त्विदनेकोपादानजनितः, c अनेकाश्रितो वा, d सम्बन्धबुद्धिविषयो वा, e सम्बन्धबुद्ध्युत्पादको
वा ? a तद् यदि सम्बन्धस्वजातियुक्तः स न युक्तः, समवायाऽसम्बन्धत्वप्रसंगात् । b अथानेकोपादान-
जनितस्तदा घटादेरपि सम्बन्धत्वप्रसंगः । c अथानेकाश्रितस्तदा घटजात्यादौ सम्बन्धत्वप्रसंगः । e अथ
सम्बन्धबुद्ध्युत्पादकस्तदा लोचनावेरपि सम्बन्धत्वप्रसक्तिः । d अथ सम्बन्धबुद्ध्यवयवस्येतदा घटादि-
ष्वपि सम्बन्धशब्दव्युत्पादने सम्बन्धज्ञानविषयत्वे सम्बन्धत्वप्रसंगः, तथा सम्बन्धेतरयोरेकज्ञानविषयत्वे
हृतरस्य सम्बन्धरूपताप्रसक्तिः । अथ सम्बन्धाकारः सम्बन्धः, सयोगानेवप्रसंगः, अत्रान्तराकारमेवैव
न भेदक, तस्याऽप्रसिद्धेः ।

b व्यावृत्तस्वभाव । समवाय को आप कैसा मानगे ? a सकल समवायी पदार्थों में अनुगत एक
स्वभाववाला मानगे या b उन से व्यावृत्तस्वभाववाला मानगे ? b उनसे व्यावृत्तस्वभाववाला मान
नहीं सकते क्योंकि जो सकल पदार्थों से व्यावृत्तस्वभाववाला होगा वह अन्य किसी का भी सम्बन्धी
न होने से समवायरूप ही नहीं हो सकता, जैसे नील का स्वरूप नीलेतर सभी पदार्थों से व्यावृत्त
होने से समवायरूप नहीं होता । a सभी पदार्थों में अनुगत एक स्वभाव वाला भी उसे नहीं मान
सकते क्योंकि अनुगतस्वभाववाली वस्तु समवायरूप नहीं षट सकती जैसे जाति अनुगतस्वभाववाली
होती है तो उस में समवायत्व नहीं रहता है । तथा नित्य और एक होने पर जो अनेक में रहता है वह
तो नैयायिक मत में जातिरूप माना जाता है, समवायरूप नहीं । उपरांत, निर्विकल्प और सविकल्प
कोई भी प्रत्यक्ष समवाय के स्वरूप को भी ग्रहण करके जब प्रवृत्त होता नहीं है, तब उसके अनेक
समवायि में अनुगत एक स्वभावरूप विशेषता को तो ग्रहण करने की बात ही कहाँ ? सामान्यतत्त्व
के निराकरण के प्रसंग में यह कहा ही है कि जिसके स्वरूप का भी ग्रहण नहीं होता उसके अनुगत
एक स्वभाव का प्रतिभास नहीं हो सकता । अब प्रत्यक्ष की प्रवृत्ति समवाय के विषय में नहीं है तो
प्रत्यक्षमूलक अनुमान की भी प्रवृत्ति नहीं हो सकती ।

[संबन्धरूप से समवाय का अध्यवसाय विकल्पग्रस्त]

यदि ऐसा कहे कि-समवाय का सम्बन्धरूप से अध्यवसाय (=मान) होता है अतः वह
असिद्ध नहीं है-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि यहाँ तीन विकल्प हैं-A क्या "सम्बन्ध"-इस आकार
की बुद्धि से उसका मान होता है B या 'इह=यहाँ (वह है)' ऐसी बुद्धि से मान होता है C या
'समवाय' ऐसी प्रतीति से उसका मान होता है ।

A अगर कहे कि-'सम्बन्ध' ऐसी बुद्धि से उसका मान होता है तो यहाँ पाँच प्रश्न हैं-a यह

B अथेहबुद्ध्याऽवसेयः समवायः । न, इहबुद्धेरविकरणाध्यवसायरूपत्वात् । न चान्यस्मिन्नाकारे प्रतीयमानेऽन्याकारोऽर्थः कल्पयितुं युक्तः, प्रतिप्रसगात् ।

C अथ समवायबुद्ध्या समवायः प्रतीयत इत्यभ्युपगमः, सोऽप्यनुपपन्नः, समवायबुद्धेरनुपपत्तेः, न हि 'एते तन्तवः, ग्रय पटः, अय समवायः' इति परस्परविविक्तं त्रितय बहिर्ग्राह्याकारतया कस्या-
न्चित् प्रतीताबुद्ध्याति, तथानुभवाभावात् । अथानुमानेन प्रतीयते । अयुक्तमेतत्, प्रत्यक्षाभावे तत्पूर्वक-
स्यानुमानस्याप्यप्रवृत्तेः । सामान्यतोदृष्टमपि नात्र वस्तुनि प्रवर्तते, तत्प्रभवकार्यनुपलब्धेः । न च
इहबुद्धिरेव समवायज्ञापिका-“इह तन्तुषु पटः इति प्रत्ययः सम्बन्धनिमित्तः, अत्राधितेहप्रत्ययत्वात्,
'इह कुण्डे दधि' इति प्रत्ययवत्" इति-विकल्पानुपपत्तेः । तथाहि-किं निमित्तमात्रमनेन प्रतीयते,
उत सम्बन्धः ? यदि निमित्तमात्रं तदा सिद्धसाध्यता । अथ सम्बन्धः, स सयोगः समवायो वा ?

सम्बन्ध कया सम्बन्धत्वजातिवाला है ? b या अनेक उपादानो से जन्य है ? c या अनेक में आश्रित है ? d या सम्बन्धाकार बुद्धि का विषय है ? e या सम्बन्धाकारबुद्धि का उत्पादक है ?

a अगर कहे कि वह सम्बन्धत्वजातिवाला है तो यह अयुक्त है क्योंकि वह जातियुक्त होने से कभी समवायसम्बन्धरूप नहीं हो सकेगा । [समवाय तो मात्र एक व्यक्ति रूप ही आपने माना है ।]
b यदि कहे कि समवाय अनेक उपादानो से जन्य पदार्थ है तो वहाँ घटादि को जो समवाय सम्बन्ध रूप मानने की आपत्ति होगी क्योंकि घटादि भी अनेक उपादानो से जन्य होता है । c यदि उसे अनेक में आश्रित मानेंगे तो घट और जाति आदि में भी सम्बन्धत्व की अतिप्रसक्ति होगी क्योंकि घट और जात्यादि अनेक में आश्रित होते हैं । e यदि उसे सम्बन्धाकार बुद्धि का उत्पादक कहा जाय तो लोचनादि भी सम्बन्धाकार बुद्धि के उत्पादक होने से लोचनादि को सम्बन्ध रूप मानना पड़ेगा ।
d यदि उसे सम्बन्धाकारबुद्धि ब्राह्म से मानेंगे तो घटादि में सम्बन्धत्व मानने की आपत्ति होगी, क्योंकि 'सम्बन्ध' शब्द का यदि घटादि अर्थ में आधुनिक संकेत किया जाय तो सम्बन्ध शब्द से हाने वाली सम्बन्धाकारबुद्धि की विषयता घटादि में ही जायेगी । तदुपरात, यदि सम्बन्ध और सम्बन्धभिन्न पदार्थों का एक साथ (समूहालम्बन) ज्ञान होगा तब सम्बन्धभिन्न वस्तु भी सम्बन्धाकार ज्ञान का विषय बन जाने से उसमें सम्बन्धत्व की आपत्ति होगी । यदि कहे कि-अन्तरात्मा में जो सम्बन्धाकार का अनुभव होता है वह सम्बन्धाकार ही सम्बन्धरूप है-तो समवाय और सयोग दोनों में अभेद प्रसक्त होगा क्योंकि सयोग का भी अन्तरात्मा में सम्बन्धाकार ही अनुभव होता है । आन्तर आकारभेद को दोनों का भेदक नहीं कह सकते, क्योंकि उन दोनों का अन्तरात्मा में सम्बन्धाकाररूप से ही अनुभव होता है अत आन्तर आकारभेद ही असिद्ध है ।

[इहबुद्धि और समवायबुद्धि से समवाय की प्रतीति अनुपपन्न]

B यदि समवाय को 'इह' इस आकार की बुद्धि से ब्राह्म दिखाया जाय तो उससे समवाय की सिद्धि नहीं हो सकती क्योंकि 'इह' यह बुद्धि तो अधिकरण को विषय करती है, समवाय को नहीं । जिस आकार की प्रतीति होती है उससे भिन्न आकार वाले अर्थ को उस प्रतीति का विषय मानना युक्त नहीं है, अन्यथा घटाकार प्रतीति को पटविषयक मानने को आपत्ति होगी ।

C 'समवाय' इस आकार की बुद्धि से समवाय की प्रतीति होने की बात भी अयुक्त है, क्योंकि विचार करने पर 'समवाय' इस आकार की बुद्धि ही घट नहीं सकती । किसी भी प्रतीति में 'ये तन्तु,

संयोगप्रतिपत्तावभ्युपगमबाधा । समवायानुमाने सम्बन्धव्यतिरेकः, न चान्यस्य सम्बन्धे सत्यस्य गमकत्वम्, अतिप्रसंगात् । न हि देवदत्तेन्द्रियघटसम्बन्धे यज्ञदत्तेन्द्रियं रूपादिकमर्थं करणत्वात् प्रकाशयद् दृष्टम् । तन्न समवायः कस्यचित् प्रमाणस्य गोचरः ।

न च तस्य समवायिभ्यामसम्बद्धस्य सम्बन्धरूपता । न च तत्सम्बन्धनिमित्तोऽपरः समवायोऽभ्युपगम्यते, अभ्युपगमे वाऽनवस्थाप्रसंगः । विशेषण-विशेष्यभावस्यापि तत्सम्बन्धनिमित्तस्य सम्बन्धाभ्युपगमेऽनवस्थादिदूषणं समानम् । न चाऽसम्बद्धस्याऽपि तस्य सम्बन्धरूपत्वावपरपदार्थसम्बन्धकत्वमिति वाच्यम्, विहितोत्तरत्वात् । न च समवायस्यान्यस्य वा एकान्तनित्यस्य कार्यजनकत्वम् सम्भवति, नित्ये क्रमयोगपक्षाभ्यामर्थक्रियाविरोधस्य प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । न च तदभावे पदार्थानां सत्त्वम्, सत्तासम्बन्धित्वेन तस्य निषिद्धत्वाग्निषेत्स्यमानत्वाच्च । तदेव समवायस्याभावात् सन्तानत्वं बुद्ध्यादिसन्तानेषु न वृत्तिम् सिद्धमिति सन्तानत्वलक्षणे हेतुः कथं नाऽसिद्धः ?

यह वस्त्र और यह समवाय' इस प्रकार परस्पर पृथक् रूप से बाह्यरूप में ग्राह्यभाकारवाला त्रिपुटी का भान नहीं होता क्योंकि बँसा अनुभव ही किसी को नहीं होता है ।

अनुमानात्मक प्रतीति में उक्त त्रिपुटी का भान मानने की बात भी अयुक्त है, क्योंकि त्रिपुटी का प्रत्यक्ष न होने पर प्रत्यक्षमूलक अनुमान की समावना ही नहीं रहती । यदि कहे कि-प्रत्यक्षमूलक अनुमान भले न होता हो किन्तु 'सामान्यतोरूप' अनुमान की समवाय के ग्रहण में प्रवृत्ति शक्य है-तो यह भी अयुक्त है क्योंकि समवायजन्य कोई ऐसा कार्य उपलब्ध नहीं है जिस के बल से अप्रत्यक्ष भी समवाय की सिद्धि हो सके ।

[इहबुद्धि से समवायसिद्धि अशक्य]

यदि यह कहा जाय कि-‘इह=यहाँ’ इस आकार की बुद्धि ही समवाय की साधक है, जैसे देखिये-‘यहाँ तन्तुओं में वस्त्र है, ऐसा प्रतीति सम्बन्धनिमित्तक है क्योंकि वह बाधरहित ‘यहाँ’ ऐसी प्रतीतिरूप है जैसे कि ‘यहाँ कुण्ड में दही है’ ऐसी बुद्धि (संयोग)सम्बन्धमूलक होती है ।-तो यह भी ठीक नहीं है, क्योंकि इस अनुमान में जो प्रतीत होता है उसके ऊपर एक भी विकल्प घटता नहीं है, जैसे देखिये-^a निमित्तमात्र हा यहाँ प्रतीत होता है या ^b सम्बन्ध हो प्रतीत होता है ? ^a निमित्तमात्र की प्रतीति तो हम भी मानते हैं अतः पहले विकल्प में सिद्धसाधन दोष हुआ । ^b यदि सम्बन्ध प्रतीत होता है तो वह संयोग या समवाय में से कौनसा है ? संयोग की प्रतीति मानेंगे तो अपनी मान्यता के साथ विरोध होगा क्योंकि आप को वहाँ समवाय की प्रतीति इष्ट है । यदि समवाय की प्रतीति होने का मानेंगे तो सम्बन्ध की प्रतीति का अभाव प्रसक्त होगा । नियम है कि जिस का किसी के साथ सम्बन्ध हो वही उसका बोधक हो सकता है अन्य कोई नहीं । उदा० देवदत्त की इन्द्रिय का घट के साथ सम्बन्ध होने पर यज्ञदत्त की इन्द्रिय सिर्फ करण होने मात्र से ही घटरूपादि अर्थ का प्रकाश करती हुयी नहीं दिखती है । प्रस्तुत में उक्त अनुमान (हेतु) को यदि समवाय के साथ सम्बन्ध है तो वह समवाय का ही बोधक होगा, सम्बन्ध का नहीं, क्योंकि सम्बन्ध के साथ उसका कोई सम्बन्ध नहीं है । सारांश, समवाय किसी भी प्रमाण का विषय नहीं है ।

[समवाय के अभाव में सन्तानत्व हेतु की असिद्धि]

तथा, समवाय जब तक दो समवायों से असम्बद्ध रहेगा तब तक वह स्वयं सम्बन्धरूप नहीं हो सकता । दो समवायों के साथ उसे सम्बद्ध मानने के लिये सम्बन्धकारक एक नया सम्बन्ध मानना

अथोपादानोपादेयभूतबुद्ध्यादिलक्षणं प्रवाहरूपमेव सन्तानत्व हेतुत्वेन विवक्षितम् । ननु एवं तस्य तथाभूतस्याऽन्यत्राननुवृत्तोरसाधारणानैकान्तिकत्वम् अभ्युपगमविरोधश्च । न हि परेण बुद्धिक्षणोपादानोऽपरः सर्व एव बुद्धिक्षणोऽभ्युपगम्यते एकसन्तानपतितः । तथाभ्युपगमे वा मुक्तावस्थायामपि पूर्वपूर्वबुद्ध्युपादानक्षणादुत्तरोत्तरोपादेयबुद्धिक्षणस्य सम्भवाच्च बुद्धिसन्तानस्यात्यन्तोच्छेदः साध्यः सम्भवति, यथोक्तं हेतु सद्भावबाधितत्वात् ।

अथ पूर्वपरसमानजातीयक्षणप्रवाहमात्रं सन्तानत्वं तेनाऽयमदोषः । ननु एवमपि हेतोरसाधारणत्वं तदवस्थम् । न ह्येकसन्तानरूपमन्यानुयायि, व्यक्तैर्धर्मैक्यन्तराननुगमात्, अनुगमे वा सामान्यपक्षभावी पूर्वोक्तो दोषस्तदवस्थः, अनैकान्तिकश्च पाठज्ञपरमाणुरूपदिभिः तथाविधसन्तानत्वस्य तत्र सद्भावेऽप्यत्यन्तोच्छेदाभावात् । अपि, च, सन्तानत्वमपि भविष्यति अत्यन्तानुच्छेदश्चेति विपर्यये हेतोर्बाधकप्रमाणाभावेन सिद्धविपक्षव्यावृत्तिकत्वादनेकान्तिकः । विपक्षोद्दर्शनं च हेतोर्बाधकं प्रमाणं प्रागेव प्रतिक्षिप्तम् ।

पड़ेगा जो आप तो नहीं मानते हैं, यदि मानेंगे तो उस नये सम्बन्ध को भी सम्बद्ध करने के लिये फिर नया-नया सम्बन्ध मानने में अनवस्था दूषण लगेगा । विशेषण-विशेष्य भाव को यदि समवाय का दो समवायी के साथ सम्बन्धकारक सम्बन्धरूप मानेंगे तो भी अनवस्था दूषण तो ज्यों का त्यों रहेगा ही । यदि ऐसा कहे कि-समवाय स्वयं असम्बद्ध होने पर भी सम्बन्धरूप है । इसीलिये दो समवायी पदार्थ के सम्बन्धकारक रूप में उस को मान सकते हैं-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ऐसे तो दो समवायी को ही परस्पर सम्बन्धकारक रूप से मान सकते हैं यह उत्तर पहले भी दे दिया है । तदुपरात, दो समवायी के बीच सम्बन्धकारक रूप में मान्य समवाय अथवा तो कोई भी अन्य पदार्थ यदि नित्य होगा तो वह किसी भी कार्य को जन्म नहीं दे सकता, क्योंकि नित्य पदार्थ विरोध के कारण क्रम से या एक साथ अर्थक्रियाकारक नहीं बन सकता यह हम आगे दिखायेंगे । जब पदार्थ में अर्थक्रियाकारित्व नहीं घटेगा तो उसका सत्त्व भी अमान्य हो जायेगा । यदि कहे कि-हम अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व को नहीं किन्तु सत्ताजातिसम्बद्धत्वरूप सत्त्व को मानेंगे-तो यह भी ठीक नहीं । क्योंकि सत्ताजातिसम्बद्धत्वरूप सत्त्व का पहले निषेध किया है और आगे भी किया जायेगा । निष्कर्ष, समवाय असिद्ध होने से यही सिद्ध होता है कि सन्तानत्व किसी भी सम्बन्ध से बुद्धिसन्तान में वृत्तिमत् नहीं है । अतः आपने जो अनुमान कहा था कि “बुद्धि आदि के सन्तान का अत्यन्त विनाश होता है क्योंकि उनमें सन्तानत्व है, जैसे प्रदीपसन्तान में”-इस अनुमान में सन्तानत्व हेतु असिद्ध कैसे नहीं है ? ।

[उपादानोपादेयबुद्धिप्रवाह रूप सन्तानत्व हेतु में दोष]

यदि कहे कि-सन्तानत्व हेतु को जातिस्वरूप न मान कर उपादान-उपादेयभावविशिष्टबुद्धि आदि की क्षणपरम्परारूप माना जाय तो उक्त कोई दोष नहीं है-तो यह बात गलत है क्योंकि यहाँ असाधारण अनैकान्तिक दोष सावकाश है । वह इस प्रकार-जो हेतु सभी सपक्ष और विपक्ष से व्यावृत्त हो उसको असाधारण अनैकान्तिक कहा जाता है । प्रस्तुत में बुद्धि आदि क्षणपरम्परारूप सन्तानत्व हेतु प्रतिवादी के मत से विपक्षव्यावृत्त तो है ही, और सपक्ष व्यावृत्त इसलिये है कि बुद्धि आदि क्षणपरम्परारूप सन्तानत्व सिर्फ बुद्धि आदि में ही रहेगा, प्रदीपादि में उसकी अनुवृत्ति नहीं रहती,

ॐ बुद्ध्यादिलक्षणप्रवाहरूपमेव-इति पाठ्युद्धिरण गवेषणीया ।

विचक्ष्वायं हेतुः, शब्द-बुद्धि-प्रदीपादिष्वप्यत्यन्तानुच्छेदवत्स्वेव सन्तानत्वस्य भावात् । न ह्येकान्तनित्येष्विवाऽनित्येष्वप्यर्थक्रियाकारित्वलक्षणं सत्त्वं सम्भवतीति प्रतिपादयिष्यमाणत्वात् । न च प्रदीपादीनामुत्तरः परिणामो न प्रत्यक्षः इत्येतावता 'ते तथा न सन्ति' इति ध्यवस्थापयितुं शक्यम्, अन्यथा परमाणूनामपि पारिमाण्डल्यगुणाधारतया प्रत्यक्षतोऽप्रतिपत्तेस्तद्वृत्तयाऽसत्त्वप्रसंगः । अथ तेषां तद्रूपताऽनुमानात् प्रतिपत्तेर्नयं दोषः । ननु साऽनुमानात् प्रतिपत्तिः प्रकृतेऽपि तुल्या । यथा हि स्थूलकार्यप्रतिपत्तिस्तदपरसूक्ष्मकारणमन्तरेणाऽसम्भविनी परमाणुसत्तामवबोधयति तथा मध्यस्थिति-दर्शनं पूर्वापरकोटिस्थितिमन्तरेणासम्भवि तां साधयतीति प्रतिपादयिष्यते ।

क्योंकि प्रदीपादि में प्रदीपक्षणपरम्परा रहती है । तदुपरांत, यहाँ नैयायिक को अपनी मान्यता के साथ विरोध भी आयेगा । कारण, नैयायिक मत में एकपरम्परागत सकल बुद्धिक्षणों का बुद्धिक्षण-रूप उपादान नहीं माना जाता । तात्पर्य, जाति के आद्यबुद्धिक्षण का पूर्वं बुद्धिक्षण उपादान नहीं होता है और अन्तिमबुद्धिक्षण का कोई उत्तरबुद्धिक्षणरूप उपादेय नहीं होता है । यदि नैयायिक बुद्धि क्षणों में उपादान-उपादेयभाव आँख मुँद कर मान लेगा तो मुक्ति अवस्था में भी पूर्वपूर्वबुद्धिक्षणरूप उपादान से उत्तरोत्तरबुद्धिक्षणरूप उपादेय के उत्पाद का सम्भव हो जाने से 'बुद्धिसन्तान के अत्यन्तोच्छेदरूप' साध्य का ही असम्भव हो जायेगा । क्योंकि अखण्डित पूर्वापरबुद्धिक्षणपरम्परारूप हेतु का पक्ष में सञ्जाव होने पर अत्यन्तोच्छेदरूप साध्य का बाधित होना सहज है ।

[पूर्वापरभावापक्षक्षणप्रपाहरूप सन्तानत्व हेतु में दोष]

यदि कहे कि-उपादान-उपादेय भूत क्षणपरम्परा को हम हेतु नहीं करेगे किन्तु पूर्वापर-भावापक्ष समानजातीय क्षणपरम्परारूप सन्तानत्व को ही हेतु करेगे । अतः उपादानोपादेयभाव मूलक जो दोष होता है वह नहीं होगा-तो यह कुछ ठीक है किन्तु पहला जो असाधारण अनैकान्तिक दोष है वह तो ज्यों का त्यों ही रहेगा । कारण, बुद्धि आदि क्षणपरम्परा बुद्धि आदि से अन्यत्र प्रदीप आदि में अनुवर्तमान नहीं है । कारण, नैयायिक मत में जातिरूप पदार्थ का अन्य व्यक्तियों में अनुगम हो सकता है किन्तु व्यक्तिरूप पदार्थ का अन्य व्यक्तियों में अनुगम सम्भव ही नहीं है । यदि व्यक्ति का भी अन्य व्यक्तियों में अनुगम मानेंगे तो हमने पहले जो जाति के ऊपर दोषारोपण किया है वह यहाँ ज्यों का त्यों लागू हो जायेगा । तथा, हेतु में अनैकान्तिक दोष का भी सम्भव है, वह इस प्रकार-परमाणु के पाकजरूपादि में पूर्वापरसमानजातीयरूपादिक्षणपरम्परारूप सन्तानत्व हेतु रहने पर भी उस परम्परा का अत्यन्त उच्छेद नहीं होता है । अनैकान्तिक दोष यहाँ दूसरे प्रकार से भी लागू होता है, वह इस प्रकारः-सन्तानत्व भले हो, अत्यन्तोच्छेद का अभाव भी रहे, तो क्या बाध है-ऐसी विपरीत शंका करने पर कोई उसका बाधक प्रमाण नहीं है अतः बुद्धिआदि का सन्तान ही विपक्षरूप में संदिग्ध हो गया और हेतु उसमें रहता है अतः सदिग्धविपक्षव्यावृत्ति रूप अनैकान्तिक दोष प्रकट हुआ । विपक्ष में हेतु के अदर्शनमात्र को उक्त शंका के बाधक प्रमाणरूप में मान लेने की बात का तो पहले ही प्रतिकार हो चुका है ।

[सन्तानत्व हेतु में विरोध दोष]

बुद्धि आदि में अत्यन्तोच्छेद की सिद्धि के लिये प्रयुक्त सन्तानत्व हेतु में पूर्वोक्त दोषों के उपरांत विरोध दोष भी है । कारण, सन्तानत्व उन्हीं में रहता है जिनका (किंचिद् अथ से उच्छेद

न च ध्वस्तस्यापि प्रदीपस्य विकारान्तरेण स्थित्यभ्युपगमे प्रत्यक्षबाधा, चारिस्थे तेजसि भास्वररूपाम्युपगमेऽपि तद्बाधोपपत्तेः । अथोष्णस्पर्शस्य भास्वररूपाधिकरणतेजोद्रव्याभावेऽसम्भवाव-
नुद्भूतस्य तत्र परिकल्पनमनुमानतः, तर्हि प्रदीपादेरप्यनुपादानोत्पत्तिवत् न सन्ततिविपक्षभावमन्तरेण विपत्तिः सम्भवतीत्यनुमानतः किं न कल्प्यते तत्सन्तत्यनुच्छेदः ? अन्यथा सन्तानचरमक्षणस्य क्षणान्त-
राऽजनकत्वेनाऽसत्त्वे पूर्वपूर्वक्षणानामपि तत्त्वाच्च विवक्षितक्षयस्यापि सत्त्वमिति प्रदीपादेर्दृष्टान्तस्य
बुद्ध्यादिसाध्यधर्मिणश्चाभाव इति नानुमानप्रवृत्तिः स्यात् । तस्मात् शब्द-बुद्धि-प्रदीपादीनामपि सत्त्वे
नात्यन्तिको व्युच्छेदोऽभ्युपगन्तव्यः, अन्यथा विवक्षितक्षणेऽपि सत्त्वाभावः । इति सर्वत्रात्यन्तानुच्छेद-
वत्येव सन्तानस्वरक्षणो हेतुर्वन्तः इति कथं न विरुद्धः ?

विपरीतार्थोपस्थापकस्यानुमानान्तरस्य सद्भावावनुमानबाधितः पक्षः, हेतोर्बा कालात्ययाप-
दिष्टत्वम् । यथा शानुमानस्य पक्षबाधकत्वम् अनुमानबाधितपक्षनिर्वैकान्तरं प्रयुक्तत्वेन हेतोर्बा
कालात्ययापदिष्टत्वं तथाऽसकृत् प्रतिपादितमिति न पुनरुच्यते । अथ किं तदनुमानं प्रकृतप्रतिज्ञायाः
बाधकं येनात्रायमुक्तदोषः स्यात् ? उच्यते—

होने पर भी) अत्यन्त । —सर्वथा) उच्छेद नहीं होता जैसे कि शब्द, बुद्धि और प्रदीप का सन्तान ।
यह हम आगे दिखाने वाले हैं कि अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व का लक्षण जैसे एकान्तनित्य पदार्थों में
नहीं घटता, वैसे एकान्त अनित्य पदार्थों में भी नहीं घटता है । प्रदीपादि का उत्तरकालीन परिणाम
प्रत्यक्ष नहीं दिखाता है इतने मात्र से 'वे नहीं हैं' ऐसी स्थापना शक्य नहीं । अन्यथा यह आपत्ति होगी
कि पारिमाण्य (—अणुपरिमाण) गुण के आधाररूप में परमाणुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता तो उन
का भी असत्त्व हो मानना पड़ेगा । अगर कहे कि—अनुमान से अणुपरिमाण के आधाररूप में परमाणु
सिद्ध है अतः उनके असत्त्व की आपत्ति का दोष निरवकाश है—तो प्रस्तुत में प्रदीपादि का भी उत्तर-
कालीन सत्त्व अनुमानसिद्ध होने से असत्त्वापत्ति दोष की निरवकाशता तुल्य है । दोनों जगह अनुमान
से सिद्ध इस प्रकार हैं—अन्य सूक्ष्म अवयवात्मक कारणों के बिना स्थूल अवयवी कार्य का भान
होना सम्भव नहीं है अतः चरम सूक्ष्म अवयवात्मक कारण के रूप में परमाणु स्थिति का दर्शन उसकी
पूर्वापरकोटि में स्थिति के बिना सम्भव नहीं है, अतः प्रदीपादि का भी अप्रकाशकाल में पूर्वापर सत्त्व
सिद्ध होता है—यह आगे दिखाया जायेगा ।

[सन्तानत्व हेतु में विरोध दोष का समर्थन]

बुके हुए प्रदीप का अन्य विकाररूप से (यानी अन्वकारद्रव्यात्मकपरिणामरूप से) अवस्थान
मानने में प्रत्यक्षबाध जैसा कुछ नहीं है । यदि यहाँ प्रत्यक्ष बाध मानेंगे तो उष्णजलान्तर्वर्त्ती अग्नि
की भास्वरूपवत्ता मानने में भी प्रत्यक्ष बाध मानना पड़ेगा । यदि कहे कि—'भास्वररूपाधिकरणभूत
अग्निद्रव्य के अभाव में, जल में उष्ण स्पर्श का सम्भव नहीं है अतः अनुमान से वहाँ अनुद्भूत
भास्वररूप की कल्पना अनिवार्य है'—तो प्रस्तुत में यह कह सकते हैं कि उपादान के बिना जैसे अग्नि
की उत्पत्ति सम्भव न होने से उपादान की कल्पना की जाती है, उसी तरह सन्तान का नैरन्तर्य न
रहने पर उसका ध्वस भी सम्भव नहीं है तो फिर अनुमान से प्रदीपादि के सन्ततभाव की कल्पना भी
क्यों न की जाय ? ! यदि आप प्रदीप सन्तान के अन्तिम क्षण को ऐसे ही (नये विकार के जन्म के
बिना) ध्वस्त मान लेंगे तो उस में क्षणान्तरजनकत्व (रूप अर्थक्रियाकारित्व) के न रहने से सत्त्व

पूर्वापरस्वभावपरिहारावाप्तिलक्षणपरिणामवान् शब्द बुद्धि प्रदीपादिकोऽर्थः, सत्त्वात् कृतक-त्वाद्वा, यावान् कश्चित् भावस्वभावः स सर्वः तादृशभावस्वभावविवर्तमन्तरेण न सम्भवति, तथाहि—

न तावत् क्षणिकस्य निरन्वयविनाशिनः सत्त्वसम्भवोऽस्ति स्वाकारानुकारि ज्ञानमन्यद्वा कार्य-न्तरमप्राप्याऽऽत्मानं संहृतः सकलशक्तिविरहितस्य व्योमकुसुमादेरिव सत्त्वानुपपत्तेः । तादृशस्य न हि कार्यकालप्राप्तिः, क्षणभंगभंगप्रसक्तेः । नापि फलसमयमात्मानमप्रापयतस्तज्जननसामर्थ्यं चिर-तरविनष्टस्येव सम्भवति । न च समनन्तरभाविनः कार्यस्योत्पादने कारणं स्वसत्ताकाल एव सामर्थ्य-मान्नोति, कार्यकाले तस्य स्वभाव (वा) विशेषात् ततः प्रागपि कार्योत्पत्तिप्रसगात् । तस्मिन् सत्यभवन्न-सति स्वयमेव भवन्नयं भावः तत्कार्यव्यपदेशमपि न लभते, न हि समयं कारणे प्रादुर्भावमप्राप्नुवत् कार्यम् इतरद्वा कारणम्, अतिप्रसंगात् । न च समनन्तरभावविशेषमात्रेण तत्कार्यत्वं युक्तम्, समन-न्तरप्रभवत्वस्यैवाऽसम्भवात्—इतरेतराशयप्रसक्तेः इति प्रतिपादितत्वात् ।

का अभाव प्रसक्त होगा । अन्तिम क्षण में सत्त्व का अभाव प्रसक्त होने पर उपान्यादिक्षण परम्परा में भी असत्त्व प्रसक्त होगा, इस प्रकार तो जिस क्षण में आपको प्रदीप का सत्त्व इष्ट है उस क्षण में भी उसका असत्त्व प्रसक्त होगा । फलतः दृष्टान्तभूत प्रदीपादि और पक्षभूत बुद्धि आदि धर्मी का ही अभाव हो जायेगा, तो अनुमान की प्रवृत्ति भी कैसे होगी ? ! यदि आपको इस दोष से बचना है अर्थात् शब्द, बुद्धि और प्रदीपादि का विवक्षित क्षण में सत्त्व मानना है तो फिर उनका अत्यन्त विच्छेद मत मानीये, यदि मानेये तो विवक्षित क्षण में भी असत्त्व की आपत्ति खड़ी है । साराशः, प्रदीपादि सब अत्यन्तविच्छेदरहित ही है और उनमें ही सन्तानत्व हेतु रहता है तो वह विरुद्ध क्यों नहीं होगा ?

[सन्तानत्व हेतु में पक्षबाधा और कालात्ययापदिष्टता]

विरुद्ध दोष की तरह प्रतिपक्षी के अनुमान में अनुमानबाधितपक्षरूप दोष भी है क्योंकि उक्त साध्य से विपरीत अर्थ का साधक अन्य अनुमान मौजूद है । अथवा अनुमानबाध के बदले हेतु में कालात्ययापदिष्टता दोष भी कहा जा सकता है । अन्य अनुमान से पक्षबाधा कैसे है अथवा पक्ष के अनुमानबाधित होने का निर्देश करने के बाद हेतु प्रयोग किये जाने के कारण हेतु में कालात्ययापदिष्ट दोष कैसे लगता है यह तो बार बार कह चुके हैं इसलिये फिर से नहीं कहते हैं । यदि यह पूछा जाय कि हमारी सन्तान के अत्यन्तोच्छेद की प्रतिज्ञा में बाधक बनने वाला वह कौन सा अनुमान है जिस से पक्षबाधादि उक्त दोष होता है ? तो उत्तर में यह अनुमान है कि—

“शब्द-बुद्धि और प्रदीपादि पदार्थ पूर्वस्वभावपरिहारा-उत्तरस्वभावधारणस्वरूप परिणामवाले होते हैं क्योंकि वे सत् हैं अथवा कृतक हैं । जो कुछ भावस्वभाव पदार्थ हैं उन सभी का तथाविध-भावस्वभावविवर्त (यानि पूर्वस्वभावत्याग-उत्तरस्वभावधारणरूप परिणामभाव) के बिना सम्भव नहीं होता । ” जैसे देखिये—

[शब्दादि में परिणामवाद की सिद्धि]

[शब्द में पक्षिणामित्व की सिद्धि के लिये कथित अनुमान के बाद जो व्याप्ति कही गयी— उसका अब विस्तार से समर्थन किया जा रहा है] निरन्वयविनाशी क्षणिक वस्तु का सत्त्व सम्भवित नहीं है । कारण, अपने आकार से तुल्य ज्ञान को या अन्य किसी कार्य को उत्पन्न किये बिना ही अपनी

उपचरितं चेवं तस्य कार्यत्वमितरस्य च कारणत्वं स्यात् अक्षणिकवत् । तत्कारणभावे सत्य-
भवन्तं प्रति पुनः कारणस्य भावाभावयोरनं कश्चिद्विशेषः, ततोऽक्षणिकादिव क्षणिकादपि सत्त्वाविवक्षु-
त्वभावो व्यावर्तते एव । न ह्यक्षणिके एव क्रम-योगपञ्चास्यमर्थक्रियाविरोधः, किं तर्हि ? क्षणभवेऽपि ।
तथाहि-न तावत् कार्य-कारणयोः क्रमः सम्भवति, कालभेदात् अन्य-जनकभावविरोधात्, चिरतरो-
परतोत्पन्नपितानुवचत् । न हि तादृशस्यापेक्षाऽपि सम्भवति, अनाभेयाऽप्रहेयातिशयत्वाद् अक्षणिकवत्,
न हि कश्चिदतिशयं ततोऽनासादयत् भावान्तरमपेक्षते यतः क्रमः स्यात्, अन्यजनकयोराभेयविशेष-
त्वेऽपि न क्रमसम्भवः, क्रमिणोः कालभेदात् तत्त्वानुपपत्तेः । योगपक्षं तु तयोर्हेतुफलभावतयंवाऽसम्भवि,
समानकालयोर्हि न हेतुफलभावः सत्येतरगोविषाणवश्येक्षानुपपत्तेः ।

जात का सहकरण करने वाले अतएव सकलशक्तिभूत ऐसी वस्तु का सत्त्व सम्भवित नहीं है जैसे कि गगनकुसुमादि । (सत्त्व मानने के लिये उससे कुछ कार्य होने का मानना चाहिये किन्तु वह भी सगत नहीं होता, वह इस प्रकारः—) कार्योत्पत्ति काल के साथ क्षणिकभाव का योग सम्भव नहीं है, यदि सम्भव माने तो दूसरे क्षण में उसका सञ्जाव हो जाने से क्षणिकवाद का भग हो जायेगा । कार्यकाल के साथ जिसका योग न हो ऐसे पदार्थ में कार्योत्पादन के लिये सामर्थ्य भी नहीं बैठ सकता जैसे कि चिर पूर्व में विनष्ट पदार्थ वर्तमान में कार्योत्पादन के लिये असमर्थ होता है । यदि ऐसा कहे कि—समनन्तरभाव (=स्वोत्तरकालभाव) कार्य के उत्पादन के लिये कारणक्षण अपने सत्ताकाल में ही समर्थ होता है—तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि कार्यकाल में कार्योत्पत्ति करने के लिये अपेक्षित जो स्वभाव है वह कारणकाल में भी समानरूप से विद्यमान है अतः कार्यकाल के पूर्वक्षण में, अर्थात् कारणक्षण में भी कार्योत्पत्ति हो जाने की आपत्ति आयेगी । यहाँ यह भी ज्ञातव्य है कि कारण की विद्यमानता में जो नहीं उत्पन्न होता और कारण की अविद्यमानता में (उत्तरक्षण में) जो स्वय उत्पन्न होता है ऐसे पदार्थ को 'कार्य' संज्ञा ही प्राप्त नहीं है । समर्थ कारण की विद्यमानता में भी जो उत्पन्न नहीं होता वह कार्य ही कैसे कहा जाय ? और उसके कारण को कारण भी कैसे कहा जाय ? यदि कहेंगे तो जिस किसी की भी कारण-कार्य संज्ञा की जा सकेगी । तथा तत् का समनन्तर भाव विशेष (स्वोत्तरक्षणवर्तित्व) मात्र होने से किसी को तत् पदार्थ का कार्य कहना युक्तियुक्त नहीं है, क्योंकि यहाँ समनन्तरजन्यत्व (यानी तत् पदार्थ के उत्तरकाल में उत्पत्ति) की सगति ही नहीं बैठ सकती । कारण, 'समनन्तरजन्यत्व' का पृथक्करण करने पर इतरेतराश्रय दोष होता है यह कहा जा चुका है । कार्यत्व का आधार कारणानन्तर्य और कारणत्व का आधार कार्यानन्तर्य हो जाने से अन्योन्याश्रय स्पष्ट ही है ।

[क्षणिकवाद में कारण-कार्यभाव की अनुपपत्ति]

तदुपरात, कारण की अविद्यमानता में भी उत्पन्न होने वाले भाव को यदि आप 'कार्य' संज्ञा करेंगे तो वह वास्तव न होकर औपचारिक बन जायेगी, अत एव पूर्वभाव में कारणत्व भी औपचारिक ही बन जायेगा, जैसे कि क्षणिकवादी अक्षणिक भाव में कार्यत्व या कारणत्व को वास्तव नहीं किन्तु औपचारिक ही मानता है । तात्पर्य यह है कि, कारणत्वेन अभिमत भाव के होने पर भी कार्य नहीं होता तो उसके प्रति कारण का सञ्जाव हो या अभाव, कोई फर्क नहीं पड़ता । अतः अक्षणिक वस्तु में जैसे सत्त्वाविरूप वस्तुस्वभाव सगतियुक्त नहीं है वैसे क्षणिक पदार्थ में भी वह सगत नहीं है । ऐसा नहीं है कि सिर्फ अक्षणिक भाव को ही क्रमशः अथवा एकसाथ अर्थक्रियाकारित्व के साथ

अत एव कृतकत्वादयोऽपि हेतवो वस्तुस्वभावाः परिणामानुपपत्तिगमवादिनां न सम्भवन्ति । तथाहि-अपेक्षितपरव्यापारो हि भावः स्वभावनिरूप्यतो कृतक उच्यते, सा च परापेक्षा एकान्तनित्यवदेकास्ताऽनित्येऽप्यसम्भवितो, तदपेक्षाकारणकृतस्वभावविशेषेण विवक्षितवस्तुतः सम्बन्धोऽपि नोपपद्यते, स्वभावभेदप्रसक्तेः । अत्रेदे वाऽपेक्षमाणादपेक्षकस्य सर्वथाऽऽत्मनिरूप्यत्तिप्रसङ्गात् । अत स्वभावभित्तयोः प्रत्यस्तमितोपकार्योपकारकस्वभावयोर्भावयोः सम्बन्धानुपपत्तेः 'अस्येदम्' इति व्यपदेशस्यानुपपत्तिः । यदि पुनरपेक्षमाणस्य तदपेक्षमाणेन व्यतिरिक्तमुपकारान्तरं क्रियेत, तत्सम्बन्धव्यपदेशार्थं तत्राप्युपकारान्तरं कल्पनीयमित्यनुवस्था सकलव्योमतलावलम्बिनी प्रसज्येत । तस्मान्नित्याऽनित्यपक्षयोरर्थ-क्रियालक्षणं सत्त्वम् कृतकत्वं वा न सम्भवतीति यत् किञ्चित् सत् कृतकं वा तत् सर्वं परिणामि, इतरथाऽकिञ्चित्करस्याऽवस्तुत्वप्रसङ्गमस्तलारविन्दिनीकुसुमवत् ।

विरोध है, अरे, क्षणिक भाव का भी उसके साथ विरोध है ही । वह इस प्रकार - क्षणिकवाद में कार्य और कारण में क्रमिकत्व का ही सम्भव नहीं है क्योंकि क्षणिकवाद में कारण-कार्य का समानकाल तो हो नहीं सकता और पूर्वापर भाव मानने में कालभेद हो जाता है, कालभेद से जन्य-जनकभाव क्षणिक पदार्थ में विरुद्ध है । उदा० चिरपूर्व में स्वर्गत पिता (रूप से अभिमत व्यक्ति) और चिर भविष्य में उत्पन्न पुत्र (रूप से अभिमत व्यक्ति), इन दोनों में पिता-पुत्र भाव (अर्थात् जन्यजनकभाव) विरुद्ध है । तथा भावि में उत्पन्न होने वाले पदार्थ को भूतकालीन भाव की अपेक्षा भी नहीं हो सकती क्योंकि भविष्यत्कालीन में भूतकालीन भाव न किसी अतिशय का आधान कर सकता है, न तो उसने से किसी अतिशय का परिभ्रम कर सकता है, जैसे नित्य पदार्थ में किसी भी अतिशय का आधान या परिभ्रम शक्य नहीं होता । जो पदार्थ अन्यभाव से किसी भी अतिशय को प्राप्त नहीं करता वह उस अन्य भाव की अपेक्षा भी नहीं रखता है अतः उन दोनों में क्रम होने की सम्भावना भी नहीं रहती । यदि कहे कि उदासीन भाव से अतिशयाधान न होने पर भी जनक पदार्थ से जन्य पदार्थ में अतिशयाधान हो सकता है अतः उन दोनों में क्रम की सम्भावना हो सकेगी-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि क्रम मानने पर कालभेद मानना होगा और भिन्नकालीन दो पदार्थ में तो जन्यजनकभाव ही नहीं घट सकता, यह भी अभी कह आये हैं । क्रम का जैसे सम्भव नहीं है वैसे ही कारण-कार्य में समानकालता भी सम्भव नहीं है । समानकालीन दो वस्तु में अन्योन्य अपेक्षाभाव न होने से हेतु-फल भाव ही घटता नहीं है जैसे दायें बायें गोशृंग में ।

[परिणामवादस्वीकार के बिना कृतकत्वादि की अनुपपत्ति]

क्षणिकभावों में अर्थक्रियाकारित्व का उपरोक्त रीति से सम्भव न होने से वस्तुस्वभावात्मक कृतकत्वादि हेतु भी परिणामवाद न मानने वाले क्षणिक वादीयों के मत में नहीं घट सकते । वह इस प्रकार:-जिस पदार्थ को अपने स्वभाव की निष्पत्ति में परकीय व्यापार की अपेक्षा रहे वह कृतक कहा जाता है । किन्तु एकान्तनित्यपदार्थ को परापेक्षा होना जैसे सम्भव नहीं है वैसे एकान्त अनित्य पदार्थ को भी वह सम्भव नहीं है । कदाचित् उसको परापेक्षा है यह मान ले फिर भी उसके अपेक्षाकारण से जिस स्वभाव विशेष का आधान किया जायेगा उस स्वभावविशेष के साथ विवक्षित अनित्य पदार्थ का सम्बन्ध भी घट नहीं सकता है, क्योंकि स्वभावविशेष का सम्बन्ध मानने पर स्वभावभेदमूलक वस्तुभेद की आपत्ति होती है । अपेक्षा कारण से आधान किये जाने वाले स्वभावविशेष को यदि

सन् कृतको वा शब्द-बुद्धि-प्रदीपादिरिति सिद्धः परिणामी । सत्त्वं चार्थक्रियाकारित्वमेव, अन्यस्य निषिद्धत्वात्, तच्चात्यन्तोच्छेदवस्तु न सम्भवत्येव, ततो व्यावर्त्तमानो हेतुः अन्यस्यन्तोच्छेदव-
त्त्वेव संभवतीति कथं न प्रकृतहेतुपक्षबाधकत्वमाशङ्कनीय प्रकृतसाध्यसाधकस्य हेतोरनेकदोषबुद्ध-
त्वप्रतिपादनात् ।

न चाऽसत्प्रतिपक्षत्वमप्यस्य । तथाहि-बुद्ध्यादिसन्तानो नात्यन्तोच्छेदवान् सर्वप्रमाणानुपल-
भ्यमानतथोच्छेदत्वात्, यो हि सर्वप्रमाणानुपलभ्यमानतथोच्छेदो न स-तत्त्वेनोपेयः, यथा पार्थिवपर-
माणुपाकजरूपादिसन्तानः, तथा च बुद्ध्यादिसन्तानः, तस्मान्नात्यन्तोच्छेदवान्, इति कथं न सत्प्रति-
पक्षत्वं 'सन्तानत्वात्' इत्यनुमानस्य ? न च प्रस्तुतानुमानत एव सन्तानोच्छेदस्य प्रतीतो सर्वप्रमाणानु-
पलभ्यमानतथोच्छेदत्वमसिद्धम्, सन्तानत्वसाधनस्य सत्प्रतिपक्षत्वात् । न चास्य प्रतिपक्षसाधनस्य
प्रमाणत्वे सिद्धे सन्तानत्वसाधनस्य सत्प्रतिपक्षत्वम् अस्य च सत्प्रतिपक्षत्वे विवक्षितानुपलब्धे, प्रति-
पक्षसाधनस्य प्रमाणत्वमिति वाच्यम्, भवदभिप्रायेण सत्प्रतिपक्षत्वदोषस्योद्भावनात्, परमार्थतस्तु
यथाऽयं दोषो न भवति तथा प्रतिपादितम् प्रतिपादयिष्यते च । सन्तानत्वहेतोस्त्वसिद्धाऽनैकान्तिक-
विच्युतत्वान्यतमदोषबुद्धत्वेनाऽसाधनत्वम्, तच्च प्रतिपादितमित्यलमतिप्रसंगेन, विद्वन्मात्रप्रदर्शनपर-
त्वात् प्रयासस्य ।

उस विवक्षित पदार्थ से अभिन्न मान लेंगे तो उस पदार्थ की ही उत्पत्ति अपेक्षा कारण से हुई ऐसा
मानना पड़ेगा, फलतः वस्तुभेद प्रसक्त होगा । इस का नतीजा यही होगा कि जिन में कोई उपकार्य-
उपकारक भाव ही घट नहीं सकता ऐसे दो भिन्न स्वभाव वाले पदार्थों में कोई भी सम्बन्ध न घट
सकने से "यह उसका है" ऐसे शब्द-व्यवहारों का उच्छेद प्रसक्त होगा । इस शब्दव्यवहार को घटाने
के लिये यदि अपेक्षाकारण के द्वारा उस विवक्षित पदार्थ के ऊपर उससे भिन्न उपकार होने का मानेंगे
तो उस उपकार का भी विवक्षित पदार्थ के साथ सम्बन्ध घटाने के लिये नये उपकार की कल्पना
से ऐसी अनवस्था होगी जो सपूर्ण गगनतल पर्यन्त जा पहुँचेगी । साराण, एकान्त नित्य-अनित्य उभय
पक्ष में अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व अथवा अपेक्षाकारणाधीन-उत्पत्तिसत्त्वरूप कृतकत्व का सम्भव ही
नहीं है । इस लिये यही मानना चाहिये कि जो कुछ सत् या कृतक है वह सब परिणमनशील ही है,
अन्यथा आकाशतलवर्त्तिकमसिनी पुष्प की तरह वह अकिञ्चित्कर बन जाने से अवस्तरूप हो जाने की
आपत्ति लगेगी । इस प्रकार शब्दादि में परिणामित्व साधक अनुमान में व्याप्ति का समर्थन हुआ, अब
उपनय और निगमन दिखा रहे हैं—

शब्द-बुद्धि-प्रदीपादि अर्थ भी सत् रूप अथवा कृतक है अतः परिणमनशील सिद्ध होता है ।
सत्त्व भी यहाँ अर्थक्रियाकारित्वरूप ही लेना है क्योंकि क्षणिकवाद में अन्य किसी सत्ताजातिसम्बन्धादि-
रूप सत्त्व का तो प्रतिषेध किया गया है । जिस वस्तु का अत्यन्तोच्छेद मानेंगे उसमें वह सत्त्व घटेगा
नहीं (क्योंकि अन्तिमक्षण में किसी नये क्षण के प्रति उत्पादकत्वरूप अर्थक्रियाकारित्व न घटने से
सत्त्व भी नहीं घटेगा, अन्तिम क्षण में असत्त्व प्रसक्त होने पर तो फिर सारे सन्तानक्षणों में भी असत्त्व
प्रसक्त होगा) । अतः अत्यन्तोच्छेदी वस्तु से निवर्त्तमान सत्त्व या कृतकत्व, अत्यन्तोच्छेदी न हो
ऐसी ही वस्तु में, घट सकता है । जब ऐसा है तब हमारा यह अनुमान, प्रतिपक्षी के सन्तानत्व हेतु
और अत्यन्तोच्छेद साध्यवासे अनुमान के पक्ष का, बाधक होने की आशंका क्यों नहीं होगी, जब कि

यच्च 'निर्हेतुकविनाशप्रतिषेधात् सन्तानोच्छेदे हेतुर्वाच्य' इत्यादि, तदसंगतम्, सम्यग्ज्ञानाद् विपर्ययज्ञानव्यावृत्तिक्रमेण धर्माऽधर्मयोस्तत्कार्यस्य च शरीरादेरभावेऽपि सकलपदार्थविषयसम्यग्ज्ञानान्ताऽनिन्द्रियजनप्रशमसुखादिसन्तानस्य निवृत्त्यसिद्धेः । न च शरीरादिनिमित्तकारणमात्मनःसंयोगं

अत्यन्तोच्छेद साध्य के साधक आपके हेतु अनेक दोषों से दुष्टता के प्रतिपादन में हमने कोई कभी तो रखी नहीं है ?

[सन्तानत्वहेतुक अनुमान में सत्प्रतिपक्षता]

सन्तानत्वहेतु मे सत्प्रतिपक्ष दोष भी सावकाश है । प्रकृत साध्य वैपरीत्य के साधक अन्य किसी हेतु वाले अनुमान से प्रकृत हेतु सन्तानत्व सत्प्रतिपक्षित हो जाता है । अनुमान इस प्रकार है—बुद्धि आदि का सन्तान अत्यन्तोच्छेदवाला नहीं है क्योंकि अत्यन्तोच्छेद किसी भी प्रमाण से उपलब्ध नहीं होता । जिस वस्तु का किसी भी प्रमाण से अत्यन्तोच्छेद नहीं होता उस वस्तु का अत्यन्तच्छेद नहीं मानना चाहिये जैसे कि पार्थिव परमाणुओं के पाकजन्यरूपादि का सन्तान । बुद्धि आदि का सन्तान भी वैसा ही है अतः अत्यन्तोच्छेदवाला नहीं हो सकता । जब यह प्रतिपक्षी अनुमान जागरूक है तब सन्तानत्व हेतु वाला अनुमान सत्प्रतिपक्षित क्यों नहीं होगा ? यदि कहे कि—सन्तानत्वहेतुवाले अनुमान प्रमाण से अत्यन्तोच्छेदरूप साध्य प्रतीयमान होने से किसी भी प्रमाण से उपलब्ध न होने की बात मिथ्या है—तो यह ठीक नहीं, क्योंकि हमारे दिखाये हुए प्रति-अनुमान से आप का सन्तानत्व हेतु सत्प्रतिपक्ष हो गया है अतः उससे अत्यन्तोच्छेदरूप साध्य की प्रतीति होने की बात ही मिथ्या है । यदि ऐसा कहे कि—'किसी भी प्रमाण से अनुपलब्ध' रूप हेतु से किये जाने वाला प्रति-अनुमान प्रमाणभूत है यह सिद्ध होने पर ही सन्तानत्व हेतु में सत्प्रतिपक्ष दोष लग सकता है, किन्तु प्रतिपक्षसाधनभूत विवक्षितानुपलब्धिहेतु वाला प्रति-अनुमान का प्रामाण्य तो तभी सिद्ध होगा जब सन्तानत्व हेतु सत्प्रतिपक्ष से दूषित होने का सिद्ध हो । तात्पर्य, यहाँ सत्प्रतिपक्ष से दोष नहीं लग सकता ।—किन्तु यह बात ठीक नहीं, क्योंकि हम तो यहाँ आपकी मान्यता के अनुसार ही सत्प्रतिपक्ष दोष का आपादान करते हैं और आपके मत से तो साध्यवैपरीत्य साधक अन्य हेतु का प्रयोग करने पर हेतु सत्प्रतिपक्ष होता ही है इसलिये हमने सत्प्रतिपक्ष दोष का उद्घाटन किया है । वास्तव में, हम तो उसे दोषरूप ही नहीं मानते हैं यह तथ्य पहले कहा है और आगे भी कहेंगे । अतः सन्तानत्व हेतु मे सत्प्रतिपक्ष दोष यहाँ लगे या न लगे, किन्तु असिद्ध, अनैकान्तिक, विरुद्धत्वादि किसी भी एक दोष के लगने पर हेतु तो दूषित हो ही जाता है और असिद्धादि दोष का प्रतिपादन तो हमने किया ही है इसलिये अब प्रासंगिक बात को जाने दो, हमारा प्रयास तो सिर्फ दिशासूचनरूप ही है ।

[तत्त्वज्ञान से सन्तानोच्छेद अशक्य]

आपने जो पहले (५९५-९) 'निर्हेतुक विनाश निषिद्ध (=अमान्य) होने से सन्तान के उच्छेद मे हेतु दिखाना चाहिये'... इत्यादि कह कर, तत्त्वज्ञान को सन्तानोच्छेद का हेतु दिखाया था—वह भी संगत नहीं है, अर्थात् तत्त्वज्ञान ज्ञानादिसन्तान के उच्छेद का हेतु नहीं बन सकता । सम्यग्ज्ञान से विपरीतज्ञान की निवृत्ति, उसके बाद धर्म-अधर्म का क्षय और धर्माधर्मकार्यभूत शरीर का वियोग, इतना तो हो सकता है, किन्तु सकलपदार्थसाक्षात्कारी सम्यग्ज्ञान के सन्तान की और इन्द्रिय से अजन्य अनन्त प्रशम सुखादि के सन्तान की निवृत्ति कथमपि सिद्ध नहीं है । यदि ऐसा कहे कि—मुक्तदशा मे

चाऽसमवायिकारणमन्तरेण न ज्ञानोत्पत्तिः, परलोकसाधनप्रस्तावे—

‘तस्माद्यस्यैव संस्कारं नियमेनानुवर्तते । तन्नान्तरीयकं चित्तमतश्चित्तसमाश्रयम्’

इति न्यायेन ज्ञानस्य ज्ञानोपादानत्वप्रतिपादनात्, अन्यथा परलोकाभावप्रसंगात्, नित्यस्यात्मनः समवायिकारणत्वेन ज्ञानादिकं प्रति निषिद्धत्वात् आत्मनःसंयोगस्य चाऽसमवायिकारणस्य प्रतिषेत्स्यमानत्वात् निषिद्धत्वाच्च संयोगस्य निमित्तकारणस्य वा, प्रतिनियतत्वेन शरीराद्यभावेऽपि देशकालादेरात्मनो ज्ञानादिस्वभावस्योत्तरज्ञानाद्यवस्थारूपतया परिणमतः सहकारित्वसम्भवात् । ईश्वरज्ञानं च शरीरादिनिमित्तकारणविकलमप्यभ्युपगच्छति-तन्नावेऽपि नित्यत्वस्य प्रतिषिद्धत्वात्-न पुनर्मुक्त्यवस्थायामात्मनस्तत्स्वभावस्येति सुस्थित नैयायिकत्वं परस्य ।

यत्तुक्तम् ‘आरब्धकार्ययोर्धर्मधर्मयोरेक्यभोगात् प्रत्ययः संचितयोश्च तत्त्वज्ञानात्’ इत्यादि, तदपि न संगतम्, उपभोगात् कर्मणः प्रत्यये तदुपभोगसमयेऽपरकर्मनिमित्तस्याभिलाषपूर्वकमनो-वाक-काम-व्यापारस्वरूपस्य सम्भवादविकलकारणस्य च प्रचुरतरकर्मणः सद्भावात् कथमात्यन्तिकं कर्मण्यः ? । सम्यग्ज्ञानस्य तु मिथ्याज्ञाननिवृत्त्यादिक्रमेण पापक्रियानिवृत्तिलक्षणचारित्र्योपबृंहितस्याऽऽगामिकर्मानुत्पत्तिसामर्थ्यवत् संचितकर्मक्षयेऽपि सामर्थ्यं सम्भाव्यत एव-यथोष्णस्पर्शस्य भाषिशोतस्पर्शानुत्पत्तौ समर्थस्य पूर्वंप्रवृत्ततत्पराविष्यत्तेऽपि सामर्थ्यमुपलब्धम्-किन्तु परिणामिजीवाजीवादिवस्तुविषयमेव सम्यग्ज्ञानं न पुनरेकान्तनित्याऽनित्यात्मादिष्वियम्, तस्य विपरीताद्यप्राहकत्वेन मिथ्यात्वोपपत्तेः । यथा चैकान्तवादविपरिकल्पित आत्माद्यर्थो न संभवति तथा यथास्थानं निवेदयिष्यते । मिथ्याज्ञानस्य च मुक्तिहेतुत्वं परेणापि नेष्यत एव । अतो यदुक्तं ‘यथैवांसि’ इत्यादि-तत् सर्वसंवररूपचारित्र्योपबृंहित-सम्यग्ज्ञानान्तरेश्वरकर्मक्षये सामर्थ्यमभ्युपगम्यते-तत् सिद्धमेव साधितम् ।

ज्ञान के निमित्तकारणभूत शरीरादि तथा असमवायि कारणभूत आत्म-मनःसंयोग का अभाव होने से ज्ञानोत्पत्ति अशक्य है - तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि हमने परलोकसिद्धिप्रकरण में (३१६-६) ‘ज्ञान ही ज्ञान का उपादानकारण है’ इस बात का समर्थन यह कहते हुए किया था कि-“चित्त जिसके संस्कार का नियमतः अनुसरण करता है, उसीका अविनाभावि मानना चाहिये, अतः चित्त, चित्त का आश्रित (अर्थात् उससे उत्पन्न होने वाला) सिद्ध होता है ।” (३१७-१) यदि इस पूर्वोक्त कथन के अनुसार ज्ञान को ज्ञान का उपादान नहीं मानेंगे तो परलोक की सिद्धि आपद्ग्रस्त हो जायेगी । समवायिकारणभूत नित्य आत्मा को आप ज्ञानादि का उपादान नहीं कह सकते क्योंकि नित्य आत्मा में उपादानकारणत्व की सम्भावना का निषेध हो चुका है । आत्म-मन संयोग की असमवायिकारणता का निषेध आगे किया जायेगा । अथवा संयोग का पहले निषेध किया जा चुका है अतः उसकी निमित्तकारणता का भी निषेध हो ही गया है । शरीरादि का मुक्तिदशा में अभाव होने के कारण वे तो यद्यपि ज्ञानादि के सहकारीकारण नहीं हो सकते किन्तु देश-काल तो प्रतिनियत ही है, अर्थात् मुक्तदशा में भी रहने वाले ही हैं, अतः पूर्वज्ञानादिस्वभावरूप आत्मा का उत्तरज्ञानादिस्वभावरूप परिणाम होने में देश-काल को सहकारी मान सकते हैं । तात्पर्य, मुक्तदशाकासीन ज्ञानोत्पत्ति में कारणाभावरूप दोष भी नहीं है । दूसरी ओर, ईश्वरज्ञान में हमने नित्यत्व का प्रतिषेध कर दिया है, फिर भी नैयायिकवर्ग शरीरादि के विरह में भी ईश्वरज्ञान के अवस्थान को मानता है, किन्तु ज्ञानस्वभाववाले मुक्तात्मा में मुक्तिदशा में ज्ञानसद्भाव मानने में इनकार करता है-किन्तना अच्छा है उसका नैयायिकत्व (=न्यायवेत्तत्व) ? !

यच्चोपभोगादशेषकर्मक्षयेऽनुमानमुपन्यस्तम्, तत्र यदेवाऽऽगमिकर्मप्रतिबन्धे समर्थं सम्यग्ज्ञानादि तदेव सञ्चितक्षयेऽपि परिकल्पयितुं युक्तमिति प्रतिपादितं सर्वज्ञसाधनप्रस्तावे । उपभोगात् प्रक्षये स्तोकाभात्रत्य कर्मणः प्रचुरतरकर्मसंयोगसंचयोपपत्तेर्न तदशेषक्षयो युक्तिसंगतः । 'कर्मत्वात्' इति च हेतुः सन्तानत्ववदसिद्धाद्येकदोषदुष्टत्वात् न प्रकृतसाध्यसाधकः । असिद्धत्वाद्विदोषोद्भावनं च सन्तानत्वहेतुदूषणानुसारेण स्वयमेव वाच्यं न पुनरुच्यते ग्रन्थगौरवमयात् ।

यच्च 'समाधिबलादुत्पन्नतत्त्वज्ञानस्य' इत्यादि, तदप्ययुक्तम्; अमिलाषरूपरागाद्यभावे स्थ्याद्युपभोगाऽसम्भवात्, सम्भवेऽपि चावश्यम्भावी ऋ(?)द्विमतो भवदमिप्रायेण योगिनोऽपि प्रचुरतरधर्माऽधर्मसम्भवोऽतिभोगिन ह्य नृपत्यादेः । वैद्योपदेशप्रवर्तमानानुरदृष्टान्तोऽप्यसंगतः, तस्यापि निरुत्भावाभिलाषेण प्रवर्तमानस्योषधाद्याचरणे बीतरागत्वाऽसिद्धेः । न च मुमुक्षोरपि मुक्तिमुखाभिलाषेण

[उपभोग से सर्वकर्मक्षय अशक्य]

यह जो कहा था—'जिनके फलप्रदान का आरम्भ हो गया है ऐसे धर्म और अधर्म का क्षय फलोपभोग से होता है और सुषुप्तदशावासे सचित धर्माधर्म का क्षय होता है तत्त्वज्ञान से.' [५९५-५५] इत्यादि वह भी असंगत कहा है । कारण, उपभोग से यद्यपि उस कर्म का क्षय हो जायेगा, किन्तु उपभोग काल में 'सामिलाष मन-वचन और काया की प्रवृत्ति' स्वरूप नूतनकर्मबन्ध का निमित्त विद्यमान होने से, समर्थकारणमूलक अतिप्रचुर कर्म का भी सञ्जाव रहेगा ही, तब आत्यन्तिक यात्री अपुनर्भाव-रूप से कर्मों का क्षय कैसे होगा ? तात्पर्य, उपभोग से कर्मक्षय नहीं घट सकता । हमारे मत से, पापक्रियानिवृत्तिस्वरूप चारित्र्य से आश्लिष्ट सम्यग्ज्ञान, मिथ्याज्ञान की क्रमशः निवृत्ति इत्यादि द्वारा पुनः नये कर्म की उत्पत्ति को रोकने में जैसे समर्थ होता है वैसे पूर्व सचित कर्म के क्षय में भी समर्थ होने की पूरी सम्भावना है । उदा० उष्णस्पर्श भाविशीतस्पर्श की उत्पत्ति को रोकने में जैसे समर्थ होता है वैसे पूर्वोत्पन्नशीतस्पर्श के ब्बस में भी समर्थ होता ही है । इतना विशेष ज्ञातव्य है कि परिणामिजीवाजीवादिबस्तुसबन्धिज्ञान ही सम्यग्ज्ञान है, एकान्तनित्यअनित्य आत्मादि सम्बन्धि ज्ञान सम्यग्ज्ञानरूप नहीं है, क्योंकि विपरीतार्थग्राही होने से उस ज्ञान में मिथ्यात्व ही ठीक बैठता है । एकान्तवादीकल्पित आत्मादि अर्थ किसी भी तरह घटता नहीं—इम तथ्य का हम आगे यथास्थान निवेदन करेंगे । नैयायिकादि विद्वान् भी मिथ्याज्ञान को मुक्ति का हेतु नहीं मानते हैं । ऊपर जो हमने चारित्र्य से आश्लिष्टसम्यग्ज्ञान से कर्मक्षय होने का कहा है उससे यह समझना चाहिये कि चौदहवें गुणस्थानक में होने वाले सर्वसवरूप चारित्र्य से आश्लिष्ट सम्यग्ज्ञान यह ऐसा अग्नि है जिसमें सकल कर्मों को दग्ध करने का सामर्थ्य होता है । तात्पर्य, "अग्नि जैसे इन्धन को भस्मसात् कर देता है वैसे है अजुन ! ज्ञानाग्नि भी सर्वकर्मों को भस्मसात् कर देता है" ऐसा जो आपने कहा था वह सिद्ध का ही साधन है । (उसमें नया कुछ नहीं है) ।

[सम्यग्ज्ञान से संचितकर्मक्षय की युक्तता] .

उपभोग से ही सकल कर्मनाश की सिद्धि में आपने जो अनुमानोपन्यास किया है [५९६-३] उसके प्रति हमारा निवेदन यह है कि भावि कर्मवन्ध को रोकने में समर्थ जो सम्यग्ज्ञान है उसी को संचितकर्मों के विनाश का हेतु मानना ठीक है, सर्वज्ञसिद्धि प्रकरण में हमने इस बात का प्रतिपादन किया हुआ है । उपभोग से ही सकलकर्मों का क्षय मानना युक्तिसंगत नहीं है क्योंकि अल्पकर्म वाला भी

प्रवर्तमानस्य सरागत्वम्, सम्यग्ज्ञानप्रतिबन्धकरामविगमस्य सर्वज्ञत्वान्यथानुपपत्त्या प्राक् प्रसाधित-
त्वाद् । भवोपग्राहिकर्मनिमित्तस्य तु वाग्-बुद्धि-शरीरारम्भप्रवृत्तिरूपस्य सातजनकस्य शैलेश्यवस्थार्था
मुमुक्षोरभावात् प्रवृत्तिकारणत्वेनाम्पुपगम्यमानस्य सुखामिलाषस्याप्यसिद्धेर्न मुमुक्षो रागित्वम् । प्रसि-
द्धञ्च भवतां प्रवृत्त्यभावो भाविष्यमाधर्मप्रतिबन्धकः । यत्र भाविष्यमाधर्मार्थ्या विरुद्धो हेतुः स एव
सञ्चिततत्त्वयेऽपि युक्त इति प्रतिपादितम् ।

अत एव सम्यग्ज्ञान-दर्शन-चारित्र्यात्मक एव हेतुर्भाविभूतकर्मसम्बन्धप्रतिघातकत्वाद् मुक्ति-
प्राप्त्यवबन्धकारणं नाप्य इति । तेन यदुक्तम् 'तत्त्वज्ञानिनां कर्मविनाशस्तत्त्वज्ञानात्' इति तद्युक्तमेव ।
यत् 'इतरेषामुपभोगात्' इति तदुक्तम्, उपभोगात् तत्त्वज्ञाननुपपत्तेः प्रतिपादितत्वात् । यत् 'नित्य-
नैमित्तिकानुष्ठानं केवलज्ञानोत्पत्तेः प्राक् काम्य-निषिद्धानुष्ठानपरिहारेण ज्ञानावरणादितुरितक्षमनि-
मित्तत्वेन केवलज्ञानप्राप्तिहेतुत्वेन च प्रतिपादितम्' तदिष्टमेवाऽऽमाकम् । केवलज्ञानलाभोत्तरकालं तु
शैलेश्यवस्थायामशेषकर्मनिर्जरणरूपायां सर्वक्रियाप्रतिषेध एवाभ्युपगम्यत इति न तन्निमित्तो धर्माधर्म-

यदि उपभोग करने जायेगा तो अतिप्रचुर नये कर्मों के सयोग का सचय हो जाने की आपत्ति होगी,
जिनका कभी क्षय ही सम्भव नहीं रहेगा । तदुपरात, उस अनुमान में प्रयुक्त कर्मत्व हेतु सन्तानत्वहेतु
की तरह असिद्धि आदि अनेक दोषों से द्रष्ट होने से कर्मक्षय में उपभोगजन्यत्व की सिद्धि नहीं कर
सकता । असिद्धि आदि दोषों का उद्भावन सन्तानत्व हेतु के दोषणों के अनुसार अन्येता स्वयं कर
सकता है, यहाँ ग्रन्थगौरवमय से उनका पुनरावर्तन नहीं किया जाता है ।

[रागादि के विना उपभोग का असंभव]

यह जो कहा था (५९७-१)-समाधि के बल से उत्पन्न तत्त्वज्ञानवाला मनुष्य अनेक शरीर
द्वारा उपभोग कर लेता है, इत्यादि, वह ठीक नहीं है, क्योंकि स्त्रीआदि का उपभोग अभिलाषा-
त्मक रागादि के विना सम्भव ही नहीं है । यदि तत्त्वज्ञानी को भी अनेकायव्यूह द्वारा स्त्री आदि
भोग का सम्भव मानेंगे तो उसे गृद्धि (=तीव्रमूर्च्छा) की अवश्यमेव उत्पत्ति होगी और योगी होने
पर भी गृद्धिवाले को आपके मतानुसार अतिप्रचुरधर्माधर्म के बन्ध का भी सम्भव है जैसे कि अत्यन्त-
भोगमग्न राजादि को । इच्छा न होने पर भी बन्ध के परामर्श से रोगी की औषधग्रहण में प्रवृत्ति का
आपने जो दृष्टान्त दिखाया है वह भी संगत नहीं होता क्योंकि वहाँ औषधग्रहण की इच्छा न होने
पर भी प्रवृत्ति रोग विनाश की इच्छा से तो होती ही है अतः सर्वथा वीतरागता वहाँ भी असिद्ध है ।
मुक्ति सुख के अभिलाष से प्रवृत्ति करने वाले मुमुक्षु में आपने जो सरागता का आपादन किया है वह
ठीक नहीं है, क्योंकि सम्यग्ज्ञान को, रोकने वाले राग का अभाव उसमें मानना ही पड़ेगा, अन्यथा
किसी भी मुमुक्षु में सर्वज्ञता का आविर्भाव ही नहीं घटेगा-यह तथ्य सर्वज्ञसिद्धिप्रकरण में सिद्ध किया
हुआ है । मुमुक्षु जब सर्वज्ञ हो जाता है उसके बाद जो भवोपग्राही कर्म शेष रहते हैं उन से यद्यपि
वाग्प्रवृत्ति, बुद्धिपूर्वक शरीर के आरम्भ (=संचालन) रूप प्रवृत्ति होती है किन्तु उससे साता-
वेदनीय के अलावा और किसी कर्म का बन्ध नहीं होता, जब भवोपग्राही कर्म भी अत्यन्तनाशाभि-
मुख हो जाते हैं तब शैलेयी (मुक्ति के निकट काल की एक) अवस्था में सातावेदनीय कर्म का बन्ध
भी रूक जाता है-और भवोपग्राहीकर्ममूलक वचनादि प्रवृत्ति भी रूक जाती है । जब प्रवृत्ति भी रूक
गयी तब उसके कारणरूप से माने गये सुखामिलाष भी वहाँ नहीं रहता तो फिर मुमुक्षु में सरागता

फलप्रादुर्भावः, प्रवृत्तिनिवृत्तेरात्यन्तिकस्यास्तत्क्षयहेतुत्वसिद्धेः । यच्चोक्तम् 'विपर्ययज्ञानध्वंसादिक्रमेण विशेषगुणोच्छेदविशिष्टात्मस्वरूपमुक्त्यभ्युपगमे न तत्त्वज्ञानकार्यत्वादनित्यत्वं वाच्यम्' इत्यादि, तदभ्युक्तम्, विशेषगुणोच्छेदविशिष्टात्मनो मुक्तिरूपतया प्रतिषिद्धत्वात्, बुद्ध्यादेः विशेषगुणत्वस्यात्यन्तिकतत्क्षयस्य च प्रमाणबाधितत्वात् । गुणव्यतिरिक्तस्य गुणिन आत्मलक्षणस्यैकान्तनित्यस्य निषेत्स्यमानत्वात् तस्य बुद्ध्यादिविशेषगुणतादात्म्याभावोऽसिद्धः ।

यच्च 'मोक्षावस्थायां चैतन्यस्याप्युच्छेदाच्च कृतबुद्धयस्तत्र प्रवर्तन्ते इत्यानन्दरूपात्मस्वरूप एव मोक्षोऽभ्युपगन्तव्यः' इति, एतत् सत्यमेव । यच्च 'यथा तस्य चित्त्वभावता नित्या तथा परमानन्द-स्वभावताऽपि' इत्यादि, तदयुक्तम्, चित्त्वभावताया अप्यैकान्तनित्यतानभ्युपगमात्, आत्मस्वरूपता तु चिद्रूपताया आनन्दरूपतायाञ्च कथंचिदभ्युपगम्यत एव । यच्च अनन्यत्वेन श्रुतौ भवणम् 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इति, तदपि नात्मदभ्युपगमबाधकम्, समस्तज्ञेयव्यापिनो ज्ञानस्याऽवैषयिकस्य चानन्दस्य स्वतंचिदितस्य मुख्यवस्थायां सकलकर्मरहितात्मब्रह्मरूपाभेदेन कथंचिदभीष्टत्वात् ।

की आपत्ति कैसे रहणी ? । आपके मत मे भी प्रवृत्ति के अभाव मे भावि मे धर्माधर्म की उत्पत्ति एक जाने की बात प्रसिद्ध ही है । जो भावि धर्माधर्म की आपत्ति को रोक देता है वही सचित धर्माधर्म का भी नाशक मानना युक्त है यह तो पहले ही कह दिया है ।

[सम्यग्दर्शन-ज्ञान-चारित्र ही मोक्ष का हेतु है]

उपभोग से सर्वकर्मनाश की बात अयुक्त होने से ही हमारे मत मे तो सम्यग्ज्ञान-सम्यग्दर्शन-सम्यग्चारित्र इस त्रिपुटी को ही मुक्ति का अवगम्य कारण कहा गया है, अन्य किसी (उपभोगादि) को नहीं, क्योंकि उक्त त्रिपुटीरूप हेतु से ही भूत-भाविसकलकर्मसबन्ध का प्रतिघात होता है । यही कारण है कि आपने जो तत्त्वज्ञान से तत्त्वज्ञानीयो के कर्मों का विनाश कहा है वह कुछ ठीक है । किन्तु, दूसरे के कर्मों का विनाश उपभोग से होने का जो कहा है वह अयुक्त है क्योंकि हमने यह बता दिया है कि उपभोग से सकल कर्मों का नाश अशक्य है । तथा, 'नित्यनेमिर्निकैरेव'.. इत्यादि तीन कारिकाओ से यह जो आपने कहा है कि-केवलज्ञान की उत्पत्ति न हो तब तक नित्यकर्म और नभित्तिक कर्म का अनुष्ठान काम्य कर्म और मिषिद्ध कर्मों का त्याग कराने द्वारा ज्ञानावरणादि पाप कर्मों के क्षय का निमित्त बनता है और केवलज्ञान की उत्पत्ति मे हेतु बनता है-यह कथन हमारे लिये इष्ट ही है । केवलज्ञान प्राप्त हो जाने के बाद तो सर्वकर्मविघटनत्रियास्वरूप शैलेयी अवस्था मे हम क्रिया (प्रवृत्ति) मात्र का अभाव ही मानते हैं इसलिये क्रियामूलक धर्माधर्म की फलोत्पत्ति एक जाती है । 'प्रवृत्ति से आत्यन्तिक निवृत्ति' रूप हेतु से सकल कर्मों का क्षय होता है यह तो सिद्ध ही है ।

यह जो आपने कहा है-विपरीतज्ञानध्वसादि क्रम से आविर्भूत विशेषगुणोच्छेदविशिष्ट आत्मस्वरूप को मुक्तिरूप मानने से, तत्त्वज्ञान का कार्य होने से अनित्यत्व की आपत्ति जो पहले विशेषगुणध्वसरूप मुक्ति मानने मे लग सकती थी वह नहीं लगेगी... इत्यादि, [५९७-५४] वह तो अयुक्त ही है क्योंकि पहली बात तो यह है कि मुक्ति विशेषगुणोच्छेदविशिष्टात्मस्वरूप है ही नहीं, दूसरी बात यह है कि बुद्ध्यादि गुण मे विशेषगुणत्व प्रमाण से बाधित है, और तीसरी बात यह है कि बुद्ध्यादि गुणों का आत्यन्तिक ध्वस भी प्रमाण से बाधित है । तदुपरांत, गुणों से सर्वथा भिन्न और एकान्ततः नित्य ऐसा आत्मस्वरूप मान्य नहीं हो सकता-यह आगे कहा जायेगा, तदनुसार आत्मा

यदपि 'यदाऽविद्यानिवृत्तिः तदा स्वरूपप्रतिपत्तिः सेव मोक्षः' इति तदपि युक्तमेव, अष्टविधपारमार्थिककर्मप्रवाहरूपानाद्यविद्यात्यन्तिकनिवृत्तेः स्वरूपप्रतिपत्तिलक्षणमोक्षावाप्तेरभीष्टत्वात् । अत एव 'आनन्दं ब्रह्मणो रूपं तच्च मोक्षोऽभिव्यज्यते' इत्येतदपि नास्मत्पक्षक्षतिमुद्बुद्ध्यति, अभिव्यज्यतेः स्वसविदितानन्दस्वरूपतया तदवस्थायामात्मन उत्पत्तेरभ्युपगमात् । यच्च 'यथात्मनो महत्त्वं निजो गुणः' इत्यादि, तदसारम्, नित्यसुख-महत्त्वादेरात्माऽव्यतिरिक्तत्वेन तद्वर्तत्वेन वा प्रमाणबाधितत्वादनभ्युपगमाहृत्वात् । अत एव 'सत्सारावस्थायामपि नित्यसुखस्य तत्संवेदनस्य च सद्भावात् सत्सार-मुक्त्यवस्थयोरविशेषः' इत्यादि यद्ब्रूषणमत्र पक्षे उपन्यस्तं तदनभ्युपगमादेव निरस्तम् ।

यच्चानित्यत्वपक्षेऽपि 'तस्यामवस्थायाम् सुखोपपत्तावपेक्षाकारणं वक्तव्यम्, न ह्यपेक्षाकारणशून्यः आत्ममनःसंयोगः कारणत्वेनाभ्युपेयते' इत्यादि, तदप्यसंगतम्, ज्ञान-सुखादेश्चेतन्योपादेयत्वेन तद्वर्तमानुवृत्तित्वात् । प्राक् प्रतिपादितत्वात्, सैन्द्रियशरीरादेस्तु तद्रूपत्तावपेक्षाकारणत्वेनाभ्युपगम्यमानस्याऽव्यापकत्वात् । तथाहि-सैन्द्रियशरीराद्यपेक्षाकारणव्यापारहितं विज्ञानमुपलब्धत एव समस्तसंयोग-

मे बुद्धिआदि विशेषगुणो का तादात्म्य सिद्ध होने से उसका अभाव असिद्ध है । तात्पर्य, आत्मभिन्न बुद्धिआदि गुणो से शून्य आत्मस्वरूप को मुक्ति कहना असंगत है ।

[चिदानंदरूपता भी एकान्तनित्य नहीं है]

नैयायिक के सामने पूर्वपक्षी का जो यह कहना था कि-मुक्तिदशा मे चैतन्य का भी यदि उच्छेद माने तो बुद्धिमान लोग मुक्तिप्राप्ति के लिये प्रयत्न ही नहीं करेंगे, अतः आनन्दमयात्मस्वरूप को ही मोक्ष मानना चाहिये-यह पूर्वपक्षी का कथन नितान्त सत्य है । किन्तु उसने जो यह कहा था कि-आत्मा की चित्त्वभावता जैसे नित्य है वैसे उस की आनन्दस्वभावता भी नित्य है-यह बात गलत है क्योंकि हम आत्मा की चित्त्वभावता को भी एकान्तनित्य नहीं मानते हैं फिर आनन्दस्वभावता को नित्य कैसे माने ? हाँ, चिद्रूपता और आनन्दरूपता को कथंचिद् आत्मस्वरूप हम मानते हैं । यद्यपि वेद मे 'विज्ञानमानन्द ब्रह्म' इस कथन से चिद्रूपता और आनन्दरूपता का आत्मा से अभेद कहा गया है, किन्तु वह हमारी मान्यता मे बाधक नहीं है क्योंकि सकलज्ञेयव्यापि स्वसविदित ज्ञान और विषय-निरपेक्ष स्वसविदित आनन्द मुक्तिदशा मे सकलकर्मरहितब्रह्मात्मस्वरूप से कथंचिद् अभिन्न होने का हमें मान्य ही है ।

[कर्मसन्तानरूप अविद्या के ज्वंस से मोक्ष]

यह जो कहा है-अविद्या की निवृत्ति जब होती है तब स्वरूपप्राप्ति होती है और यही मोक्ष है-वह भी युक्तिसंगत है, क्योंकि अष्ट प्रकार का पारमार्थिक कर्मसन्तान ही अविद्या है और उसकी आत्यन्तिक निवृत्ति होने पर स्वरूपप्राप्तिरूप मोक्ष का लाभ होता है-यह हम भी मानते हैं । इसीलिये यह जो वेदवाक्य है कि 'आनन्द यह ब्रह्म का स्वरूप है और मोक्ष मे उसकी अभिव्यक्ति होती है' यह वाक्य भी हमारे पक्ष मे क्षति-आपादक नहीं है, क्योंकि उक्त स्वरूप की अभिव्यक्ति यानी स्वसविदितानन्दस्वरूप से भुक्तावस्था मे आत्मा की कथंचिद् उत्पत्ति को हम मानते ही हैं । तथा, यह जो कहा है कि "महत्त्व आत्मा से अव्यतिरिक्त, आत्मा का अपना गुण है फिर भी सत्सारदशा मे उसका जैसे ग्रहण नहीं होता वैसे नित्य सुख का भी नहीं होता"-वह भी अयुक्त है क्योंकि आत्मा से एकान्ततः अव्यतिरिक्त अथवा आत्मघर्मरूप मे नित्यसुख अथवा महत्त्व को मानने मे प्रमाणबाध आगरहक है अतः वह

विषयत्वेनाऽनियतविषयम्, यथाऽध्यापृतचक्षुरादिकरणग्रामस्य 'सदसतो तत्त्वम्' इति ज्ञानं, सकलाक्षे-
पेण व्याप्तिप्रसाधकं वा । न चात्राप्यात्माऽन्तःकरणसंयोगस्य शरीराद्यपेक्षाकारणसहकृतस्य व्यापार
इति वक्तुं युक्तम्, अन्तःकरणस्याणुपरिमाणद्वयव्यपस्य प्रमाणबाधितत्वेनानुपपन्नमाहत्वात् संयोगस्य
व निबिडत्वात् । शरीरादीनां तु ज्ञानोत्पत्तिवेलायां सन्निधानेऽपि तद्वगुण-बोधाऽन्वय-व्यतिरेकानु-
विधानस्य तज्ज्ञानेऽनुपलम्भात्तापेक्षाकारणत्वं कल्पयितुं युक्तम्, तथापि तत्कल्पनेऽतिप्रसंगः । देश-
कालादिकं च विशुद्धज्ञानक्षयस्यान्वयिनो ज्ञानान्तरोत्पादने प्रवर्तमानस्यापेक्षाकारणं न प्रतिविध्यते
मुक्त्यवस्थायां यामपि शरीरादिकं तु तस्यामवस्थायां कारणाभावादेवानुत्पन्नं नापेक्षाकारणं भवितुमर्हति ।

यदि च सेन्द्रियशरीरापेक्षाकारणमन्तरेण ज्ञानादेरुत्पत्तिर्नानुपपेयत तदा तथाभूतापेक्षाकारण-
अन्यज्ञानस्य चक्षुराविज्ञानस्येव प्रतिनियतविषयत्वं स्यादिति 'सदसद्वर्गः कस्यचिदेकज्ञानालम्बन प्रमेय-
त्वात्, पंचांगुलिबद्ध' इत्यतोऽनुमानादनुमीयमानं सर्वज्ञानमपि प्रतिनियतविषयत्वाच्च सर्वविषय
स्यात् । यदि पुनस्तज्ज्ञानं सकलपदार्थविषयत्वात् तज्ज्ञान्यं "अर्थवत् प्रमाणम्" इति वचनात् सेन्द्रिय-
शरीरापेक्षाकारणाऽन्य बाऽन्युपपन्न्यते अन्यथा सर्वविषयत्वं न स्यादिति तर्हि मुक्त्यवस्थायां यामपि देहा-

मानने योग्य नहीं है । आत्मा से अव्यतिरिक्त नित्यसुख को जब हम मानते ही नहीं है तब आपने जो
उसके ऊपर यह दोषारोपण किया है कि-नित्यसुख और उसका सवेदन ससारावस्था में भी रहने से
मुक्ति और संसार अवस्था का भेदविच्छेद हो जायेगा-इस का नित्यसुख के अस्वोकार से ही तिरस्कार
हो जाता है ।

[मुक्ति में सुख की उत्पत्ति का हेतु]

अनित्य सुखसवेदन पक्ष में आपने जो यह कहा था कि-[६०१-६] मुक्ति अवस्था में
अनित्यसुख की उत्पत्ति में कौन सा अपेक्षाकारण है यह दिखाना चाहिये, (शरीरादि)अपेक्षा-
कारणरहित सिर्फ आत्ममनःसंयोग को ज्ञानादि का कारण नहीं मान सकते....इत्यादि-वह भी असंगत
है । शरीर को या आत्ममनःसंयोग को हम ज्ञान-सुखादि का कारण नहीं मानते किन्तु चैतन्यवर्ष में के
अनुयायी होने के कारण ज्ञान-सुखादि को चैतन्य का उपादेय मानते है यह पहले 'तस्माद्यस्यैव' इस
कारिका से कहा हुआ है । तात्पर्य, चैतन्य ही ज्ञानादि का कारण है । इन्द्रियसहितदेहादि को ज्ञानो-
त्पत्ति का कारण आप मानते हैं किन्तु सकलज्ञान के प्रति व्यापकरूप से वह कारण नहीं है । जैसे
देखिये-इन्द्रियसहितदेहादि अपेक्षाकारण व्यापार के विरह में भी समस्तज्ञेयविषयक, अत एव अमर्या-
दितविषयवाले विज्ञान का उद्भव दिखता है, उदा० नेत्रादिइन्द्रियवृन्द की अक्रियदशा में भी 'सत्
और असत् ये दो तत्त्व हैं' ऐसा ज्ञान, अथवा वस्तुमात्र का अन्तर्भाव करने वाला सत्त्व-प्रमेयत्व की
व्याप्ति का माधक ज्ञान । यह नहीं कह सकते कि-'वहाँ भी शरीरादिअपेक्षाकारण सहकृत आत्म-मनः
संयोग का व्यापार होना चाहिये'-क्योंकि अणुपरिमाणविशिष्ट मनोद्वय का स्वीकार प्रमाणबाधित
होने से अनुचित है और संयोग पदार्थ का भी पहले निराकरण हो चुका है । यद्यपि ज्ञानोत्पत्तिकाल
में (ससारदशा में) शरीरादि का सन्निधान अवश्य है फिर भी उसको अपेक्षाकारण मानना संगत
नहीं है क्योंकि शरीरादि के गुण-दोष के अन्वय-व्यतिरेक का अनुसरण ज्ञान में दिखता नहीं है ।
अन्वय-व्यतिरेक के बिना भी यदि शरीरादि को ज्ञान का कारण मानेंगे तो सभी के प्रति सभी को
कारण मानने की आपत्ति खड़ी है । हाँ, देशकालादि को मुक्तिदशा में भी आप अपेक्षाकारण माने तो

अपेक्षाकारणज्ञानं किं नाम्युपगम्यते ? ! प्रसाधितं चानिन्द्रियत्वं सकलपदार्थविषयमध्यक्षं ज्ञानं सर्वज्ञसाधनप्रस्तावे इति न सेन्द्रियशरीरापेक्षाकारणजन्यत्वाभावे तज्ज्ञानस्य प्रतिनियतविषयत्वाभावमात्रेण एवाम्युपगन्तुं युक्तः ।

अपि च, सकलपदार्थप्रकाशकत्वं ज्ञानस्य स्वभावः स च सेन्द्रियदेहाद्यपेक्षाकारणस्वरूपावरणे-नाच्छाद्यतेऽप्यवरणावस्थितप्रकाश्यपदार्थप्रकाशकस्वभावप्रदीप इव तदावारकशरावादिना, तदपगमे तु प्रदीपस्यैव स्वप्रकाश्यप्रकाशकत्वं ज्ञानस्याऽऽत्मसिद्धमिति कथमावरणभूतसेन्द्रियदेहाद्यभावे तदवस्थायाम् ज्ञानस्याप्यभावः प्रेत्यते ? अन्यथा प्रदीपावारकशरावाद्यभावे प्रदीपस्याप्यभावः प्रेरणीयः स्यात् । न च शरावादिरावारकस्य प्रदीपं प्रत्यजनकत्वमात्मकनीयम्, तथाभूतप्रदीपरिणतिजनकत्वाच्छरावादेः, अन्यथा तं प्रत्यावारकत्वमेव तस्य न स्यात्, परिणामस्य च प्रसाधयिष्यमाणत्वात् । उपलभ्यते च संसारावस्थायामपि बासीचन्दनकल्पस्य भुभुक्षोः सर्वत्र समवृत्तेर्विशिष्टाध्यानादिव्यवस्थितस्य सेन्द्रियशरीरव्यापाराऽज्ञान्यः परमाह्लादरूपोऽनुभवः, तस्यैव भावनावशादुत्तरोत्तरासक्त्यामासादयतः परमाकाङ्क्षातिरपि सम्भाव्यत एवेत्येतदपि सर्वज्ञसाधनप्रस्तावे प्रतिपादितमिति न पुनरुच्यते ।

यह ठीक है क्योंकि एक विशुद्धज्ञानक्षण से अपने अन्ययी दूसरे ज्ञान की उत्पत्ति में अन्यत्रप्रयोजकविषया देश-काल कारण बनते हैं, जब कि मुक्तिदशा में शरीरादि का कोई उत्पादक कारण न होने से वह अनुत्पन्न ही रहेगा, फिर अपेक्षाकारण कैसे हो सकेगा ?

[ज्ञानोपाधि में देह की कारणता अनिवार्य नहीं]

यदि आप इन्द्रियसहितदेहरूप अपेक्षाकारण के बिना ज्ञानादि के उद्भव को नहीं मानते हैं तो यह भी मानना पड़ेगा कि शरीरादियपेक्षाकारणजन्य ज्ञान मर्यादितविषयवाला ही होता है जैसे कि नेत्रादिइन्द्रियजन्यज्ञान । अब ऐसा मानने पर, “संपूर्ण सत्-असत् वस्तुबर्ग किसी एक ज्ञान का विषय है, क्योंकि प्रमेय हैं, उदा० अगुलिपत्रक” इस अनुमान से सिद्ध होने वाला सर्वज्ञज्ञान भी शरीरादियपेक्षाकारणजन्य ही मानने से मर्यादितविषयवाला ही मानना पड़ेगा, सारांश, वह सर्वविषयक नहीं माना जा सकेगा । यदि आप कहें कि-“अर्थवत् प्रमाणम्” इस भाष्यवचन का अवलम्बन कर के हम सर्वज्ञ के ज्ञान को सकलपदार्थविषयक होने से सकलपदार्थजन्य मानेंगे । अथवा सर्वज्ञज्ञान को इन्द्रियसहित शरीररूप अपेक्षाकारणजन्य नहीं मानेंगे, क्योंकि शरीरजन्य मानने पर सर्वविषयकता घटती नहीं है”-तो हम कहते हैं कि मुक्तिदशा में भी देहादि अपेक्षा कारण से अजन्य ज्ञान क्यों नहीं मानते हैं ? सर्वज्ञसिद्धि प्रकरण में यह तो दिखा दिया है कि सर्वज्ञ का प्रत्यक्ष ज्ञान इन्द्रियजन्य न होने पर भी सकलपदार्थविषयक होता है । इसलिये, इन्द्रियसहित शरीररूप अपेक्षाकारण से अजन्य सर्वज्ञज्ञान मर्यादितविषयवाला न होने मात्र से उसका सर्वथा अभाव ही मान लेना युक्तियुक्त नहीं है ।

[ज्ञान का स्वभाव सकलवस्तु प्रकाशकत्व]

तदुपरात, यह विचारणीय है कि सर्वपदार्थप्रकाशकारिता यह ज्ञान का स्वभाव है, इन्द्रियसहित देहादियपेक्षाकारण यह उसका आवरण है और उससे वह स्वभाव आच्छादित हो जाता है । जैसे, किसी एक कक्ष में रहे हुए प्रकाशयोज्य पदार्थों का प्रकाशन करना प्रदीप का स्वभाव है और शरावादि उसके लिये आवरणभूत है जिससे वह आच्छादित होता है । जब प्रदीप का आवरण शरा-

- परमार्थतत्त्वानन्दरूपताऽऽत्मनः स्वरूपभूता तद्विबन्धककर्मक्षयात् तस्याभवस्थायामुत्पद्यते । एकान्तनित्यस्य त्वविवर्तितरूपस्याऽऽत्मनो वैषयिकसुख-दुःखोपभोगोऽप्यनुपपन्नः, एकस्वभावस्य तत्त्वभावाऽपरित्यागे भिन्नसुख दुःखसंवेदनोत्पादेऽप्याकाशस्यैव तदनुभवाऽभावात् । तत्समवेत तदुत्पत्त्यादिकं तु प्रतिक्षिप्तत्वाच्च वक्तव्यम् । 'ज्ञानं चोत्तरज्ञानोत्पादनस्वभावम्, यच्च यत्स्वभावम् न तत् तदुत्पादनेऽन्यापेक्षम्, यथास्या बीजादिकारणसामग्री अंकुरोत्पादने, तत्स्वभावश्च पूर्वो ज्ञानक्षण उत्तर-ज्ञानक्षणोत्पादने' इति स्वभावहेतुः, अन्यथाऽसौ तत्त्वभाव एव न स्यात् । न च संसारावस्थाज्ञानान्त्यक्षणस्योत्तरज्ञानजननस्वभावस्वमसिद्धम्, तथाभ्युपगमे सत्तासम्बन्धादेः सत्त्वस्य निषिद्धत्वात् तदजनकत्वेन तस्यानर्थक्रियाकारित्वादवस्तुत्वापत्तेस्तज्जनकस्याप्यवस्तुत्वं ततस्तज्जनकस्येत्येवमशेषवित्त-सन्तानस्याऽवस्तुत्वप्रसंगः ।

बादि हठ जाता है तब जैसे वह उस कक्ष में रहे हुए प्रकाशयोग्य पदार्थों का प्रकाश करता है उसी तरह देहादि आवरण के हठ जाने पर मुक्ति दशा में, ज्ञान का सर्वार्थप्रकाशकत्व स्वभाव अनायास प्रगत होता है । इस स्थिति में, मुक्ति अवस्था में आवरणभूत इन्द्रियसहितदेहादि के अभाव से ज्ञानमात्र का अभाव दिखाना कैसे उचित कहा जाय ? यदि मुक्ति में आप ज्ञान का अभाव मानने पर ही डटे हुए हैं तब तो कक्ष में शरावादि आवरण के हठ जाने पर प्रदीप का भी अभाव ही मानना पड़ेगा । यदि कहे कि-शरीर तो ज्ञान का कारण है, शराव प्रदीप का कारण नहीं है अतः शराव के हठ जाने पर प्रदीप का अभाव नहीं मानना पड़ेगा । तो यह भी अयुक्त है क्योंकि शरावादि प्रदीप के अल्पक्षेत्र-प्रकाशकत्वस्वरूप परिणाम का जनक होने से, शरावादि में प्रदीप की अजनकता की शका करना उचित नहीं है । यदि शराव को प्रदीप के प्रति उक्त रीति से जनक नहीं मानेंगे तो वह प्रदीप का आवारक भी नहीं कहा जा सकेगा । परिणाम की सिद्धि आगे की जायेगी । मुक्ति अवस्था की बात जाने दो, संसारदशा में भी वासीचन्दनकल्प समान सर्वत्र समभाववाले मुमुक्षु को विशिष्ट ध्यानादि में आरूढ़ हो जाय तब ऐसा उत्तम आनदानुभव होता है जो इन्द्रियसहितशरीर व्यापार से अजन्य होता है । इस लिये यह भी सम्भावना की जा सकती है कि प्रबल भावना के प्रभाव से वही सुखानुभव उत्तरोत्तर सोत्कर्षावस्था को प्राप्त करता हुआ अन्तिम सीमा को भी लाँच जाता है-सर्वज्ञसिद्धि के प्रकरण में यह बात कह दी गयी है इसलिये यहाँ उसका पुनरावर्तन करना ठीक नहीं है, सिर्फ स्मरण कर लेना आवश्यक है ।

[मुक्ति में आत्मस्वरूप आनन्द की उत्पत्ति]

परमार्थ दृष्टि से तो आनन्दरूपता आत्मा की स्वरूपभूत ही है जो उसके प्रतिबन्धक कर्म का क्षय होने पर मुक्तिदशा में आविर्भूत होती है । जो लोग आत्मा को एकान्त नित्य अपरिवर्तनशील-स्वभाववाला मानते हैं उन के मत में तो वैषयिक सुख-दुःख का भोग भी घट नहीं सकता, क्योंकि एक स्वभाववाला आत्मा उस स्वभाव का त्याग जब तक न करेगा तब तक उसमें स्वभिन्न सुख दुखादि का उद्भव होने पर भी आकाश को तरह वह उसका अनुभव नहीं कर पायेगा । "आत्मा और आकाश दोनों से सुखादि भिन्न होने पर भी आत्मा में ही सुखादि समवेत हो कर उत्पन्न होने से आत्मा को उसका अनुभव हो सकेगा"-ऐसा कहना ठीक नहीं है क्योंकि समवाय से उत्पत्ति आदि बात का पहले ही प्रतिषेध हो चुका है ।

अथ स्वसन्तानवर्त्तितक्षणाऽऽजनकत्वेऽपि सन्तानान्तरवर्त्तितयोगिज्ञानस्य जननासाधेश्चचित्त-
क्षणऽवस्तुत्वप्रसक्तिः । ननु एवं रसादेरेककालस्य रूपादेरव्यभिचार्यनुमानं साधवचित्तसन्ताननिरो-
धलक्षणमुक्तिवाचिनो बौद्धस्य न स्यात्, रूपादेरन्त्यक्षणवद् विजातीयकार्यजनकत्वेऽपि सजातीयकार्य-
नारम्भसंभवात् । एकसामग्र्यधीनत्वेन रूप-रसयोनियमेन कार्यद्वयारम्भकत्वेऽपि कार्यद्वयारम्भकत्वं
किं न स्यात् योगिज्ञानान्त्यक्षणयोरपि समानकारणसामग्रीजन्यत्वात् ? कथमेकत्रानुपयोगिनश्चान्त्यत्रोप-
योगश्चरमक्षणस्य ? उपयोगे वा ज्ञानान्तरप्रत्यक्षवादिनोऽपि नैयायिकस्य स्वविधयज्ञानजननाऽऽसमर्थ-
स्यापि ज्ञानस्यार्थज्ञानजननसामर्थ्यं किं न स्यात् ? तथा च नार्थविन्तनमुत्सीदेत् । अथ स्वसन्तानवर्त्ति-
कार्यजननसामर्थ्यवद् भिन्नसन्तानवर्त्तितकार्यजननसामर्थ्यमपि नैष्यते, तर्हि सर्ववार्थक्रियासामर्थ्यरहितत्वे-
नान्त्यक्षणस्याऽवस्तुत्वप्रसक्तिः । तथाचिचस्यापि वस्तुत्वे सर्ववार्थक्रियारहितस्याऽक्षणिकस्यापि वस्तु-
त्वप्रसक्तिः । तथा च सत्त्वादयः क्षणिकत्वं न साधयेयुः अनैकान्तिकत्वात् । तस्मात् साधवचित्तसन्तान-
निरोधलक्षणाऽपि मुक्तिविशेषगुणरहितात्मस्वरूपेवाऽनुपपन्ना ।

मुक्तिं दशा मे ज्ञानोत्पत्ति की सिद्धि मे यह एक अनुमान प्रमाण है कि ज्ञान उत्तरज्ञान को
उत्पन्न करने के स्वभाववाला है, जो जिसको उत्पन्न करने के स्वभाववाला होता है वह उसको उत्पन्न
करने में पराधीन नहीं होता उदा० बीजादि अन्तिमकारणसामग्री अकुर को उत्पन्न करने के
स्वभाववाली होती है तो वह अकुर को उत्पन्न करने में पराधीन नहीं होती, पूर्वज्ञानक्षण भी उत्तरज्ञान-
को उत्पन्न करने के स्वभाववाला होता है ।—यह स्वभावहेतुक अनुमान प्रयोग है । यदि ज्ञान उत्तरक्षण
में ज्ञान को उत्पन्न न करेगा तो उसके उत्तरज्ञानोत्पादनस्वभाव का ही भंग हो जायेगा । “संसारदशा
के अन्तिमक्षण के ज्ञान में उत्तरज्ञानजनकता असिद्ध है” ऐसा नहीं माना जा सकता, क्योंकि वैसे
मानने पर पूरे ज्ञानसन्तान में अवस्तुत्व की आपत्ति होगी । वह इस प्रकार-सत्त्व सत्ताजातिसम्बन्ध-
रूप होने का प्रतिषेध किया गया है अतः अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व ही मानना होगा । यदि अन्तिम-
ज्ञानक्षण को उत्तरज्ञानजनक नहीं माने तो उसमें अर्थक्रियाकारित्व न बटने से उसका असत्त्व फलित
होगा । चरमज्ञानक्षण का असत्त्व होने पर उपान्त्य ज्ञानक्षण में अर्थक्रियाकारित्व न बटने से उसके
भी असत्त्व की प्रसक्ति होगी । इस प्रकार पूर्वपूर्वज्ञानक्षण में असत्त्व प्रसक्त होने से पूरे ज्ञानसन्तान
के असत्त्व की आपत्ति आयेगी ।

[साधवचित्तसन्ताननिरोध श्रुति का स्वरूप नहीं है]

यहाँ बौद्धवादी कहते हैं कि-अन्तिमज्ञानक्षण अपने सन्तान में उत्तरज्ञान को उत्पन्न न करे तो
भी उसमें असत्त्व की आपत्ति नहीं है क्योंकि अन्य योगी के सन्तान में योगीज्ञानात्मक उत्तरज्ञान को
उत्पन्न करने से ही वह सार्थक है-किन्तु यह ठीक नहीं । कारण, साधवचित्तसन्ताननिरोधस्वरूप मुक्ति
दिखाने वाले बौद्ध के मत में भी समानकालीन रसादि से रूपादि का ब्रह्मान्त अनुमान होता है वह
नहीं हो सकेगा । आशय यह है-रूप और रस दोनों अपने सन्तान में क्रमशः रूप और रस के उत्पादक
होते हैं और परसन्तान में सहकारी रूप से क्रमशः रस और रूप के जनक होते हैं । अर्थात् रूप का
सजातीय कार्य रूप है और विजातीय कार्य रस है । इसलिये रस को हेतु कर के समानकालीनरूप का
अनुमान किया जाता है । किन्तु बौद्धवादी के कथनानुसार अन्तिमज्ञानक्षण की तरह विजातीयकार्यो-
त्पत्ति के होने पर भी यदि सजातीयकार्योत्पत्ति न आनी जाय तो यह सम्भव है कि रूप से रससन्तान में रस

निराश्रवचित्तसन्तत्युत्पत्तिलक्षणा त्वम्युपगम्यत एव, केवलं सा चित्तसन्ततिः सान्त्वया युक्ता, बद्धो हि मुच्यते नाऽबद्धः । न च निरन्वये चित्तसन्ताने बद्धस्य मुक्तिः सम्भवति, तत्र ह्यन्यो बद्धोऽन्यश्च मुच्यते । 'सन्तानेनैवाद् बद्धस्यैव मुक्तिरत्रापि'ति चेत् ? यदि सन्तानार्थः परमार्थसंस्तदाऽऽत्मेव सन्तानशब्देनोक्तः स्यात्, अथ संवृतिसन् तदेकस्य परमार्थसतोऽसत्त्वादन्यो बद्धोऽन्यश्च मुच्यत इति बद्धस्य मुक्त्यर्थं न प्रवृत्तिः स्यात् । अथाऽऽयन्तनानात्वेऽपि दृढरूपतया क्षणानामेकत्वाध्यवसायात् 'बद्धमात्मानं मोक्षयिष्यामि' इत्यभिसन्धानवतः प्रवृत्तेर्नार्थं दोषः, तर्हि न नैरात्म्यदर्शनमिति कुतस्त-सिबन्धना मुक्तिः ? । अथाऽस्ति नैरात्म्यदर्शनं शास्त्रसंस्कारजम्, न तर्ह्येकत्वाध्यवसायोऽस्सलद्रूप इति कुतो बद्धस्य मुक्त्यर्थं प्रवृत्तिः स्यात् ? तथा च—“मिथ्याध्यारोपहानार्थं यत्नोऽस्तपि भोक्तरि”—इत्येतत् प्लवते । तस्मादसति विज्ञानक्षणावधिनि जीवे बन्ध-भोक्षयोस्तदर्थं वा प्रवृत्तेरनुपपत्तेः सान्त्वया चित्तसन्ततिरम्युपगन्तव्या ।

की (यानी विजातीय कार्य की) उत्पत्ति होने पर भी सजातीय रूप कार्य की उत्पत्ति न हो । तब रस से समानकालीन रूप का अनुमान करेये तो वह भ्रमरूप हो जायेगा । यदि ऐसा कहे कि रूप और रस दोनों की उत्पत्ति समानसामग्री से होने का नियम होने से रूप को सजातीय-विजातीय उभय कार्यजनक माने बिना नहीं चल सकता-तो फिर प्रस्तुत मे भी अन्तिमज्ञानक्षण मे उभयकार्यजनकता क्यों नहीं होगी जब कि योगीज्ञान और अन्तिमज्ञानक्षण दोनों समान कारणसामग्री से जन्य है ? । यह प्रश्न है कि अन्तिमज्ञानक्षण उत्तरज्ञान की उत्पत्ति से अनुपयोगी है तो योगीज्ञान की उत्पत्ति मे उपयोगी कैसे होगा ? यदि बौद्धवादी को यह मान्य हो कि एक और अनुपयोगी वस्तु दूसरी ओर उपयोगी बन सकती है, तब तो ज्ञान का अन्यज्ञान से प्रत्यक्ष माननेवाले नैयायिक के मत मे ज्ञान को स्वविषयकज्ञानोत्पादन मे असमर्थ मानने पर भी अर्थविषयकज्ञान के उत्पादन मे समर्थ माना जाता है उसमे क्या दोष रहेगा ? ज्ञान स्वविषयकज्ञान के उत्पादन मे भले ही असमर्थ हो, अर्थ का ज्ञान करा देगा, फिर अर्थचिन्ता का उच्छेद हो जाने की आपत्ति तो नहीं रहेगी । यदि ऐसा कहे कि-अन्तिम-ज्ञानक्षण से अपने सन्तान मे सजातीयज्ञान की उत्पत्ति को जैसे हम नहीं मानते वैसे भिन्नसन्तानवर्ती कार्य के उत्पादन का सामर्थ्य भी नहीं मानते है-तो यह नितान्त शरत् है क्योंकि तब तो अत्यक्षण मे किसी भी प्रकार का अर्थक्रियासामर्थ्य न रहने से वह अत्यन्त असत् मानना होगा । यदि अर्थक्रिया के विरह मे भी आप उसको वस्तुभूत मानेये तो अक्षणिक पदार्थ मे भी वस्तुत्व मानना होगा, भले ही उसमे अर्थक्रियासामर्थ्य न रहे । फलतः आपका क्षणिकत्वसाधक सत्त्व हेतु अक्षणिक वस्तु मे ही साध्यद्रोही बन जायेगा । सारांश, जैसे विशेषगुणधून्यात्मस्वरूप मुक्ति की मान्यता असगत है वैसे साश्रवचित्तसन्तान के निरोधस्वरूप मुक्ति की मान्यता भी असगत है ।

[चित्तसन्ताने में अन्वयी आत्मा की उपपत्ति]

यदि साश्रवचित्तनिरोधपूर्वक निराश्रवचित्तसन्तान की उत्पत्ति को मुक्ति कहे तो उसे हम मानते ही है, सिर्फ उस चित्तसन्तान को सान्त्वय यानी एक अन्वयी से अनुविद्ध मानना आवश्यक है । कारण, बन्धवाले की मुक्ति होती है अबद्ध की नहीं । तात्पर्य यह है कि चित्तसन्तान को यदि सान्त्वय न मानकर निरन्वय मानेये तो 'बन्धवाले की ही मुक्ति होती है' यह सिद्धान्त नहीं पड़ेगा, क्योंकि निरन्वय चित्तसन्तानपक्ष मे पूर्वकालीन क्षण को बन्ध होगा तो मुक्ति उत्तरक्षण को होगी-इस प्रकार

न च 'यस्मिन् व्यावर्त्तमाने यदनुवर्त्तते तत् तत् एकान्ततो भिन्नम् यथा घटे व्यावर्त्तमानेऽनुवर्त्तमानः घटः, व्यावर्त्तमाने च ज्ञानक्षणेऽनुवर्त्तते चेन्नीबस्ततस्ततो भिन्न एव'-अन्यथा विरुद्धधर्माभ्यासेऽपि यद्येकान्ततो भेदो न स्यादस्यस्य भेदलक्षणस्याऽभावादभिन्नं सकलं जगत् स्यात्-इत्यतोऽनुमानात् ध्यावृत्ताऽनुवृत्तयोर्भेदसिद्धेर्न सान्त्वया निरालवचित्तसन्ततिर्भुक्तिरिति वक्तुं युक्तम्, असति तत्र पूर्वपरज्ञान-क्षणव्यापके आत्मनि स्वसंविदित्वकत्वप्रत्ययस्य प्रत्यक्षस्यानुपपत्तेः । अथात्मन्यसत्यप्यध्यारोपितैक- (त्व)विषयः प्रत्ययः प्रादुर्भविष्यति । अयुक्तमेतत्, स्वात्मन्यनुमानात् क्षणिकत्वं निश्चिन्वतः समारोपितैकत्वविषयस्य विकल्पस्य निवृत्तिप्रसंगात् निश्चयाऽऽरोपमनसोविरोधात्, अविरोधे वा सविकल्प-कप्रत्यक्षवाचिनोऽपि सर्वात्मना प्रत्यक्षेणार्थनिश्चयेऽपि समारोपविच्छेदाय प्रवर्त्तमानं न प्रमाणान्तरमनर्थकं स्यात् । "निवर्त्तते एवैकत्वविषयो विकल्पोऽनुमानात् क्षणिकत्वं निश्चिन्वत" इति चेत् ? तर्हि सहजस्याऽऽभिहितकारिकस्य च सत्त्वदर्शनस्याभावात् तदेव तन्मूलरागादिनिवृत्तेर्भुक्तिः स्यात् ।

बन्ध-मोक्ष का सामानाधिकरण्य नहीं घटेगा । यदि ऐसा कहे कि "क्षण भिन्न भिन्न होने पर भी उनका सन्तान एक होने से जो बन्धवाला (सन्तान) है उसी की मुक्ति होती है यह सिद्धान्त सगत हो जायेगा"-तो यह ठीक नहीं, क्योंकि यदि सन्तानरूप अर्थ को आप वास्तव मानेंगे तो जिसको हम अन्वयि आत्मा कहते हैं उसी का "सन्तान" शब्द से आपने अभिलाष किया-यानी अन्वयी आत्मा सिद्ध हो जायेगा । यदि सन्तान की काल्पनिक सत्ता मानेंगे तो वास्तविक तो एक सन्तान जैसा कुछ रहा ही नहीं, फलतः बन्धवाला कोई अन्य है और मुक्ति किसी अन्य की होती है यही सार निकला । इस का दुष्परिणाम यह होगा कि बन्धवाला क्षण कभी भी मुक्ति के लिये प्रयास नहीं करेगा, क्योंकि वह प्रयास करेगा तो भी उसकी तो मुक्ति होने वाली नहीं है ।

यदि ऐसा कहे कि यद्यपि सन्तानवर्त्ती सभी क्षण पृथक् पृथक् हैं फिर भी वे ऐसे निश्चिद हैं कि उसमें कोई अन्तर उपलक्षित नहीं होता, फलतः उनमें ऐक्य का ही अध्यवसाय होता है, इसीलिये "बैवे हुए मेरे आत्मा को मैं मुक्त करूँगा" ऐसा अभिप्रायवाला बद्ध क्षण मुक्ति के लिये प्रयास करता है, कोई दोष इसमें अब नहीं रहता है"-तो यह ठीक नहीं क्योंकि मुक्ति तो बौद्धमतानुसार 'मैं ही नहीं हूँ' ऐसे नैरात्म्यदर्शन से होती है, किन्तु "आप तो मैं मुक्त हो जाऊँ" इस प्रकार आत्मदर्शन की बात कहते हैं तो फिर नैरात्म्यदर्शन के विरुद्ध में नैरात्म्यदर्शनमूलक मुक्ति कैसे होगी ? यदि कहे कि-वहाँ शास्त्राभ्यास के संस्कार से नैरात्म्यदर्शन होगा-तो फिर एकत्व का अध्यवसाय भ्रान्त हुआ, अस्खलरूप नहीं हुआ, भ्रान्त प्रतीति से कभी भी अभ्रान्त प्रवृत्ति नहीं हो सकती तो फिर बद्ध आत्मा मुक्ति के लिये प्रवृत्ति कैसे करेगा ? यह प्रश्न खड़ा ही रहा । उपरांत, आपका यह जो वचन है-"आत्मा जैसे कोई मुक्त होने वाला तत्त्व न होने पर भी मिथ्या अध्यारोप (बुद्धि) से छूटने के लिये प्रवृत्ति होती है"-यह वचन भी असत्य ठहरेगा क्योंकि उक्त रीति ने मुक्ति के लिये प्रवृत्ति ही अनुपपन्न है । सारांश, विज्ञानक्षणे में एक अन्वयि आत्मतत्त्व को न मानने पर न तो बन्ध-मोक्ष घटता है, न मोक्ष के लिये प्रवृत्ति घटती है, इसलिये चित्तसन्तान को सान्त्वय ही मानना चाहिये ।

[ज्ञान-आत्मा का भेदसाधक अनुमान प्रत्यक्ष वाधित]

यदि यह कहा जाय-जिसके निवृत्त होने पर जो अनुवर्त्तमान होता है वह उससे एक भिन्न होता है, उदा० घट के निवृत्त होने पर अनुवर्त्तमान पटादि घट से भिन्न ही होते हैं । ज्ञानक्षण की

न चायमेकत्वविषयः प्रत्ययः प्रतिसंस्थानेन निवर्त्तयितुमशक्यत्वान्मानसो विकल्पः । तथाहि—अनुमानबलात् क्षणिकत्वं विकल्पयतोऽपि नैकत्वप्रत्ययो निवर्त्तते, शक्यन्ते तु प्रतिसंस्थानेन निवारयितुं कल्पनाः न पुनः प्रत्यक्षबुद्ध्यः । तस्माद् यथा अश्वं विकल्पयतोऽपि गोदर्शनात् गोप्रत्ययो विकल्पस्तथा क्षणिकत्वं विकल्पयतोऽप्येकत्वदर्शनान्नैकत्वप्रत्ययो विकल्पः । नाप्यत्र भ्रान्तः, प्रत्यक्षस्याऽशेषस्यापि भ्रान्तत्वप्रसंगात् । बाह्याभ्यन्तरेषु भावेष्वेकत्वग्राहकत्वेनैवाऽशेषप्रत्यक्षेणानु(?)क्षाणामुत्पत्तिप्रतीतिः, तथा च प्रत्यक्षस्याऽभ्रान्तत्वविशेषणमसम्भवेव स्यात् । तस्मादेकत्वग्राहिणः स्वसवेदनप्रत्यक्षस्याऽभ्रान्तस्य कथंचिदेकत्वमन्तरेणानुपपत्तेर्नानुगतत्वाभावात् ।

निवृत्ति होने पर भी जीव यदि अनुवर्त्तमान रहेगा तो ज्ञान और आत्मा का भेद प्रसक्त होगा । यदि विरुद्ध धर्माध्यास स्पष्ट होने पर भी आप उनमें एकान्त भेद नहीं मानने तो भेद का अन्य कोई लक्षण न होने से भेद को कही भी अवकाश ही नहीं मिलेगा, फलतः सारे जगत् के पदार्थों में अभेद ही अभेद प्रसक्त होगा । अतः उक्त अनुमान से जब व्यावृत्त और अनुवृत्त पदार्थों का (यानी ज्ञान और आत्मा का) सर्वथा भेद सिद्ध है तो फिर सान्ध्य निरास्तवचित्तसन्तान को मुक्ति नहीं मान सकते । कारण, चित्तसन्तान से सर्वथाभिन्न आत्मा का क्षणों में अन्वय होना शक्य नहीं है ।—तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि यदि आप सन्तान के पूर्वापरक्षणों में अनुविद्ध एक आत्मा का स्वीकार नहीं करेंगे तो हमें जो यह ऐक्यविषयक प्रत्यक्ष स्वसविदित प्रतीति होती है—“मैं एक हूँ”—यह नहीं हो सकेगी । यदि कहे कि—आत्मा तो असत् है फिर भी जो उसमें एकत्व की प्रतीति होती है वह तो आरोपित है, वास्तविक नहीं—तो यह अयुक्त है, क्योंकि आपके (बौद्ध) मत में तो क्षणिकत्व का आत्मा में अनुमान प्रसिद्ध है, उससे सन्तान में अनेकत्व का निश्चय होते समय ही आरोपित एकत्वविषयक विकल्प की तो निवृत्ति हो जायेगी, फिर भी एकत्वविषयक विकल्प होता है वह कैसे होगा जब कि निश्चयात्मकचित्त और आरोपितविषयकचित्त इन दोनों में प्रगट विरोध है । यदि इन में विरोध—नहीं मानेंगे तो सविकल्पप्रत्यक्षवादी के मत में एक बार सभी प्रकार से एक अर्थ प्रत्यक्ष से निश्चित हो जाने के बाद भी समारोप निवृत्त न होने के कारण उसकी निवृत्ति के लिये अनुमानादि अन्य प्रमाण की प्रवृत्ति मानी जाती है—उसको आप निरर्थक नहीं मान सकते किन्तु सार्थक मानना पड़ेगा । यदि कहे कि—“अनुमान से क्षणिकत्व का निश्चय होते समय एकत्व का विकल्प निवृत्त हो जाता है”—तब तो उसी समय मुक्तिलाभ होने की आपत्ति होगी, क्योंकि उस वक्त न तो सहज सत्त्वदर्शन है न तो अविद्यादिसंस्कारजनित सत्त्वदर्शन है, सत्त्वदर्शन न होने से तन्मूलक रागादि उसी वक्त निवृत्त हो जायेंगे तो मुक्ति क्यों नहीं हो जायेगी ? ।

[एकत्वविषयक प्रत्यक्ष मिथ्या नहीं है]

एकत्वविषयक प्रतीति वास्तविक नहीं किन्तु मानसिक विकल्परूप है ऐसा नहीं कह सकते क्योंकि प्रतिसंस्थान (= विरोधी विकल्प) से उसकी निवृत्ति हो ऐसी शक्यता नहीं है । जैसे सोचिये—अनुमान के बल से क्षणिकत्व का विकल्प होते समय भी एकत्वप्रतीति का निवर्त्तन नहीं होता है, क्योंकि प्रतिसंस्थान से भी कल्पनाओं का ही निवर्त्तन शक्य है प्रत्यक्षात्मक बुद्धियों का नहीं । इसलिये अश्व के विकल्पकाल में गो का दर्शन ही होता है, तो गोविषयक विकल्पज्ञान उत्पन्न नहीं होता है उसी तरह क्षणिकत्व के विकल्पकाल में भी एकत्व का दर्शन ही होता है इसलिये एकत्वविषयक विकल्प की उत्पत्ति को अवकाश नहीं रहता । [तात्पर्य यह है कि यदि एकत्व की प्रतीति विकल्पात्मक

नाप्यनुगत-व्यावृत्तरूपयोरैकान्तिको भेदः, तद्भेदप्रतिपादकस्यानुमानस्य तदभेदप्राहकप्रत्ययबाधितत्वात् । न च प्रतीयमानस्य रूपस्य विरोधः, अन्यथा ग्राह्य-ग्राहकसंवित्तिलक्षणविरुद्धरूपत्रयाध्यासितस्य ज्ञानस्याप्येकत्वविरोधः स्यात् । तथा, एकनीलक्षणस्याप्येकदा स्व-परकार्यजनकत्वाऽजनकत्व-विरुद्धधर्मद्वयाध्यासितस्यैकत्वविरोधप्रसक्तिः । नैयायिकेनापि प्रतीयमाने वस्तुनि न विरोधोद्भावनं विधेयम्, अन्यथा 'स्थाणुरयं पुरुषो वा' इत्याकारद्वयसमुल्लेखिसंशयप्रत्ययस्याप्येकत्वं विरुद्धमासज्येत ।

यच्चोक्तम्-‘यदि योगजो धर्म आत्ममनःसयोगस्यापेक्षाकारणम्’... इत्यादि, तदपि निरस्तम्, सर्वस्यास्मान् प्रत्यनभ्युपगतोपालम्भमात्रत्वात् । यच्च ‘मुमुक्षुप्रवृत्तिरिष्टाधिगमार्था, प्रेक्षापूर्वकारि-प्रवृत्तित्वात्’ इत्यमुमाने ‘विकित्ताशास्त्रार्थानुष्ठायिनामातुराणामनिष्टप्रतिषेधार्था प्रवृत्तिर्हृश्यते’ इत्यनेकान्तिकोद्भावनं तत्राऽनिष्टनिषेधेनऽऽरोम्यसुखप्राप्तिलक्षणेष्टाधिगमार्थत्वेन तेषां तत्र प्रवृत्ति-धर्शनाभानैकान्तिकत्वम् । नचास्माकमयं पक्षः-मोक्षसुखरागेण मुमुक्षवो धीतरागाः सन्त प्रवर्तन्ते, “मोक्षे भवे च सर्वत्र निःस्पृहो मुनिसत्तमः” इत्यभ्युपगमात् ।

होती तो उसकी निवृत्ति शक्य थी किन्तु वह दर्शनात्मक यानि निर्विकल्पप्रत्यक्षात्मक होने से उसकी निवृत्ति अशक्य है । एकत्व के प्रत्यक्ष को भ्रान्त भी नहीं कह सकते । यदि बिना किसी बाधक के भी प्रत्यक्ष को भ्रान्त कहेंगे तो सभी प्रत्यक्ष में भ्रान्तता की आपत्ति होगी । बौद्ध अथवा अन्यन्तर सभी भावों का प्रत्यक्ष उनके एकत्व को ग्रहण करता हुआ ही उत्पन्न होता है यह अनुभवसिद्ध है, इसलिये एकत्वप्रत्यक्ष को भ्रान्त कहने पर उन सभी प्रत्यक्षों में भ्रान्तता आपत्ति स्थिर रहेगी । फलतः ‘अभ्रान्त कल्पनापीड प्रत्यक्षम्’ ऐसा जो प्रत्यक्ष के लक्षण में अभ्रान्त यह विशेषण दिया गया है वह असम्भवग्रस्त हो जायेगा । सारास, एकत्वप्राहक प्रत्यक्ष स्वसवेदनसिद्ध है, अभ्रान्त है, इसीलिये सन्तानवर्त्तिकणों में कथविद् एकत्व को मान्य किये बिना उसकी उपपत्ति करना अशक्य है-इस से यह सिद्ध होता है कि उन क्षणों में एक अनुगत आत्मारूप पदार्थ का अभाव नहीं है ।

[विरोधापादन का निवारण]

अनुगतरूप और व्यावृत्तरूप में एकान्तभेद मानना भी अयुक्त है । आपने जो भेदसाधक अनुमान दिखाया है वह तो अभेदसाधक प्रत्यक्षप्रतीति से ही बाधित है । अनुगत रूप और व्यावृत्त रूप दोनों की एक अधिकरण में प्रतीति होती है इसलिये उनमें विरोध मानना असंगत है । प्रतीतिसिद्ध वस्तुद्वय में भी यदि विरोध मानेंगे तो ग्राह्यता-ग्राहकता और सवेदनरूपता तीन रूप से अविच्छिन्न ज्ञान को एक मानने में विरोध प्रसक्त होगा । इतना ही नहीं, एक ही नीलक्षण एकसाथ स्वकार्यजनकत्व और पर (सन्तानवर्त्ती)कार्य का (सहकारीरूप से) जनकत्व दो विरुद्ध धर्मों से अध्यासित होने के कारण उसके एकत्व में भी बौद्ध को विरोध मानना होगा । प्रतीतिसिद्ध वस्तु में विरोध का उद्भावन नैयायिक को भी नहीं करना चाहिये । अन्यथा, “यह स्थाणु है या पुरुष है” इस सशयात्मक प्रतीति में स्थाणु-आकार और पुरुषाकार दो विरुद्धाकार का उल्लेख होने से सशयज्ञान में भी एकत्व मानने में विरोध प्रसक्त होगा ।

यह जो उपालम्भ आपने दिया है कि-आत्ममनसयोग का अपेक्षाकारण योगज धर्म को यदि मानेंगे तो वह नहीं धटेगा क्योंकि वह अनित्य है-इत्यादि, यह सब निरस्त हो जाता है क्योंकि हम वैसा मानते ही नहीं है । यह जो अनुमान कहा था-मुमुक्षु को प्रवृत्ति इष्ट प्राप्ति के लिये होती है

यच्च 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्याख्यानस्य गौणार्थप्रतिपादनपरत्वम् अभ्यघायि, तदत्यन्तम-
संगतम्, मुख्यार्थबाधकसद्भावे तदर्थकल्पनोपपत्तेः । न च तत्र किंचिद् बाधकमस्तीति प्रतिपादितम् ।
यच्च 'किञ्च, इष्टार्थाधिगमायां च' इत्याद्युक्तं तदपि सिद्धसाध्यतादोषाद् निःसारतया चोपेक्षितम् ।
यदपि 'नित्यसुखान्म्युपगमे च विकल्पद्वयम्' इत्याद्यभिहितं, तदप्यनम्युपगमादेव निरस्तम्, नित्यस्य
सुखस्यान्यस्य वा पदार्थस्यानम्युपगमात् । यथाभूतं च स्वसंविदितं सुखं मोक्षावस्थायामात्मनस्तद्रूप-
तया परिणामिनः कथंचिदभिन्नमम्युपगम्यते तथाभूतं प्राक् प्रसाधितमिति । यच्च न रागादिमतो
विज्ञानात् तद्गहितस्योत्पत्तिर्युक्ता इत्यादि, तदप्यसारम्, रागादिरहितस्य सकलपदार्थविषयस्य ज्ञानो-
पादानस्य ज्ञानस्य सर्वज्ञसाधनप्रस्तवे प्रतिपादितत्वात् ।

यच्च 'विलक्षणादपि कारणाद् विलक्षणकार्योत्पत्तिदर्शनाद् बोधाद् बोधरूपतेति न प्रमा-
णमस्ति' इत्यादि, तदपि प्रतिविहितम् अचेतनाच्चेतनोत्पत्त्यम्युपगमे चार्वाकमतप्रसवतेः परलोकाभा-
वप्रसवत्या । परलोकसद्भावश्च प्राक् प्रसाधितः । यच्च 'ज्ञानस्य ज्ञानान्तरहेतुत्वे न पूर्वकालभावित्वं

क्योकि वह प्रवृत्ति बुद्धिमानो की प्रवृत्ति है-इस अनुमान मे आपने जो अनैकान्तिक दोष का प्रति-
पादन किया है कि चिकित्साशास्त्रविहितउपाय का अनुष्ठान करने वाले रोगीको की औषधपानादि
मे प्रवृत्ति अनिष्ट के निवारणार्थ होती है-यह अनैकान्तिक दोष वास्तव में यहाँ निरवकाश है क्योकि
वहाँ अनिष्ट (रोग) के निवारण द्वारा आरोग्यसुख की प्राप्ति स्वरूप इष्टप्राप्ति के लिये ही प्रवृत्ति
होती है । दूसरी बात, हम ऐसा नहीं मानते है कि वीतराग मुमुक्षुओ की मोक्षार्थ प्रवृत्ति मोक्षसुख के
राग से होती है, क्योकि हमारा सिद्धान्त है कि उत्तम साधक ससार या मुक्ति, सर्वत्र नि स्पृह होता है ।

[बाधक के बिना गौणार्थ कल्पना असंगत]

तदुपरांत, 'विज्ञानमानन्द ब्रह्म' इस वेदवाक्य को आपने मुख्यार्थक न मानकर गौणार्थक होने
का कहा है वह भी असंगत है, मुख्यार्थ मे बाधक प्रसिद्ध होने पर ही उसके गौणार्थक होने की कल्पना
संगत हो सकती है, अन्यथा नहीं, उक्त वेदवाक्य को मुख्यार्थक मानने मे कोई ठोस बाधक नहीं है
यह तो कहा जा चुका है । तथा यह जो आपने कहा है कि इष्टार्थप्राप्ति के लिये मुमुक्षु की प्रवृत्ति
रागमूलक हो जाने से मोक्षप्राप्ति नहीं हो सकेगी-यह तो सिद्धसाधनदोष के कारण निःसार होने से
उपेक्षणीय है । आशय यह है कि मुमुक्षु सर्वत्र निःस्पृह होता है, यदि वह इष्टप्राप्ति के लिये प्रवृत्ति
करेगा तो मुक्त नहीं हो सकेगा, यह निःसंदेह है । तथा, "नित्यसुख को मानने मे दो विकल्प है....
नित्यसुख स्वप्रकाश आत्मरूप है या उससे भिन्न है" इत्यादि- जो आपने कहा था वह दोनों विकल्प
नित्यसुख के अस्वीकार से ही निरस्त हो जाता है । हम सुख या किसी भी अन्य वस्तु को एकान्त
नित्य मानते ही नहीं । मुक्तावस्था मे सुखरूप मे परिणामिआत्मा से कथंचिद् अभिन्न ऐसे स्वसंविदित
सुख को हम मानते हैं और उसकी पहले सिद्धि की जा चुकी है । यह जो आपने कहा है-रागादिग्रस्त
विज्ञान से रागरहित विज्ञान की उत्पत्ति युक्त नहीं है-इत्यादि, वह भी असार है, क्योकि ज्ञान ही
रागादिशून्य और सकल वस्तु को विषय करने वाले ज्ञान का उपादान कारण है यह सर्वज्ञसिद्धि
प्रकरण में हमने सिद्ध किया है ।

- यह जो कहा था-विलक्षण कारण से भी विलक्षण कार्य की उत्पत्ति दीखती है इसलिये बोध
से ही उत्तरकार्य मे बोधरूपता होने की बात मे कोई प्रमाण नहीं है-इस कथन का प्रतिकार पहले हो

समानजातीयत्वम् एकसन्तानत्वं वा हेतुर्व्यभिचारात्' इत्यादि, तदपि प्रतिविहितमेव 'तस्माद्यस्यैव संस्कारं नियमेनाऽनुवर्तते' इत्यादिना । तेन 'मरणशरीरज्ञानस्य गर्भशरीरज्ञानहेतुत्वे सन्तानान्तरेऽपि ज्ञानजनकत्वप्रसंगः, नियमहेतोरभावात्' इत्येतदपि स्वप्नाधितमिव लक्ष्यते, नियमहेतोस्तत्संस्कारानुवर्तनस्य प्रवर्धितत्वात् ।

यच्च 'सुषुप्तावस्थायां विज्ञानसद्भावे जाग्रदवस्थातो न विशेषः स्यात्' इत्यादि, तदपि प्रतिविहितम् 'यस्य यावती मात्रा' इत्यादिना । तथाहि-मिद्धादिसामग्रीविशेषाद् विशिष्टं सुषुप्तावस्थायां गच्छत्तृणस्पर्शज्ञानतुल्यं बाह्याध्यात्मिकपदार्थनिकर्षग्रहणविमुखं ज्ञानमस्ति, अन्यथा जाग्रत् प्रबुद्ध-ज्ञानप्रवाहयोरप्यभावप्रसक्तिरिति प्रतिपादितत्वात् परिणतिसमर्थनेन । यथा चाश्वविकल्पनकाले प्रवाहेणोपजायमानमपि गोदर्शनं ज्ञानान्तरवेद्यमपि भवदभिप्रायेणानुपलक्षितमास्ते-अन्यथा अश्वविकल्प-प्रतिसंहारावस्थायाम् 'इयत्कालं यावन्मया गोदृष्टो न चोपलक्षितः' इति ज्ञानानुत्पत्तिप्रसक्तः प्रसिद्ध-व्यवहारोच्छेदः स्यात्-तथा सुषुप्तावस्थायां स्वसंविद्विज्ञानवादिनोऽप्यनुपलक्षितं ज्ञानं भविष्यतीति न तव्यवस्थायां विज्ञानाऽस्तत्वात् तत्सन्तत्युच्छेदः । न च युगपज्ज्ञानानुत्पत्तेरश्वविकल्पकाले ज्ञानांतरवे-

चुका है, क्योंकि अचेतन से यदि चैतन्य की उत्पत्ति मानेंगे तो परलोकमान्यता का उच्छेद हो जाने से नास्तिकमत की आपत्ति होगी । परलोक की सिद्धि पहले की गयी है । यह जो विकल्प किया था-ज्ञान को ही अन्य ज्ञान का कारण मानने में क्या हेतु है-पूर्वकालभावित्व, समानजातीयता या एकसन्तानता ? तीनों में व्यभिचार होने से ज्ञान ही अन्य ज्ञान का हेतु नहीं है-इत्यादि, उसका भी प्रतिकार "जो जिसके संस्कार का नियमत अनुसरण करता है वह तत्समाधित है" इस कारिकायें से कर दिया गया है । इसी कारण से, आप का यह कथन-मरणशरीरवर्त्ती ज्ञान को अग्रिम जन्म के गर्भकालीन-शरीरान्तर्गतज्ञान का हेतु मानेंगे तो फिर चैत्रसन्तानवर्त्ति ज्ञान से मैत्रसन्तान में ज्ञानोत्पत्ति की आपत्ति होगी क्योंकि कारण कार्य के सामानाधिकरण्यादि नियामक हेतु का तो अभाव है-यह कथन भी स्वप्नोक्तितुल्य लगता है, क्योंकि संस्कार के अनुवर्तन स्वरूप नियामक हेतु का सद्भाव तो हमने दिखा दिया है ।

[सुषुप्ति में ज्ञान के सद्भाव की सिद्धि]

यह जो कहा था-सुषुप्तावस्था में विज्ञान की सत्ता मानने पर जाग्रुतिदशा से कुछ भेद नहीं रहेगा-...इत्यादि,-इस का भी-जिस की जितनी मात्रा .. इत्यादि [६०-२७] से परिहार हो चुका है । जैसे देखिये-निद्रावस्था में एक ऐसा ज्ञान होता है जो बाह्याभ्यन्तर पदार्थों के अनेकवर्गों के ग्रहण से विमुख होता है, जो मिद्धता (=दर्शनावरणकर्मके उदय से प्रयुक्त जडता) आदि सामग्री विशेष से विशिष्ट यानी उत्पन्न होता है, जैसे कि चलते समय पैर के नीचे आनेवाले तृण का स्पर्शज्ञान । यदि इस ज्ञान को नहीं मानेंगे तो जाग्रुतिदशा के अन्तिमज्ञान में अर्थक्रियाकारित्वरूप सत्त्व का अभाव प्रसक्त होने से संपूर्ण जाग्रुतिदशाकालीन ज्ञानप्रवाह का और सुषुप्तिउत्तरकालीन ज्ञानप्रवाह का अभाव प्रसक्त होगा । परिणामवाद के समर्थन में उक्त तथ्य का समर्थन किया जा चुका है । सुषुप्ति में अनुपलक्षित भी ज्ञान होता है उसके लिये बौद्धमतमान्य गोदर्शन का स्टान्त भी है अथवा के विकल्प-काल में प्रवाह से उत्पन्न होने वाला गोदर्शन उपलक्षित नहीं होता है किन्तु आपके मतानुसार वह ज्ञानान्तरवेद्य होता है-यदि ऐसा नहीं मानेंगे तो अश्वविकल्प के प्रवाह का अन्त हो जाने पर जो यह

छगोदर्शनाऽसम्भवः, सविकल्पाऽविकल्पयोजनयोर्युगपद्वृत्तेरनुभवात्, अन्यथा प्रतिनिवृत्ताश्वविकल्पस्य तावत्कालं यावद् गोदर्शनस्मरणाध्यवसायो न स्यात् । क्रमभावेऽपि च तयोर्विज्ञानयोर्विज्ञानं ज्ञानान्तर-विदितमप्यनुपलक्षितमवश्यं तस्यामवस्थायां परेणाम्युपगमनीयम्, तदम्युपगमे च यदि स्वापावस्थयां स्वसंविदितं यथोक्तं ज्ञानमम्युपगम्यते तदा न कश्चिद्विरोधः । शेषस्तु पूर्वपक्षग्रन्थोऽनम्युपगमाद्विरस्तः ।

यदपि 'अनेकान्तभावनातः इत्याद्यम्युपगमे तज्ज्ञानस्य निःशेषसकारणत्वं प्रतिषिद्धम्, अनेकान्तज्ञानस्य बाधकसद्भावेन मिथ्यात्वोपपत्तेः' इत्यभिहितम्, तदप्यसम्यक्, अनेकान्तज्ञानस्यैवाऽबाधितत्वेन सम्यक्त्वेन प्रतिपादितत्वात् । यच्च 'नित्याऽनित्य (त्व)योर्विधि-प्रतिषेधरूपत्वादभिधे धर्मि-भ्यभावः' इत्यनेकान्तपक्षस्य बाधकमुपन्यस्तं तदबाधकमेव, प्रतीयमाने वस्तुनि विरोधाऽसिद्धेः । न च येनैव रूपेण नित्यत्वविधिस्तेनैव प्रतिषेधविधिः येनैकत्र विरोधः स्यात् । किं तर्हि ? अनुस्यूताकारतया नित्यत्वविधिर्व्यावृत्ताकारतया च तस्य प्रतिषेधः । न चान्यधर्मनिमित्तयोर्विधि-प्रतिषेधयोरेकत्र विरोधः अतिप्रसंगात् । न चानुगतव्यावृत्ताकारयोः सामान्यविशेषरूपतयाऽप्यसिद्धो भेदः, पूर्वोत्तरकालमावि-रूपपर्यायतादात्म्येन स्थितस्यानुगताकारस्य बाह्याऽऽध्यात्मिकस्यार्थस्याऽबाधितप्रत्यक्षप्रतिपत्तौ प्रति-भासनात् ।

ज्ञान उत्पन्न होता है कि 'इतने काल से गाय को देखने पर भी मुझे वह उपलक्षित नहीं हुआ' यह ज्ञान उत्पन्न ही नहीं होगा, तथा इसप्रकार के ज्ञान होने का जो सर्वजनसिद्ध व्यवहार है उसका भी विलोप हो जायेगा । तो जैसे अनुपलक्षित भी गोदर्शनरूप ज्ञान अश्वविकल्प काल में होता है उसी तरह स्वसंविदित ज्ञानवादी के पक्ष में भी सुषुप्तिदशा में ज्ञान अनुपलक्षित हो सकता है, इसलिये सुषुप्तिदशा में ज्ञानाभाव को मानने द्वारा सन्तान के उच्छेद की सिद्धि दुष्कर है ।

'एकसाथ (दो) ज्ञान उत्पन्न नहीं हो सकते, इसलिये अश्वविकल्पज्ञानकाल में ज्ञानान्तर से वेद्य गोदर्शनरूप निर्विकल्पज्ञान के अस्तित्व का सम्भव नहीं है'-ऐसा कहना व्यर्थ है क्योंकि सविकल्प और निर्विकल्प दो ज्ञान का एकसाथ अस्तित्व अनुभवसिद्ध है । यदि नहीं मानेंगे तो अश्वविकल्प की निवृत्ति होने पर उतने काल तक गोदर्शन का स्मरणात्मक अध्यवसाय जो होता है 'इतने काल देखने पर भी मेरे ध्यान में यह नहीं आया'-यह अध्यवसाय नहीं होगा । मान लो कि वहाँ दो ज्ञान एक साथ नहीं किन्तु शीघ्र क्रम से उत्पन्न होते हैं तो भी उन दो विज्ञानों को विषय करने वाला एक विज्ञान जो कि यद्यपि अन्यज्ञान से वेद्य होने पर भी उस अवस्था में अनुपलक्षित रहता है, वह आप को अवश्य मानना पड़ेगा । क्योंकि विज्ञान द्वयविषयकविज्ञान का अन्य ज्ञान से वेदन अनुभवसिद्ध है । जब आप को वह मान्य है तो हमें सुषुप्तिदशा में स्वसंविदित किन्तु अनुपलक्षित ज्ञान मान्य होने में कोई विरोध नहीं रहता । इस विषय में अवशिष्ट पूर्वपक्षवचनो का भी उनके अस्वीकार से ही निरसन हो जाता है ।

[अनेकान्तभावनाजनित ज्ञान असम्यक् नहीं]

तदुपरांत, अनेकान्तभावना से मोक्षप्राप्ति की मान्यता के खंडन में अनेकान्तज्ञान की मोक्ष-कारणता का निराकरण करते हुए जो कहा है कि बाधक विद्यमान होने से अनेकान्त ज्ञान में मिथ्यात्व ही घटता है-वह भी ठीक नहीं है, क्योंकि अनेकान्तज्ञान ही अबाधित होने से वही सम्यक् है-इस तथ्य का प्रतिपादन हो चुका है । तथा यह जो बाधक कहा है-नित्यत्व और अनित्यत्व क्रमशः विधि-निषेधरूप होने से एक अभिन्न धर्मी में दोनों नहीं हो सकते-यह कोई ठोस बाधक नहीं है क्योंकि एक

यन्वेदम् घटादिर्मृदादिरूपतया नित्य इत्यत्र 'मृदूपतयास्ततोऽर्थान्तरत्वाच्च ततो घटो नित्यः, मृदूपता हि मृत्त्वं सामान्यमर्थान्तरम्, तस्य नित्यत्वे न घटस्य तथाभावस्ततोऽन्यत्वात्, घटस्य च कारणत्वं विलयोपलब्धेरनित्यत्वमेव' इति-अयुक्तमेतत्, सामान्यस्य विशेषादर्थान्तरत्वानुपपत्तेः समा-नाऽसमानपरिणामात्मको घटाद्यर्थोऽभ्युपगन्तव्यः । तथा हि-न तावत् स्वाध्यायार्थान्तरभूता मृत्त्व-जातिः सत्ता वा, स्वाध्याये सम्बन्धाभावात्-स्वसम्बन्धात् प्रागसद्भिरपि स्वाध्याये सम्बन्धेऽतिप्रसंगात्, स्वत एव सद्भिः सत्तासम्बन्धकल्पनावैयर्थ्यात् । समवायस्य सर्वगतत्वाद् व्यक्त्यन्तरपरिहारेण व्यक्त्य-न्तरैरेव सर्वगतस्यापि सामान्यस्य सम्बन्धेऽतिप्रसंगपरिहाराध्याभ्युपगम्यमाना च प्रत्यासत्तिः प्रत्येकं परिसमाप्त्या व्यक्त्यात्मभूता बाऽभ्युपगम्यमाना कथं समानपरिणामातिरिक्तस्य सामान्यस्य कल्पनां न निरस्येत्, शुक्लादिवच्च स्वाध्याये स्वानुरूपप्रत्ययादिहेतोः सामान्यात् सदादिप्रत्ययादिवृत्तिर्न भवेत् ? । सामान्यस्य तु स्वत एव सदादिप्रत्ययविषयत्वे द्रव्यादिषु कः प्रद्वेषः ? परतश्चेदभवत्या । अनध्या-रोपिततद्रूपे च तत्प्रत्ययादिवृत्तावतिप्रसंगः स्यात् । तद्रूपाध्यारोपेऽपि तत्प्रत्ययादिश्रान्त्यत्र श्रान्त एव प्रसक्तः ।

वर्म मे वास्तव मे प्रतीत होने वाले दो धर्म मे, चाहे वे विधि-निषेधरूप हो या न हो विरोध असिद्ध है । जिस (द्रव्यत्वादि) रूप से हम नित्यत्व का विधान करते हैं उसी रूप से हम नित्यत्व का प्रति-पेक्ष करते ही नहीं जिस से कि विरोध को अवकाश मिले । 'तो फिर आप के विधि-निषेध किस रूप से हैं'-इस प्रश्न का उत्तर यह है कि वस्तु का द्रव्यत्वादि जो अनुस्यूत (=अनुगत) आकार है उस रूप से नित्यत्व का विधान किया जाता है और जो कुडसत्वादि व्यावृत्ताकार है उस रूप से नित्यत्व का प्रतिषेध किया जाता है । एक स्थान मे भिन्न भिन्न धर्म निमित्तक विधि और प्रतिषेध को मानने मे विरोध नहीं है, अन्यथा एक शब्द से वाच्यत्व और अन्यशब्द से अवाच्यत्वादि मानने मे भी विरोध आ जायेगा । तथा, यह भी ज्ञातव्य है कि सामान्यात्मक अनुगताकार और विशेषरूप व्या-वृत्ताकार इन दोनों मे अत्यन्त भेद नहीं है, कथंचिद् भेद है । कारण, अवाधित प्रत्यक्षप्रतीति मे बाह्याभ्यन्तर प्रत्येक अर्थ, पूर्वोत्तरकालभावि अपने पर्यायो से अभिन्नता कारण करने वाले अनुगता-कार से उपप्लिष्ट होकर ही प्रतीतभासित होता है ।

मिट्टी आदि रूप से घटादि नित्य हैं-इस विषय मे यह जो आपने कहा है कि-मिट्टीरूपता घटादि से भिन्नपदार्थ रूप होने से मिट्टीरूपता के जरिये घट को नित्य नहीं मानना चाहिये, मिट्टी-रूपता मृत्त्वसामान्यरूप यानी अन्यपदार्थरूप है, उसके नित्य होने पर भी घट मे नित्यता नहीं आ जाती क्योंकि घट तो मृत्त्व सामान्य से अन्य है । विनाशक कारण से घट का नाश दिखता है इस लिये घट अनित्य ही है-यह सब अयुक्त है क्योंकि घटादिविशेष से मृत्त्वादि सामान्य अन्यपदार्थरूप मानना सगत नहीं होता इस लिये समान-असमान उभयपरिणाम से अभिन्न ही घटादि पदार्थ मानना चाहिये । यह इस तरह-मृत्त्व जाति अथवा सत्ता, अपने आश्रय से अर्थान्तरभूत नहीं है । यदि उसे भिन्न मानेंगे तो आश्रय के साथ उसका कोई सम्बन्ध नहीं घटेगा । सत्तादि जाति का सम्बन्ध होने के पहले जो असत् थे, उन आश्रयो के साथ बाद मे यदि सत्तादि का सम्बन्ध मानेंगे तो खरबिपाणादि के साथ भी मानना पड़ेगा । यदि सत्ता सम्बन्ध के पहले भी घटादि आश्रय को सत् मानेंगे तो फिर सत्तादि सम्बन्ध की कल्पना ही व्यर्थ हो जायेगी ।

नैयायिक मत मे समवाय भी सर्वगत (=व्यापक) है और घटत्वादि सामान्य भी सर्वगत है,

समवायमपि च ताद्व्यमेव समवायिनो. पर्यायः, अन्यथा तस्याप्याश्रिततया सम्बन्धान्तर-
कल्पनाप्रसंगात् तत्र चानवस्थायाः प्रदर्शितत्वात् । विशेषण-विशेष्यभावसम्बन्धेऽप्यपरतत्कल्पनेऽनव-
स्था । समवायात् तत्सम्बन्धकल्पने इतरेतराश्रयत्वम् । अनाश्रितस्य तत्सम्बन्धत्वेऽप्यतिप्रसंगः । तस्य
स्वतः सम्बन्धे वा सामान्यस्यापि तथाऽस्तु विशेषाभावात् । सति च वस्तुद्वये सन्निहिते 'इदं सदिवं च
सत्' इति समुच्चयात्मकः प्रत्ययोऽनुभूयते, न पुनः 'इदमेवेदम्' इति, सम्भवद्विवक्षितैक(?)तानेक)-
व्यक्त्याश्रयरूपस्य च सामान्यस्याशेषाश्रयग्रहणाऽसम्भवात् कदाचनपि तस्य सम्पूर्णस्य ग्रहणं स्यात् ।
तद्व्यक्त्याश्रयरूपाऽसम्भवे तद्गतत्वादिवत् तन्मात्रमेव स्यात् । स्वाश्रयसर्वगतसामान्यवादस्तु परि-
णामसामान्यवादात् विशिष्यते, प्रत्याश्रयं परिसमाप्तत्वस्यान्यथानुपपत्त्या सामान्यसम्बन्धशून्येष्वपि
द्रव्यादिषु पदार्थादिप्रत्ययास्तन्वयदर्शनाच्च ।

इस स्थिति में घटत्वादि जाति पटादिव्यक्ति को छोड़कर सिर्फ घटादि व्यक्तियों के साथ ही सम्बन्ध
रखे तो पटादि के साथ भी सम्बन्ध रखने का अतिप्रसंग सावकाश है, उसके निवारण के लिये यदि
आप प्रत्येक व्यक्ति में व्यापक और व्यक्ति से तादात्म्य रखने वाले सम्बन्ध की कल्पना करेंगे तो वह
सम्बन्ध 'समानपरिणाम' से अन्य कौन होगा ? अर्थात् समानपरिणाम को जब मानना ही पड़ेगा
तब उससे भिन्न सामान्य की कल्पना का उच्छेद क्यों न होगा ? और शुक्लादिवर्ण जैसे अपने आश्रय
की स्वरूप प्रतीति अर्थात् 'शुक्ल वस्त्र' ऐसी प्रतीति का हेतु बनता है वैसे वह समानपरिणामरूप
सत्तादि सामान्य 'घट सत्' है' इत्यादि सत्त्वविषयकप्रतीतियों का हेतु भी क्यों न हो सकेगा ? तथा
अतिरिक्त सामान्य पक्ष में, यदि आप सामान्य में सत्तादिजाति के बिना भी 'सामान्यं सत्' इस प्रकार
सामान्य को स्वतः सत्त्वादिप्रतीति का विषय मानते हैं तो द्रव्यादि के ऊपर आप को द्वेष क्यों है
जिस से सामान्य के बिना 'द्रव्यं सत्' इस प्रकार द्रव्यादि को स्वतः सत्त्वादिप्रतीति का विषय नहीं
मान लेते ? यदि सामान्य में अपर सामान्य से सत्त्वादिप्रतीति का उपपादन करेंगे तो उस अपर
सामान्य में भी नये नये सामान्य को मानकर तद्विषयक सत्त्वादिप्रतीति का उपपादन करना होगा
जिस में अनवस्था दोष लगेगा । जिस रूप का जहाँ अध्यारोप नहीं किया गया, उसको तद्विषयक
प्रतीति का यदि हेतु मानेंगे तो सारे जगत् को उस प्रतीति के हेतु मानने का अतिप्रसंग होगा । यदि
एकवस्तुगत सत्तादिरूप को अन्यत्र अध्यारोपित मान कर तद्विषयकप्रतीति का उपपादन करेंगे तो वह
प्रतीति भ्रान्त मानने की आपत्ति खड़ी है ।

[समवायादिसम्बन्धकल्पना में अनवस्था]

समवाय भी दो समवायि का तादात्म्य ही दिखता है । यदि उसको भिन्न मानेंगे तो भी
समवायियों में आश्रित तो मानना ही होगा और आश्रित मानने के लिये अन्य सम्बन्ध की कल्पना
करनी पड़ेगी, फलतः यहाँ अनवस्था दोष होगा-यह पहले कह दिया है । समवाय के बदले यदि विशेष-
ण-विशेष्यभाव सम्बन्ध मानेंगे तो उसको आश्रित मानने के लिये भी नये नये सम्बन्ध की कल्पना
करने में अनवस्था दोष है । यदि विशेषण-विशेष्यभावसम्बन्ध को समवायीयों के साथ सम्बन्ध
करने के लिये समवाय की कल्पना करेंगे और समवाय का समवायि के साथ सम्बन्ध करने के लिये
विशेषण-विशेष्यभाव सम्बन्ध को मानेंगे तो अन्योन्याश्रय दोष लगेगा । यदि कहे कि-समवाय को
अनाश्रितरूप में ही सम्बन्ध मानेंगे तो यह आपत्ति होगी कि रूपादि को भी अनाश्रित मान कर ही
घट में रूपादिवत्ता की बुद्धि का निमित्त मानना होगा । यदि समवाय को आप स्वतः सम्बन्ध मानने

नाप्यन्यस्य व्यावृत्तिः, स्वलक्षणगतायाः प्रत्येकपरिसमाप्तायाः परिणामसामान्यादभिन्नत्वात् व्यावृत्तेः। तदाश्रयान्यानेकव्यक्तिसाधारणी बुद्धिपरिकल्पिता ऋज्जातीयव्यावृत्तिः सामान्यमिच्छते, तस्मिन्नाश्वस्तुभूते शब्दप्रतिपादिते तथाविधे सामान्येऽस्वलक्षणविवक्षितेऽर्थक्रियायिनां स्वलक्षणे वृत्तिर-परिकल्पितरूपे कथं स्यात् ? दृश्य-विकल्प (प्य)घोरेकीकरणेन प्रवृत्तौ गोबुद्ध्याऽप्यश्वे प्रवर्त्तते। न च विकल्पितस्य सामान्यस्याऽश्वस्तुभूततया केनचिद् दृश्येन सारूप्यमस्ति, सत्त्वावे वा सारूप्यस्य किं दृश्य-विकल्प्यकीकरणवाच्योपुष्ट्या ? तदेव दृश्यं सामान्यज्ञाने प्रतिभासते, तत्प्रतिभासाच्च तत्रैव वृत्तिरिति किं न स्फुटमेवाऽभिधीयते अवस्थाकारस्य वस्तुना सारूप्याऽसम्भवात् ?

के लिये सज्ज है (अर्थात् उसके लिये कोई अपर सम्बन्ध नहीं मानना है) तो फिर सामान्यादि को भी स्वतः सम्बद्ध मान लीजिये, दोनों स्थल में क्या विशेष फर्क है ?

तथा, दो वस्तु के होने पर 'यह सत् है और यह सत् है, ऐसी समुच्चयात्मक प्रतीति अनुभव में आती है, किन्तु 'यही यह है' ऐसी प्रतीति होने का अनुभव नहीं है। तथा सम्भवतः सामान्य जितनी अनेक व्यक्ति में आश्रय रूप से रहा है उन में से किसी एक व्यक्ति में उसका ग्रहण होने पर भी उसके जितने आश्रय हैं उन सभी का ग्रहण न हो सकने से तत्तद्व्यक्तिनिष्ठसामान्य का ग्रहण न होने पर सामान्य का संपूर्ण ग्रहण तो कभी होगा ही नहीं। यदि सामान्य में तत्तद्व्यक्ति-आवेयरूपता का ही सम्भव मानेंगे तो जैसे तत्तद्व्यक्तिगतरूपादि सिर्फ तत्तद् व्यक्ति के ही आश्रय होने से तत्तद् व्यक्ति में ही पर्याप्तरूप से रहते हैं उसी तरह सामान्य भी तन्मात्ररूप यानी तत्तद्व्यक्तिमात्रपर्याप्त हो जाने की अपेक्षा होगी। इससे यह फलित होता है कि-सामान्य के जितने आश्रय हैं उन सभी में सामान्य को व्यापक मानने वाला मत परिणामसामान्यवाद से अतिरिक्त नहीं हो सकता। तात्पर्य, वस्तुओं का समानपरिणाम यही सामान्य है ऐसा माने तभी सर्वगतत्व संगत हो सकता है, क्योंकि समानाकार परिणामरूप सामान्य ही प्रत्येक आश्रयव्यक्ति में पर्याप्त होकर रह सकता है। तथा यह विक्षता है कि द्रव्यादि में पदार्थत्वादि सामान्य का सम्बन्ध न होने पर भी 'यह पदार्थ है-यह पदार्थ है' ऐसी अनुगत प्रतीति होती है।

[व्यावृत्ति सर्वथा भिन्न या असत् नहीं है]

अन्य पदार्थ की व्यावृत्ति भी घटादिविशेष से सर्वथा भिन्न नहीं है, क्योंकि प्रत्येक में व्याप्त स्वलक्षणगत व्यावृत्ति यह परिणामसामान्यरूप ही है उससे भिन्न नहीं है। परिणामसामान्य के आश्रय-भूत अन्य अन्य अनेक व्यक्तियों में साधारण और बुद्धि से कल्पित जो अतज्जातीयव्यावृत्ति (अघट-जातीयव्यावृत्ति=घटत्व) यही सामान्य कहा जाता है। बौद्धवादी सामान्य को वस्तुभूत नहीं मानते हैं (काल्पनिक मानते हैं) किन्तु यदि उसको वस्तुभूत नहीं मानेंगे तो अवस्तुभूत सामान्य का शब्द से प्रतिपादन किये जाने पर स्वलक्षण की तो विवक्षा ही नहीं है फिर अर्थक्रिया के चाहको की अकल्पित-रूपवाले (यानी वास्तविक) स्वलक्षण पदार्थ में प्रवृत्ति होती है वह कैसे होगी ? आशय यह है कि शब्द का प्रतिपाद्य सामान्य तो बौद्धमत में असत् है अतः उसमें तो प्रवृत्ति हो नहीं सकती। जो स्वलक्षणरूप वास्तविक पदार्थ है वह तो बौद्धमत में शब्द का प्रतिपाद्य ही नहीं है तो उस में भी प्रवृत्ति नहीं होगी-इसतरह प्रवृत्ति का ही उच्छेद हो जायेगा। यदि कहे कि दृश्य (स्वलक्षण पदार्थ) और विकल्प्य (शब्दजन्य विकल्प का विषयभूत सामान्य पदार्थ) दोनों के 'एकीकरण' के कारण यानी

किं च, दृश्य-विकल्पयोरैकीकरणं दृश्ये विकल्पस्याऽध्यारोपः, स च गृहीतयोरगृहीतयोर्वा ? यदि गृहीतयोस्तदा दृश्य-विकल्पयोर्भेदेन प्रतिप्रसंगेन दृश्ये विकल्पस्याध्यारोपः, नहि घटपटयोर्भिन्नस्वरूपतया प्रतिभासमानयोरैकस्याऽपरत्रारोपः, अतिप्रसंगात् । नाप्यगृहीतयोः स सम्भवति, अतिप्रसंगादेव । न च दृश्यबुद्धौ विकल्प्यं प्रतिभाति, नापि विकल्प्यबुद्धौ दृश्यम् । न चैकबुद्धावप्रतिभासमानयोरूप-रसयोरिव परस्पराध्यारोपः । सादृश्यनिबन्धनश्चान्यत्राध्यारोपः उपलब्धः, वरत्नवस्तुनोश्च नील-खरविषाणयोरिव सारूप्याभावतो नाध्यारोप इति प्रतिपादितम् । न च दृश्याध्यवसायिविकल्प्यबुद्धयुत्पाद एव तदध्यारोपः, तद्बुद्धेः सदस्यपरिणामसामान्यव्यवस्थापकत्वोपपत्तेरनन्तरमेव तस्या वस्तुस्वरूपग्राहिसविकल्पकाध्यक्षरूपत्वेन व्यवस्थापितत्वात् ।

तथा, अनुमानेनाऽपि परिच्छिद्यमानेऽर्थान्तरव्यावृत्तिरूपेऽनर्थरूपे सामान्ये बहिष्प्रवृत्त्ययोग एव । 'नाऽतद्रूपव्यावृत्तिमात्रविषयमनुमानम्, अतद्रूपपरावृत्तवस्तुमात्रविषयत्वादि'ति चेत् ? किं तद्

दृश्य में विकल्प्य के अध्यारोप से शब्द द्वारा स्वलक्षण में प्रवृत्ति हो सकती है-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि ऐसा मानने पर गाय की बुद्धि होने पर एकीकरण के द्वारा अश्वाभिमुख प्रवृत्ति होने की आपत्ति अवल है । तदुपरांत, एकीकरण की बात भी असंगत है क्योंकि विकल्पविषयीभूत सामान्य तो बौद्ध मत में अवस्तुभूत है, अतः दृश्य के साथ उसका कुछ भी सारूप्य (समानत्व) हो नहीं सकता । यदि उन दोनों में आप कुछ सारूप्य होने का मान्य करते हैं तब तो 'दृश्य-विकल्प्य का एकीकरण' इत्यादि धाण्जाल का क्या प्रयोजन है ? साफ साफ ऐसा ही क्यों नहीं कहते हैं कि बही स्वलक्षणरूप दृश्य वस्तु सामान्यज्ञान में भासित होती है और प्रतिभास होने से ही तदभिमुख प्रवृत्ति होती है । क्योंकि, अवस्तुभूत पदार्थ के साथ वस्तु का सारूप्य तो सम्भव ही नहीं है ।

[दृश्य-विकल्प्य का एकीकरण अशक्य]

तथा, दृश्य में विकल्प्य का अध्यारोप यही दृश्य और विकल्प्य का एकीकरण कहते हो तो यहाँ दो विकल्प हैं- a दोनों के-दृश्य और विकल्प्य के गृहीत रहने पर यह अध्यारोप मानते हो या b अगृहीत रहने पर भी ? a गृहीत रहने पर तो दृश्य और विकल्प्य का भिन्न भिन्नरूप से ग्रहण हो चुका फिर दृश्य में विकल्प्य के अध्यारोप की बात ही कहाँ रही ? भिन्न-भिन्नस्वरूप से भासते हुए घट-पट में, एक का दूसरे में आरोप होता नहीं है, यदि भिन्न भिन्नरूप से भासमान दो पदार्थों में भी एक का दूसरे में आरोप मानेंगे तो घट में भी पट का आरोप मानने की आपत्ति आवेगी । b दृश्य और विकल्प्य अगृहीत रहने पर तो आरोप का नितान्त असम्भव है, अन्यथा अगृहीत घट का भी अगृहीत पट में आरोप मानना पड़ेगा । दूसरी बात यह है कि दृश्य की बुद्धि में विकल्प्य भासित नहीं होता और विकल्प्य की बुद्धि में दृश्य का प्रतिभास नहीं होता तो फिर दोनों का एकीकरण कैसे करेंगे ? एक बुद्धि में जब तत्त्व रूप और रस का प्रतिभास न हो तब तक परस्पर के अध्यारोप की जैसे सम्भावना नहीं है इसी तरह दृश्य और विकल्प्य का भी परस्पर अध्यारोप सम्भव नहीं है । यह भी सुज्ञात है कि एक वस्तु का अन्यत्र आरोप सादृश्यमूलक होता है । किन्तु, वस्तु और अवस्तु में कोई सादृश्य ही नहीं है जैसे नील पदार्थ और खरविषाण में, इसलिये तन्मूलक अध्यारोप भी नहीं हो सकता है-यह पहले कहा जा चुका है । "दृश्य के अध्यवसायवाली विकल्प्य बुद्धि का उद्भव यही अध्यारोप है" ऐसा भी नहीं मान सकते, क्योंकि ऐसी बुद्धि से ही हम सद्भापरिणामात्मक सामान्य की सिद्धि करते हैं, तथा यह बुद्धि वस्तुस्वरूपस्पर्शी सविकल्पप्रत्यक्षरूप है यह हमने सिद्ध कर दिखाया है ।

वस्तुमात्रमन्यत्र समानपरिणामात् ? । अनुभूयते च सामान्यम्-प्रलिंगजत्वानुमानेन-अविसंवादि-त्वात् प्रत्यक्षप्रमाणेन, प्रमाणान्तरान्मुपगमात् । तथाहि-प्रत्यक्षेणैव ज्ञानेन शाखादिविभागपरिच्छिन्द-ताऽपि दृष्टयसि देशे वृक्षादिमात्रप्रतिपत्तिदर्शनम्, तन्निराकरणे चानुभवविरोधः । न च सादृश्यम्, समानपरिणामाभावे तदसम्भवात् । ननु च यदि समानपरिणामः सामान्यम्, तस्य वस्तुनः सजातीय-यादपि परिणामात् विभक्ततयाऽन्यत्राऽनन्वयात् क्वचित् गृहीतसम्बन्धेन शब्देन लिंगेन वाऽन्यस्य तज्जातीयस्य प्रतिपादनं न प्राप्नोति । नैव दोषः, विभक्तेऽपि वस्तुतस्तस्मिन्नाशितदेशादिभेदे समान-परिणाममात्रे शब्दस्य लिंगस्य वा तावन्मात्रस्यैव सकेतितत्वात् सम्बन्धं गृहीतवतोऽन्यत्रापि तत्परिणा-ममात्रेण भेदप्रतिपत्तेरजन्यत्वात् तस्यैव प्रतिपत्त्यविरोधान्न दोषः । प्रतिपादयिष्यते च नित्याऽनित्या-द्यनेकान्तरूपं वस्तुनेकान्तवादप्रतिषेधेनेति नानेकान्तज्ञानं मिथ्याज्ञानम् ।

[सामान्य समानपरिणामरूप है]

यदि अवस्तुस्वरूप अर्थान्तरव्यावृत्तिभूत सामान्य को अनुमान से प्रसिद्ध होने का मानेंगे तो भी बाह्यवस्तु (स्वलक्षण) में प्रवृत्ति की अनुपपत्तिवाला दोष अचल हो रहेगा, क्योंकि जिस में प्रवृत्ति होती है वह तो उस अनुमान का विषय ही नहीं हुआ । यदि ऐसा कहे कि-हम सिर्फ अतद्रूप की व्यावृत्ति का ही अनुमान का विषय नहीं मानते किन्तु अतद्रूप से व्यावृत्तिवाले पदार्थ को ही अनुमान का विषय मानते हैं, अतः वस्तुविषयक अनुमान से वस्तु में प्रवृत्ति की उपपत्ति हो जायेगी ।-तो यहाँ प्रश्न है कि अतद्रूप से व्यावृत्त वह वस्तु समानपरिणामरूप सामान्य को छोड़ कर और कौनसी है ? दूसरी बात यह है कि आप प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाण ही मानते हैं, इसमें से सामान्य का अनुभव अनुमान से होता नहीं है क्योंकि वह अनुभव लिंगजन्य नहीं है, किन्तु अविसंवा-दिप्रत्यक्षात्मक प्रमाण से ही उस सामान्य का अनुभव किया जाता है । वह इस प्रकार:-शाखा-प्रशाखादि विभाग का अवलोकन करते समय दूर देश में प्रत्यक्षात्मक ज्ञान से सिर्फ वृक्षादिमात्र का बोध होता हुआ दिखता है यह अनुभव सिद्ध है-यदि यहाँ वृक्षसामान्य का बोध नहीं मानेंगे तो विरोध प्रसक्त होगा । ऐसा नहीं कह सकते कि-वहाँ केवल सादृश्य का बोध होता है, समानपरिणाम का नहीं-क्योंकि समानपरिणाम के बिना कहीं भी सादृश्य ही नहीं हो सकता फिर उस बोध को समानपरिणामविषयक मानने के बदले सादृश्यविषयक क्यों मानें ?

यदि ऐसा कहे कि-सामान्य को यदि सामान्यपरिणामरूप मानेंगे तो वह समानपरिणाम तो वस्तु के सजातीय परिणाम से भी विभक्त (=अतिरिक्त) होने से अन्य अन्य व्यक्तियों में उसका अन्वय तो होगा नहीं, इस स्थिति में, एक व्यक्ति में शब्द का सकेत गृहीत रहने पर अथवा एक अधि-करण में लिंग का लिंगी के साथ सम्बन्ध गृहीत रहने पर, उस शब्द या लिंग से अन्य अन्य तज्जातीय व्यक्ति का प्रतिपादन शक्य न होगा-तो यह कोई दोष जैसा नहीं है । कारण, व्यक्ति व्यक्ति में वह विभक्तरूप से रहने पर भी, वास्तव में देशादिभेद का आश्रय न करके-शब्द सामान्य और लिंग सामान्य का सिर्फ समानपरिणाममात्र के साथ ही सकेत यानी सम्बन्ध माना जाता है, वह समानपरिणाम चाहे एक व्यक्तिगत हो या अन्यव्यक्तिगत, यह बात अलग है । इस सबब का जिस को ग्रहण हुआ होगा उसको अन्य स्थान में भी समानपरिणाममात्र से भेद यानी वस्तुविशेष का बोध उत्पन्न नहीं होगा किन्तु समानपरिणामरूप से वस्तुमात्र का बोध हो जायेगा अतः कोई दोष नहीं है । अग्रिम ग्रन्थ में

यदपि 'स्वदेशादिषु सत्त्वं परदेशादिष्वसत्त्वं वस्तुनोऽभ्युपगम्यत एव इतरेतराभावस्याभ्युपगमात्' इत्यादि तदप्ययुक्तम्, इतरेतराभावस्य घटवत्त्वभेदे घटविनाशो पटोत्पत्तिप्रसंगात् पटाद्यभावस्य विनष्टत्वात् । अथ घटाद् भिन्नोऽभावस्तदा घटादीनां परस्परं भेदो न स्यात् । यदा हि घटाभावरूपः पटो न भवति तदा पटो घट एव स्यात्, यथा वा घटस्य घटाभावाद् भिन्नत्वाद् घटरूपता तथा पटादेरपि स्यात् घटाभावाद्भिन्नत्वादेव । नाप्येषां परस्पराभिन्नानामभावेन भेदः शक्यते कर्तुम्, तस्य भिन्नाभिन्नभेदकरणेऽकिञ्चित्करत्वात् । न चाभिन्नानामन्योन्याभावः संभवति । नापि परस्परभिन्नानामभावेन भेदः क्रियते, स्वहेतुभ्य एव भिन्नानामुत्पत्तेः । नाऽपि भेदव्यवहारः क्रियते, यतो भावानामात्मनोरूपरेणोत्पत्तिरेव स्वतो भेदः, स च प्रत्यक्षे प्रतिभासनादेव भेदव्यवहारहेतुः, हेन 'वस्तुसंकरसिद्धिश्च तत्प्रामाण्यसमाधिता' [] इति निरस्तम् । किञ्च, भावाभावयोर्भेदो नाऽभावनिबन्धनः, अनवस्थाप्रसंगात् । अथ स्वरूपेण भेदस्तदा भावानामपि स स्यादिति किमपरेणाऽभावेन भिन्नेन विकल्पितेन ? तन्नैकान्तभिन्नोऽभिन्नो चेतरेतराभावः संभवति ।

हम एकान्तवाद का प्रतिषेध करके यह दिखाने वाले हैं कि वस्तुमात्र नित्यानित्यादिअनेकान्तरूप ही है-इससे यह भी स्पष्ट हो जायेगा कि अनेकान्तज्ञान मिथ्याज्ञानरूप नहीं है ।

[इतरेतराभाव की अनुपपत्ति]

यह जो कहा था-[६१४-५] इतरेतराभाव (एक वस्तु में अन्यवस्तु के अभाव) को-हम मानते ही हैं अतः 'वस्तु का स्वदेश-कालादि में सत्त्व और पर-देश कालादि में असत्त्व' की बात को हम मानते ही हैं-यह बात भी गलत है । कारण, आपका माना हुआ इतरेतराभाव युक्तिशून्य है । जैसे देखिये, घटवस्तु से इतरेतराभाव को यदि अभिन्न मानेंगे तो घट का विनाश होने पर वहाँ पट-अन्योन्याभाव भी नष्ट हो जाने से पट की उत्पत्ति की आपत्ति आयेगी । यदि वह अभाव घट से भिन्न माना जाय तो घट-पटादि-का परस्परभेद मिट जायेगा । वह इसलिये कि पट अगर घटाभावरूप नहीं है तो इसका मतलब यही होगा कि पट घटरूप ही है । अथवा घटाभाव से भिन्न होने के कारण जैसे घट में घटरूपता मानी जाती है वैसे पटादि में भी घटरूपता माननी पड़ेगी क्योंकि पटादि भी घटाभाव से भिन्न ही हैं । तदुपरांत यहाँ दो विकल्प हैं-^a अभाव द्वारा परस्परअभिन्न पदार्थ में भेद किया जाता है या ^b परस्पर भिन्न पदार्थों का ? ^a प्रथम विकल्प शक्य नहीं है क्योंकि अभाव द्वारा जो भेद किया जायेगा वह यदि उन वस्तुओं से भिन्न होगा तो फिजुल हो जायेगा, और यदि अभिन्न होगा तो कोई काम का न रहेगा । तथा, जो पहले से ही परस्पर अभिन्न हैं उनमें अभावों के द्वारा भेदापादन शक्य भी नहीं है । ^b अभाव के द्वारा परस्पर भिन्न पदार्थों का भेद किया जाय-यह विकल्प भी असंगत है क्योंकि वे अपने हेतुओं से ही भिन्नरूप में उत्पन्न हुए हैं । यदि कहे कि-भेद स्वतः होने पर भी उसका व्यवहार करने के लिये वह अभाव उपयोगी बनेगा-तो यह भी संगत नहीं है, क्योंकि पदार्थों की अपने स्वरूप से उत्पत्ति-यही स्वतः भेद पदार्थ हैं और प्रत्यक्ष प्रतीति में उसका अनुभव भी प्रसिद्ध है इसलिये स्वतः अपना व्यवहार भी करायेगा, तो अभाव की जरूर क्या है ? इससे यह भी जो किसी ने कहा है कि-अभाव की प्रामाणिकता के आधार पर वस्तु में असाकर्य (अन्योन्य असकीर्णरूपता=भिन्नरूपता) सिद्ध होता है-वह निरस्त हो जाता है । यह भी ज्ञातव्य है कि भाव और अभाव का भेद अभाव द्वारा नहीं हो सकता है क्योंकि जिस अभाव के द्वारा यह भेद

न चाभाव एव अन्यापोहस्य, घटादेः सर्वात्मिकत्वप्रसंगात् । तथाहि—यथा घटस्य स्वदेश-काला-
ऽऽकारादिना स्वत्वं तथा यदि परदेश-कालाकारादिनाऽपि, तथा सति स्वदेशादित्ववत् परदेशादित्व-
प्रसक्तेः कथं न सर्वात्मिकत्वम् ? अथ परदेशादित्ववत् स्वदेशादित्वमपि तस्य नास्ति तदा सर्वथाऽभाव-
प्रसक्तिः । अथ यदेव स्वसत्त्वं तदेव पराऽसत्त्वम् । नन्वेवमपि यदि पराऽसत्त्वे स्वसत्त्वानुप्रवेशस्तदा सर्व-
थाऽसत्त्वम्, अथ स्वसत्त्वे परासत्त्वस्य, तथा पराऽसत्त्वानावात् सर्वात्मिकत्वम्—यथा हि स्वाऽसत्त्वास-
त्त्वात् स्वसत्त्वं तस्य तथा पराऽसत्त्वाऽसत्त्वात् परसत्त्वप्रसक्तिरनिवारितप्रसारा, अवशिष्टात् । न च
पराऽसत्त्वं कल्पितरूपमिति न तन्निवृत्तिः परसत्त्वात्मिकेति वाच्यम्, स्वाऽसत्त्वेऽप्येवंप्रसंगात् ।

अथ नाऽभावनिकवृत्त्या पदार्थो भावरूपः प्रतिनियतो वा भवति, अपि तु स्वहेतुसामग्रीत उप-
जायमानः स्वस्वभावनिमित्त एवोपजायते, तथैवार्थसामर्थ्याविनाऽन्यत्वेन विषयीक्रियमाणो व्यवहार-
पथमवतार्यते किमिदरेतराभावकल्पनया ? न किञ्चित्, केवलं स्वसामग्रीतः स्वस्वभावनिमित्तोत्पत्तिरेव
परासत्त्वात्मकत्वव्यतिरेकेण नोपपद्यते, स्वस्वरूपनिमित्तप्रतिभासनं च पराभावात्मकत्वप्रतिभासनमेव ।
अत एव “स्वकीयरूपानुसन्धानान्यतोऽन्यनिराक्रिया”—इत्येतदपि सदसदवस्थवस्तुप्रतिभासमन्तरेणानु-

क्रिया जायगा उस का भी अन्य भावो से (या अभावो से) भेद करने के लिये नये नये अभाव की
कल्पना अनिवार्य होने से अनवस्था प्रसक्त होगी । यदि भाव और अभाव का भेद अपने अपने स्वरूप
से ही मान लेने तो भाव-भाव का भेद भी स्वरूप से माना जा सकता है फिर भेदकरूप में अभाव की
कल्पना क्यों करे ? सारास, एकान्त भेद पक्ष या एकान्त अभेदपक्ष में इतरेतराभाव की कुछ भी
संगति नहीं हो सकती ।

[भेद का अपलाप अशक्य]

अन्यापोह (=अन्यव्यावृत्ति) का सर्वथा अभाव मानना भी अयुक्त है, क्योंकि एक पदार्थ
अन्य पदार्थों से यदि व्यावृत्त नहीं होगा तो वह सर्वपदार्थात्मक बन जायेगा । जैसे देखिये—स्व-देश-
कालादिरूप से घट जैसे सत् होता है वैसे यदि पर-देशकालादिरूप से भी सत् होगा तो घट में स्वदेश-
कालादिरूपता की तरह पर-देशकालादिरूपता भी अवाचित होने से घट सबदेण में, सर्वकाल में और
सर्वभाव में अनुगत हो जायेगा—यही सर्वात्मिकत्व हुआ । तथा, पर-देशकालादि रूप से वह जेने असत्
है वैसे यदि स्व-देशकालादिरूप से भी असत् होगा तो घट का किसी भी रूप से सत्त्व न होने से खर-
विषाणवत् उसका सर्वत्र सर्वदा अभाव प्रसक्त होगा । यदि कहे कि—स्वसत्त्व और पराऽसत्त्व एक ही
वात है, उनमें कोई भेद नहीं तो यहाँ विकल्प होगा कि यदि स्वसत्त्व अभिन्न होने से परासत्त्व में
बिलीन हो जायेगा तो परासत्त्व ही रहेगा, स्वसत्त्व तो रहेगा नहीं, फलतः घट का अभाव ही प्रसक्त
होगा । यदि अभिन्नता के कारण स्वसत्त्व में परासत्त्व बिलीन हो जायेगा तो स्वसत्त्व ही शेष रहेगा,
परासत्त्व के न रहने से घट में सकल पररूप को प्रसक्ति होने से सर्वात्मिकता की प्रसक्ति होगी—वह
इस प्रकार—स्व का असत्त्व न होने से जैसे स्वसत्त्व होता है वैसे पर का असत्त्व न होने पर परमत्त्व की
प्रसक्ति अनिवार्य है, दोनों में कोई अन्तर नहीं है । यदि कहे कि—पराऽसत्त्व तो कल्पित है अतः उनके
न होने से परसत्त्व की प्रसक्ति अशक्य है क्योंकि परासत्त्वका असत्त्व भी असत् रूप ही है—तो यह टीका
नहीं, क्योंकि तब तो स्वसत्त्व का असत्त्व भी कल्पित है अतः उसकी निवृत्ति स्वसत्त्वरूप नहीं हो
सकेगी—ऐसा भी कोई कहेगा तो मानना पड़ेगा ।

पक्षमेव । यदा हि पारमार्थिकपरूपव्यावृत्तिमत् तत्स्वरूपमध्यक्षे प्रतिभाति तदा-स्वरूपमेव परतस्तस्य भेदः, तद्ग्रहणमेव चाव्यक्षतस्तद्भेदग्रहणम्, अन्यथा पारमार्थिकपराऽसत्त्वाभावे स्वसत्त्ववत् परसत्त्वात्मकत्वप्रसंगान्न तत्स्वरूपमेव भेदः, नापि स (त) प्रतिभासनमेव भेदप्रतिभासनं स्यात् ।

अत एवाऽन्यापोहस्य पदार्थात्मकत्वेऽपरापराभावकल्पनया नानवस्था । नापि परग्रहणमन्तरेण भेदग्रहणाभावादितरेतराश्रयत्वाद् भेदाऽग्रहणम् । न चाऽभावस्य तुच्छतया सहकारिभिरनुपकार्यस्य ज्ञानाऽजनकत्वम्, नापि भावाऽभावयोरनुपकार्योपकारकतयाऽसम्बन्धः, भावाभावात्मकस्य पदार्थस्य स्वसामग्रीत उत्पन्नस्य प्रत्यक्षे तथैव प्रतिभासनात् । न चाऽसदाकारावभासस्य मिथ्यात्वम्, सदाकारावभासेऽपि तत्प्रसंगात् । न चाऽसदवभासस्याऽभावः, अन्यविविक्तावभासस्यानुभवसिद्धत्वात्, विविक्तता चास्याभावरूपत्वात्, तस्याग्न स्वसत्त्वात् कथंचिदभिन्नतया तद्वद् ज्ञानजनकत्वेनाध्यक्षे प्रतिभासमानाया अन्यपरिहारेण तत्रैव प्रवृत्त्यादिव्यवहारहेतुत्वाद् भेदाऽभेदेकान्तपक्षस्योक्तदोषत्वात् कथंचिद् भेदाभेदपक्षस्य परिहृतविरोधत्वाच्च सदसद्रूपत्वे स्वदेशादावप्यनुपलब्धिप्रसंगादिविदोषः ।

[परासत्त्व के बिना स्वभावनैयत्य का अभाव]

यदि यह कहा जाय-अभाव की निवृत्ति की महीमा से पदार्थ भावरूप अथवा किसी नियत-रूपवाला नहीं होता है, किन्तु अपनी कारणसामग्री से उत्पन्न होता हुआ वह अपने नियतप्रकार के स्वभाव से विशिष्ट ही उत्पन्न होता है । तथा उस पदार्थ के सामर्थ्य से उत्पन्न होने वाला तद्विषयक प्रत्यक्ष ही अपने विषयभूत पदार्थ को व्यवहारपथ में ले आता है । जब ऐसा है तब पराऽसत्स्वरूप इतरेतराभाव की कल्पना से क्या लाभ ?—तो इसका उत्तर यह है कि यदि इतरेतराभाव की निःसार कल्पना ही की जाय तो कोई लाभ नहीं है, किन्तु हमारा आशय यह है कि अपनी अपनी कारण-सामग्री से अपने अपने नियतस्वभाव से विशिष्ट पदार्थ की उत्पत्ति ही पराऽसत्त्व के बिना संगत नहीं हो सकती । तथा अपने अपने नियतस्वरूप का प्रतिभास भी परासत्त्व के प्रतिभास से अभिन्न ही होता है । इसलिये जो यह कहा जाता है कि-अपने स्वरूप का अनुभव होता है तब अन्य-रूप का अनुभव न होने से उसका निराकरण नहीं हो सकता-इस बात का भी उपपादन तभी हो सकता है जब सद्-असत् उभय स्वरूप ही वस्तु का प्रतिभास होता है यह माना जाय ।

जब वास्तविकपरूपव्यावृत्तिवाला वस्तुस्वरूप प्रत्यक्ष में भासित होता है तो वह पररूप-व्यावृत्ति भी अर्थात् पर की अपेक्षा से भेद, यह भी वस्तु का स्वरूप ही हुआ । इसलिये पररूपव्यावृत्ति का प्रत्यक्ष से ग्रहण यही पर के भेद का ग्रहण फलित हुआ । तात्पर्य, पररूपव्यावृत्ति भी वस्तु का पारमार्थिक स्वरूप है, कल्पित नहीं । यदि वस्तु में वास्तविक पराऽसत्त्व नहीं रहेगा तो स्वसत्त्व जैसे वस्तु का स्वरूप है वैसे परसत्त्व भी वस्तु का स्वरूप हो जायेगा । तो फिर पराऽसत्त्वरूप भेद का उच्छेद हो जायेगा, और परसत्त्व का प्रतिभास ही भेदप्रतिभासरूप होता है वह नहीं रहेगा ।

[अन्यापोह को पदार्थरूप मानने में अनवस्थादि दोष नहीं]

उपरोक्त चर्चा से यह भी निश्चित हो जाता है कि अन्यापोह कश्चित् पदार्थरूप है (सर्वथा तुच्छ नहीं है) इसलिये भाव से उसका भेद करने के लिये नये नये अभाव की कल्पना रूप अनवस्था दोष को अब अवकाश नहीं है । तथा 'पर वस्तु के ग्रहण के बिना भेद का अग्रह और भेदग्रह के बिना परवस्तु का अग्रह'-इस तरह अन्योन्याश्रय के कारण भेदग्रह का उच्छेद हो जाने की जो आपत्ति है

यच्चोक्तम्—‘एवमात्मनोऽपि निश्चयमेव सुख-दुःखादेः तद्गुणत्वेन ततोऽयन्तरस्य विनाशोऽप्य-
विनाशात्’ इत्यादि, तत् प्राक् प्रतिक्षिप्तम् । यद्यपि कार्यान्तरेषु चाऽकर्तृत्वं न प्रतिबिध्यते’ इत्यादि
तदप्यसारम्, एकान्तपक्षे कार्यकर्तृत्वस्यैवाऽसम्भवात् । यच्च न चानेकान्तभावनातो विशिष्टशरीर-
लाभे प्रतिबन्धः’ इत्यादि तत्र प्रतिसमाधानमर्हति अनन्युपगतोपास्यमात्रत्वात् । यच्च मुक्तावप्यने-
कान्तो न व्यावर्तते’ इति तद्विषयत एव, स्वसत्त्वादिना मुक्तत्वेऽप्यन्यसत्त्वाविनाऽमुक्तत्वस्येष्टत्वात् ।
अन्यथा तस्य मुक्तत्वमेव न स्यात् इति प्रतिपादितत्वात् ।

वह भी अब नहीं रहता क्योंकि परासत्त्व वस्तु का स्वरूप होने से, पर का ग्रहण न होने पर भी
वस्तुस्वरूप के ग्रहण से उसका ग्रहण हो सकेगा । हमारे पक्ष में अभाव सर्वथा अतिरिक्त पदार्थ नहीं
है इसलिये—‘अभाव तुच्छ होने से सहकारियों के द्वारा कुछ भी उपकार होने की सम्भावना न रहने से
अभाव, मे ज्ञानजनकता नहीं हो सकेगी’—ऐसा दोष भी निवृत्त हो जाता है । तथा,—‘भाव और अभाव
में परस्पर उपकारक—उपकार्य भाव न होने से उन दोनों का कोई सम्बन्ध नहीं घट सकता’—यह दोष
भी निवृत्त हो जाता है, क्योंकि हमारा मत यह है कि भाव और अभव सर्वथा भिन्न नहीं होते किन्तु
भावभावोभयस्वरूप ही पदार्थ अपनी कारणसामग्री से उत्पन्न होता है और वैसा ही प्रत्यक्ष में भासित
होता है ।

असद् आकार के प्रतिभास को बिना किसी अपराध ही मिथ्या कहना सगत नहीं, क्योंकि
सद्आकार प्रतिभास को भी मिथ्या कहने की आपत्ति आयेगी । ‘असद् आकार कोई प्रतिभास ही
नहीं होता’ ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि अन्य से विविक्तरूप में (—मिथ्यरूप में) अर्थात् पररूप से
असत् स्वरूपवालीवस्तु का अवभास अनुभवसिद्ध है । अन्य से विविक्ता तो अभावरूप अर्थात् पराऽस-
त्त्वरूप ही है और वह वस्तु के स्व-सत्त्व से कथञ्चिद् अभिन्न ही है इसलिये स्वसत्त्व की तरह वह भी
ज्ञानजनक बने यह सगत है । यह विविक्ता ज्ञानजनक होने से प्रत्यक्ष में भासेगी । प्रत्यक्ष ज्ञान में
उसके भासित होने के कारण, ज्ञाता उस अन्यपदार्थ से निवृत्त हो कर अपनी इष्ट वस्तु में प्रवृत्ति आदि
व्यवहार करेगा । इस प्रकार एकान्तभेद या एकान्त अभेद पक्ष में उक्त अनवस्थावि दोष लग सकते हैं
किन्तु कथञ्चित् भेदाभेद पक्ष में कोई विरोध नहीं है, आपाततः दिखने वाले विरोध का परिहार हो
चुका है—इसलिये वस्तु को सद् असत् उभयस्वरूप मानने पर स्व-देशकालादि में वस्तु की असत्त्वमूलक
अनुपलब्धि आदि होने का कोई दोष यहाँ अवसरप्राप्त नहीं है ।

यह जो आपने कहा था,—आत्मा नित्य है और सुख-दुःख उसके गुण हैं, उससे भिन्न हैं, अतः
सुखादि के नाश से आत्मा का नाश नहीं हो जाता—इस का तो पहले ही प्रतिक्षेप हो चुका है ।
तथा यह जो कहा था कि—जिन कार्यों को वह नहीं करता उन कार्यों के प्रति आत्मा में
अकर्तृत्व का हम प्रतिषेध नहीं करते हैं—यह भी बसार है क्योंकि आप के एकान्तनिश्चयता के मत में
तो आत्मा में कायकर्तृत्व ही नहीं घट सकता है । यह जो कहा था—अनेकान्तभावना से विशिष्ट-
शरीर का लाभ अवश्य हो ऐसा कोई नियम नहीं इत्यादि, वह समाधान की योग्यता भी नहीं रखता
क्योंकि जो हमें अमान्य है उसके ऊपर वे सब उपास्य हैं, हमारी वैसी मान्यता ही नहीं है कि
विशिष्टशरीर का लाभ हो । तथा, यह जो कहा था—‘श्रुति भी अनेकान्तवर्जित नहीं रहेगी’—यह तो
हमें मान्य ही है क्योंकि वहाँ स्व सत्त्वादिरूप से श्रुक्ता होने पर भी परसत्त्वादिरूप से मुक्ता न होने

यदपि 'अनेकान्त' इत्यादि, तदप्यसंगतम्, अनन्तधर्माध्यासितवस्तुस्वरूपमनेकान्तः । न च स्वरूपमपरधर्मान्तरापेक्षमभ्युपगम्यते येन तत्र रूपान्तरोपक्षेपेणानवस्था प्रेर्येत तदपेक्षत्वे पदार्थस्वरूप-व्यवस्थैवोत्सीदेत् अपरापरधर्मापेक्षत्वेन प्रतिनियतापेक्षधर्मस्वरूपस्यैवाऽव्यवस्थितेः । ततश्चैकान्त-स्यापि कथं व्यवस्था ? तथाहि-सदादिरूपतैवैकान्तः तत्रैकान्ताभ्युपगमेऽपर सदादिरूपं प्रसक्तम्, तत्राप्यपरमिति परेणाऽपि वक्तुं शक्यम् । अथ पररूपानपेक्षं सत्त्वादित्वमेवैकान्तः, तर्ह्यनन्तधर्माध्यासित-वस्तुस्वरूपमप्यनेकान्तः किं न स्यात् ? न चापरतद्रूपाभावे वस्तुनः स्वरूपमन्यथा भवति, अन्यथा अपरसत्त्वाद्यभावे सत्त्वादेरप्यन्यथावप्रसक्तिरित्यलं दुर्मतिविस्पन्दितेषूत्तरप्रदानप्रयासेन । 'आत्मैक-त्वज्ञानात्' इत्यादिग्रन्थस्तु सिद्धसाध्यतया न समाधानमर्हति । यद्योक्तमुक्तिमार्गज्ञानादेरपरस्य तदुपाय-त्वेनाऽभ्युपगम्यमानस्य प्रमाणबाधितत्वेन मिथ्यारूपत्वाच्च तत्साधकत्वमित्यलमितिप्रसंगेन ।

तत् स्थितमेतत्-‘अनुपमसुखादिस्वभावाभात्मन कथंचिदध्यतिरिक्तां स्थितिमुपगतानाम्’ इति ॥

प्रथमखंडः समाप्तः

का हमे इष्ट ही है । यदि इस प्रकार नहीं मानेगे तो मुक्तता ही असंगत बन जायेगी, यह पहले कह दिया है ।

[अनेकान्तवाद में अनवस्थादि का परिहार]

यह जो कहा था कि-‘अनेकान्त से भी अनेकान्त को मानना पड़ेगा’-यह दोष भी असंगत है क्योंकि अनेकान्त का अर्थ है अनन्त धर्मों से अध्यासित वस्तुस्वरूप । वस्तु का स्वरूप अन्य धर्मान्तर को सापेक्ष हम नहीं मानते है जिस से उस अन्य धर्मान्तर से अन्य अन्य धर्मान्तरसापेक्षता के आपादन से अनवस्था का आरोपण हो सके । यदि पदार्थ के धर्मों को अन्य अन्य धर्मों की अपेक्षा मानेगे तो पदार्थ के स्वरूप की व्यवस्था का ही उच्छेद हो जायेगा क्योंकि अन्य अन्य धर्म की अपेक्षा चालु रहने से किसी एक नियत आपेक्षिक धर्म की भी व्यवस्था नहीं हो सकेगी । यह भी प्रश्न है कि उत्तरोत्तर अपेक्षा का आपादन करते रहने पर एकान्त भी कैसे व्यवस्थित हो सकेगा ? देखिये-वस्तु एकान्त सत् है इस एकान्त से भी यदि एकान्तवादी एकान्त को मानेगा तो वहाँ एकान्त सत्त्व को अन्य एका-न्तसत्त्व की अपेक्षा माननी पड़ेगी, फिर वहाँ भी नये नये एकान्तसत्त्व की अपेक्षा होती रहेगी-ऐसा अनेकान्तवादी एकान्तवादी को भलोभाँति कह सकता है । यदि यहाँ अनवस्था को निवृत्त करने के लिये कहा जाय कि-पररूप से निरपेक्ष सत्त्व यही एकान्त है तो अनेकान्तवादी भी क्यों नहीं कह सकता कि अनन्तधर्मों से आक्रान्त वस्तुस्वरूप ही अनेकान्त है ? ! अपरे वस्तु का ताद्रूप्य किसी एक वस्तु में न होने मात्र से वस्तु का अपना स्वरूप मिट नहीं जाता, बदल नहीं जाता । यदि ऐसा हो सकता तब तो अपर वस्तुगत सत्त्व के अभाव में किसी एक वस्तु का अपना सत्त्व भी समाप्त हो जाने की आपत्ति अचल है । दुर्बुद्धि के विलास जैसे कुविकल्पो का (यानी पूर्वपक्षी के वचनो का) इस से अधिक उत्तर देने का प्रयास करने की अब हमे आवश्यकता नहीं है । तथा, ‘आत्मा एक है’ ऐसे ज्ञान से आत्मा का परमात्मा में विलय हो जाय यह मुक्ति है इस मत का आपने जो प्रतिषेध किया है वह तो हमारे लिये सिद्धसाधन जैसा ही है इस लिये उसका नया समाधान देने की आवश्यकता नहीं । साराश, सम्यग् ज्ञान दर्शन चारित्र्यपूर्व प्रतिपादित मोक्षमार्ग से भिन्न प्रकार का मोक्षमार्ग जो नैया-यिक आदि ने माना है वह घटता नहीं है, प्रमाण से बाधित है, अत एव मिथ्यारूप होने से, उससे मोक्षप्राप्ति का सम्भव नहीं है, इतना कहना पर्याप्त है, अधिक विस्तार क्यों करे ? !

उपरोक्त चर्चा से यह अब सिद्ध होता है कि मूल कारिका में "आत्मा से कथञ्चिद् अशित्त अनुपमसुखादिस्वभाववाले स्थान को प्राप्त करने वाले" यह जिनो का विशेषण सर्वथा निर्दोष है ।

प्रथम कारिका विवरण समाप्त

तर्कसंग्राह-आचार्यश्री सिद्धसेनदिवाकरसूरिजीविरचित श्री सम्मति प्रकरण की तर्कपञ्चानन आचार्यश्री अमरदेवसूरिजीविरचिततत्त्वबोधविधायिनीन्याख्या का मुनि जयसुन्दरविजयकृतहिन्दीभाषा विवरण-प्रथमखंड समाप्त हुआ

—: प्रथमखंड संपूर्ण :-

परिशिष्ट १-व्याख्यायामन्यग्रन्थोद्धृतसाक्षिपाठांश-अकारादिक्रमः

पृष्ठ उद्धरणांशः	ग्रन्थसंकेत
४२९ अग्नैरुर्ध्वं ज्वलनम् (वैश्वे० ५-२-१३)	
३९४ अचेतनः कथं भावः ()	
१३६ अतीतानागतौ कालौ ()	
८५ अथान्यदप्रयत्नेन (त० सं० २८६८)	
२८५ अनुमानमप्रमाणम् ()	
१९२ अपाणिपादो जवनो० (श्वेता० ३-१९)	
१४ अयमेव भेदो भेदहेतुर्वा ()	
२९६ अर्थस्याज्जम्भवेऽभावात् ()	
४९ असंस्कार्यतया पुमिः (प्र० वा० २/२३१)	
१९४ अविनाभावित्वा चात्र (श्लो० वा० ५-अर्था० ३०)	
२८७ अवस्था-देश-कालानाम् (वाक्य० १-३२)	
२८७ अविनाभावसम्बन्धस्य ()	
३१० अर्थभावनियमः (प्र० वा० ३-३२)	
३३२ अप्रत्यक्षोपलम्भस्य ()	
४४०/५०५ अर्थवत् प्रमाणम् (वा० भाष्य)	
५६८ अप्राप्यकारित्वे चक्षुषः ()	
५७१ अष्टमेवायस्कात्तेना० ()	
५९१ अनेकपरमाणुपादान० ()	
५६३ अवयवेषु क्रिया ()	
५९७ अभ्यासात् पक्षविज्ञानः ()	
२०६ अग्निस्त्वभावः शक्त्य ()	
- ३४ आद्यंकेतं हि यो मोहात् (ब्र० त० सं०-२८७१)	
३७९ आन्नायस्य क्रियार्थत्वात् (जैमि० १-२-१)	
५९९ आनन्द ब्रह्मणो रूप ()	
२३० इदानीतनमस्तित्वं (श्लो० वा० ४-२३४)	
३२१ इन्द्रियाणां सप्तम्ययोगे (जैमि० १-१-४)	
४८१ इन्द्रियार्थसन्निकर्षो (न्यायद० १-१-४)	
१२८ उदवाविव सर्व० (द्वात्रि० ४-१५)	
२४५ उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् (त० सू० ५-२६)	
४०२ उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः (गीता-१५-१६)	
३३ एवं त्रि-चतुरज्ञान० (श्लो० वा० २-६१)	

पृष्ठ उद्धरणांशः	ग्रन्थसंकेत
८५ एवं परीक्षकज्ञान (त० सं०-२८७०)	
६२ एव परोक्तसम्बन्ध ()	
११९ एकमेवेदं सविद्रूपं ()	
१५८ एक एव हि० (अ० बि० उ० १२-१५)	
२०१ एकेन तु प्रमाणेन (श्लो० वा० २-१११)	
२५९ एको भावस्तत्त्वतो ()	
३८० एगे आया (स्थानाग १-१)	
२६ कस्यचित्तु यदीष्येत (श्लो० वा० २-७६)	
९२ कार्यकारणभावादि ()	
२३४/२३८ कार्यं धूमो हुतभुजः (प्र. वा. ३-३४)	
२१८ कल्पनीयास्तु सर्वज्ञा (श्लो० वा० २-१३५)	
३१० कार्य-कारणभावाद्वा (प्र० वा० ३-३१)	
४०५ क्रीडा हि रतिमविन्दताम् (न्या० वा० ४-१-२१)	
४६५ कार्यत्वान्यत्वलेखेन ()	
५३० क्लेश कर्म-विपाका० (यो० द० १-२४)	
१०२ गत्वा गत्वा तु (श्लो० वा० ५ अर्था० ३८)	
१०४ गृहीत्वा वस्तु- (श्लो० वा० ५ अ०-२७)	
२८७ गोमानित्येव मर्त्येन (प्र० वा० ३-२५)	
३६० गामह ज्ञातवान् पूर्वं (श्लो० वा० ५-१२२)	
४३१ गोत्वसम्बन्धात् (न्या० वा० २-२-६५)	
५६६ गुणे भावात् गुणत्व० (वंशे० १-२-१-१४)	
४२ गुण्ये दोषाणाम० (ब्र० श्लो० वा० २-६५)	
३५ चोदनाबनिता बुद्धिः (श्लो० वा० २-१८४)	
१७९ चोदनं च भूतं भवन्तम् (मीमा. शाब. सू. २)	
१५५ जातिभेदश्च तेनैव (श्लो० वा० ६-८०)	
२५८ जे एग जाणइ (आचारग १-३-४-१२२)	
२० जातेऽपि यदि विज्ञाने (श्लो० वा० २-४९)	
२० तत्र ज्ञानान्तरोत्पाद (श्लो० वा० २-५०)	
२० तस्यापि कारणशुद्धे (श्लो० वा० २-५१)	
४४ तेन जन्मैव विषये (श्लो० वा० ४-५६)	

पृष्ठ उद्धरणाशः ग्रन्थसंकेत

- ५८ तत्राज्जुर्विद्यविज्ञानं ()
 ७६ तद्दृष्टावेव दृष्टेषु ()
 ८४ तस्मात् स्वतः प्रमाणत्वं (तत्त्व सं० २८६१)
 ८५ तत्रापि त्वपवादस्य (तत्त्व सं० २८६६)
 ८५ ततो निरपवादत्वात् (" २८६९)
 ८७ तद्गुणैरपकृष्टानां (श्लो० वा० २-६३)
 १३८ तस्यैव चैतानि (वृ० उ० २-४-१०)
 १५५ तथान्यवर्णसंस्कार (श्लो० वा० ६-८१)
 १५५ तथा ध्वन्यन्तरालेषो (श्लो० वा० ६-८२)
 १९२ तस्माद्यत् स्मर्यते (श्लो० वा० उ० ३७)
 १९४ तेन सम्बन्धवैलायां (श्लो० वा० ५-अर्थो० ३३)
 ३०३ ततः परं पुनर्वस्तु (" ४-१२०)
 ३१६/३७६/६२९ तस्मद्यस्यैव संस्कार
 ()
 ३२८ तदिन्द्रियाऽनिन्द्रियं (तं सू० १-१४)
 ३८६ तत्त्वदर्शनं प्रत्यक्षतो ()
 ३८६ तेन यत्राप्युभौ धर्मौ (श्लो० वा० अनु० ९)
 ८ द्विष्टसम्बन्धसर्वात्ति० ()
 १९३ हृष्टः श्रुतो वार्थो (मी० भा० सूत्र ५)
 ४०२ ह्याविमौ पुरुषौ लोके (गीता १५-१६)
 ४८७ दुष्टे विपर्ययसमितिः ()
 २३० वैशकालादिभेदेन (श्लो० वा० ४-२३३)
 ४४ न हि तत्क्षणमप्यास्ते (श्लो० वा० ४-५५)
 १८६ न चागमविधिः (" २-११८)
 १८७ न चागमेन सर्वज्ञः (श्लो० वा० २-११६)
 २११ नर्त्तं तदागमात् सिध्येत् (श्लो० वा० २-१४२)
 २५९ निष्पत्तेरपराधीनमपि ()
 २७२ नक्षत्रग्रहपञ्जरं ()
 ३२५ न ह्यस्य षट्संवेदस्य (न्या.वा.पृ. ३४१-५.२३)
 ३४३ नाऽष्टहीतविशेषणा ()
 ४०० नातीन्द्रियार्थप्रतिपक्षो ()
 ४९७ नित्यनैमित्तिके ()
 ५९६ नाऽभुक्तं क्षीयते कर्म ()
 ६०५ न जातु काम (महा भा. आदि ७९-१२)
 ६०७ न सर्वलोकसाक्षिक ()

पृष्ठ उद्धरणांशः ग्रन्थसंकेत

- ६०७ न प्रत्यात्मवेदनीय ()
 ४६ प्रेरणाजनिता बुद्धिः (श्लो० वा० २-१८४)
 ६५/७० प्रमाणमविसर्वादि० (प्र० वा० १-३)
 ८४ पराधीनेऽपि चैतस्मि० (तं सं०-२८६२)
 ८४ प्रमाणं हि प्रमाणेन (" २८६३)
 ९९ प्रत्यक्षादेरनुत्पत्तिः (श्लो० वा० ५-११)
 १०२ प्रमाणपक्षक यत्र (" ५ अ० १)
 १६४ परोऽप्येव ततश्चास्य (" ६-२८९)
 २२५ पित्रोश्च ब्राह्मणत्वेन ()
 २६२ परिणाम-वर्त्तनां (प्र० रत्ति-२१८)
 २८५ प्रमाणस्याजौगत्वा० ()
 २८९ परलोकिनोऽभावात् (वा० सू० १७)
 ३११ पक्षधर्मतानिश्चयः ()
 ३३२ अप्रत्यक्षोपसम्भस्य ()
 ४४९ प्रामाण्य व्यवहारेण ()
 ६०९ प्रहाणे नित्यसुखं (वा० भा० १-१-२२)
 ३२ प्रामाण्यग्रहणात् पूर्वं (श्लो० वा० २-८३)
 ८५ बाधकप्रत्ययस्ताव० (तं सं०-२८६५)
 ८५ बाधकान्तरमुत्पन्नं (तं सं०-२८६७)
 ३८० बह्वाभ्युपगमपरिग्रहत्वं च (तं सू० ६-१६)
 ४१२ बुद्धिमत्कारणं (न्या० वा० ४-१-२१)
 ४३ भावान्तरविनिर्मुक्तो ()
 १२८ भद्रं भिच्छदसणं (सम्मति ३/७०)
 १३५ भविष्यति न षट् च (श्लो० वा० २-११५)
 १६९ भारतेऽपि भवेदेव (श्लो० वा० ७-३६७)
 ४९९ भुवनहेतवः (न्या० वा० ४-१-२१)
 ६०६ भोगाभ्यासमनुवर्धनं
 (यो० सू० २-१५ व्यासभाष्ये)
 १६२ भूतिस्पर्शादिमत्त्वं (श्लो० वा० ६-१०८)
 ४०६ मद्भाभूतादिव्यक्तं (न्या० वा० ४-१-२९)
 ४१०/४१७ महत्त्वेनेकद्रव्यवत्त्वाद् (वै. द. ४-१-६)
 २६ यथैव प्रथमं ज्ञानं (तं सं०-२८५३)
 १५८ यो ह्यन्यरूपसवेद्यः ()
 १६४ यत्नतः प्रतिषेध्या (श्लो० वा० ६-२६०)
 १९२/२०२ यज्जातीयैः प्रमाणैः (श्लो० वा० २-११३)

पृष्ठ उद्धरणांशः ग्रन्थसंकेत
 २०१ यदि षड्भिः प्रमाणै (श्लो० वा० २-१११)
 २०२ येऽपि सातिशयाः (तं सं० ३१५९)
 २०२ यत्राप्यतिशयो दृष्टः (श्लो० वा० २-११४)
 ३७० यस्य यावती मात्रा ()
 ३८६ येषामप्यनवगतो ()
 ३०८ यद्यपि नित्यमीश्वरा० (द्र.न्या वा ४-१-२१)
 ५२७ यथा बुद्धिमत्तायामी० (न्या० वा० „)
 १२५ यथैधांसि समिद्धोऽग्नि (भ० गी० ४-३७)
 ३८ याज्ञवल्क्य इति होवाच (वृ० ३० २-४-१)
 ५१ यथैवोपपद्यमानोऽय (श्लो० वा० ६/८४-८५)
 ५२ यच्छरीरसमीप० ()
 १० रूपसत्काराभावात् (वै० द० ४-१-७)
 ११ रतिमविन्दतामेव (न्या० वा० ४-१-२१)
 ३६ वस्तुत्वाद् द्विविधस्येह (श्लो. वा. २-५४)
 ५५ व्यजकानां हि वायूनां („ ६-७६)
 ०५/६५० वस्त्वसकर० (श्लो० वा० ५ अ० २)
 ६४ वक्ता न हि क्रम (५ अ० ६-२८८)
 ६८ वेदाध्ययनसखिलं („ ७-३६६)
 ८१ वस्तुभेदप्रसिद्धस्य ()
 ०२ विश्वतश्चक्षुस्त (शुक्लयजु० १७-१६)
 ४७ वेदाध्ययनं सर्वं (श्लो० वा० ७-३३६)
 ९९ विज्ञानमानन्द ब्रह्म (बृहदा० ३-६-२८)
 ७३ श्रोत्रघोरप्रमाणं स्याद् (श्लो० वा २-७७)
 ८७ शब्दे दोषोऽन्यस्तावद् („ २-६२)
 ६२ शब्दस्यागम० („ ६-१०७)
 २३ शक्तयः सर्वभावानां („ ५-२५४)

पृष्ठ उद्धरणांशः ग्रन्थसंकेत
 ४२६ षट्केन युगपत् (विज्ञप्ति० का० १२.)
 २६ सवादस्याथ पूर्वेण ()
 ७१ स्वरूपस्य स्वतो गतिः ()
 ९२ सर्वेऽप्यनियमा ह्येते ()
 २८० सन्ति पञ्च महवभूया (सूत्रक० १-१-१-७)
 ११४ स्वभावेऽप्यसतः ()
 १३५/१९९-३२७ सत्संप्रयोगे पुरुष० (जैमि. १-१-४)
 १५५ सामर्थ्यभेदः सर्वत्र (श्लो० वा० ६-८३)
 १८६ सर्वज्ञो ह्यस्यते (श्लो० वा० २-११७)
 २१८ सर्वज्ञोऽयमिति ह्येतत् (श्लो. वा. २-१३४)
 २१६ सर्वज्ञो नावबुद्धश्चेद् (श्लो. वा. २-१३६)
 २३१ सबद्ध वर्तमानं च („ ४-८४)
 २८३ सर्वत्र पर्यनुयोग० ()
 ३०६ स्वगृहाभिर्गतो भूयो ()
 ३२३ सवित्तिः सवित्तितयैव ()
 ३६८ सुविचेचितं कार्यं ()
 ३६५ सिद्धान्तमन्युपेत्य (न्यायद० १-२-६)
 ४०६ संसृजेत् शुभमेवैकं (श्लो. वा. ५ स. प. ५२)
 ४३५ सम्बद्धबुद्धिजननं ()
 ४६० सख्यापरिमाणानि (वैशे० द० ४-१-१२)
 १३७/१६६/१७६ हिरण्यगर्भः सम० (ऋग्वेद
 (८-१०-१२१)
 ११०/२२१ क्षणिका हि सा न ()
 २५८ ज्ञो ज्ञेये कथमज्ञाः ()
 २८१ ज्ञानमप्रतिषं यस्य (महा. भा. धन. ३०)
 ३९९ ज्ञान-चिकीर्षा-प्रयत्नानां ()

॥ शुद्धिकरण ॥

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
७	१	धर्म	धर्म के	७४	३२	है, नहीं	नहीं है,
१४	३	भेदहेतु बाँ	भेदहेतुबाँ	७६	६	व्यक्तिना	व्यक्तीना
	१५	अथापेक्षा	अथार्थता	८२	२६	जिन से	से जिन
	१५	प्रयजन	प्रयोजक	८४	१७	अतीतिन्त्रिय	अतीन्त्रिय
१२	२२	अयथोप०	अयथार्थोप०	८६	३४	का होम	होम
१८	१५	सापेक्ष	सापेक्ष न	९०	२०	नन्तरीकत्व	नन्तरीयकत्व
२४	२१	जायी	जायेगी		३२	ऐसी	ऐसे
२७	९	पानाबगहा	पानाबगहा	९१	२४	उसको	उसकी
३०	१	कालमर्थ	कालमर्थ	९२	१३	मेघबुष्टि	मेघबुष्टि
	१६	B 2 e	B 2 E		१७	आध्मो	साध्मो
	२१	B 2 e	B 2 E	९३	५	वह	उस
३२	६	ग्रहण	ग्रहण	१८	से निश्चय	के निश्चय	
३३	१	प्रामाण्य	प्रामाण्य	६४	२२	पक्ष व	पक्षवत्
३६	३	पृ० १-	पृ० १३-	१५	२३	का चार	के चार
४०	६	माहात्म्या	माहात्म्या	१०१	८	प्रवेश	प्रवेश
४१	१९	होता है ।'	होता है ।'-तो	१०५	१२	स्पर्ण	स्पर्ण
	२०	कारण	पारतन्त्र्य के	१०७	६	द्वितीय	द्वितीयः
४४	२५	है । अब प्रस्तुत] है ।] अब प्रस्तुत		११६	२१	प्रकाश	प्रकाशता
४६	२४	मे सनी	सनी	१२२	१३	संवेदन	संवेदन
६०	१५	किन्तु, इन्द्रिय	किन्तु, नीमांसको का	१२३	१३	कि जाती	की जाती
			कहता है कि इन्द्रिय	१२४	३	भासमानात्	भासनात्
	१७	अब नीमांसको		१२७	१	हृष्ट	हृष्टं
		का कहता है कि		१३०	५	स्नोऽपि	स्नोऽपि
		इस	इस	१३६	१६	वृत्ति	वात्तिक
६३	४	संवाद-	संवाद	१३७	६	सुधरादि	सुधरादि
	३३	है तो .	है तो क्या कारण-		१०	कारणपूर्वक	कारणपूर्वक
			गुणों की अपेक्षा		१२	व्यक्ति	व्याप्ति
			करते हैं....		१५	कारण	करण
६६	२४	और इस	और यह		१८	भावी	भाव
६८	६	उसके	उस का		२१	अन्याथा भूत	अन्याथाभूत
७१	१४	तब	अतः	१३६	२८	करा-	क्यों नहीं करा-

पृष्ठ पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
१४३ १	व्यक्तिनाम्	व्यक्तीनाम्
१५२ ३४	होने से	होने से वह
१५८ ३	विषयत्वं	विषयत्वं
१६२ १०	दोष	दोष
१६६ १	त्वनुमाना	त्वसनुमाना
१६८ १३	जाने के	जाने से
१७० २०	तीक्ष्ण	तिक्ष्ण
१७२ २६	अप्रमाण प्रमाण अप्रमाण है	
१७७ ३१	अवश्यक	अवश्य
१७९ २२	तुल्यरूप	तुल्यरूप
१८७ १५	मे अर्थ	और अर्थ
१९१ २९	सर्वज्ञा	सर्वज्ञा
१९९ २८	के तत्त्व	तत्त्व के
२०५ १	तत्त्वत्वं	वक्तृत्वं
२१७ ५	तीतता	तीता
२३७ ३२	अतिषेध	प्रतिषेध
२२४ २३	संबद्ध	सम्बन्ध
२४५ १५	प्रतिनियत	का प्रतिनियत
२६२ ७	वह	वे
२६६ २६	यह	हैं यह
२६७ ३१	विषय विषय	विषय
२७१ २०	'समय'	में 'समय'
२७१ ३	शक्त-यव	शक्त्यव
२७१ २१	का भी	की भी
२७१ २२	औषधों को	औषधों की
२७५ २४	भान से	से भान
२७६ ३	इति इति	इति
२७६ १६	नहीं नहीं	नहीं
२८५ २२	दूसरे कोई	दूसरे किसी
२८६ १५	सदाय	समुदाय
२८६ २५	ज्ञान मे	के ज्ञान में
२९५ ३४	आदि)	आदि का)
२९६ ६	लक्षण	लक्षणम

पृष्ठ पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
२९७ २४	लोक	लोक में
२९९ ६	योग	योगे
३०० २	इत्येवं भूत	इत्येवंभूत
३१० २५	मिन्न	मिन्न मिन्न
३१२ ५	पूर्वक्ष	पूर्वपक्ष
३१४ ३	स्यः	यः
३२२ १०	प्रत्यक्षत्व	प्रत्यक्षत्व
३४० ३२	प्रमाण	यमाण
३४१ २४	तब तब	तब तक
३४६ ११	चिदके	चिदेक
३५६ १२	ननु ।	। ननु
३६१	ज्ञान पूर्व	ज्ञान के पूर्व
३७२ ५	अवृत्त	तन्निवृत्तिः
३७६ १३	पूर्व का	पूर्व जैसा
३८० १	बह्मरम्म	बह्मरम्म
३८० २४	कताणं	कंताणं कडाणं
३८१ १६	कर्तृत्वादी	कर्तृत्ववादी
३८६ १२	क्यो	क्योकि
३३	श्लोक इस	इस श्लोक
३९६ १६	मे	में वैविध्यताम्य
१८	तभी	सभी
३९२ ३२	प्रवचन	प्रवर्तन
पृष्ठ ३९३	में अन्तिम पंक्ति में 'किन्तु यह'	इसके बाद इतना जोड़ना होगा— [शरीर प्रवर्तन निवर्तनरूप कार्य अन्य शरीर से जीव करता हो ऐसा नहीं है, अतः यहां कार्य शरीरप्रोही हुआ । यदि कहे कि शरीर के बिना भी कार्य का होना यह सिर्फ शरीर के लिये ही दिखाई देता है, अतः शरीर मित्र पदार्थों का प्रवर्तन-निवर्तन शरीर के बिना नहीं हो सकता-तो यह ठीक नहीं है क्योंकि हमें तो इतना ही सिद्ध करना है कि शरीर के बिना]
३९५ २६	व्याप्ति है	व्याप्ति भी है
४०३ २६	मे निवृत्ति	वस्तु से निवृत्ति

पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध	पृष्ठ	पंक्ति	अशुद्ध	शुद्ध
४०६	२१	व ऐश्वर्य	का ऐश्वर्य	५४४	१३	कि-	कि-चिस
४१२	१८	मिल कर	स्थिर रह कर		२०	प्रमत्त्व	प्रमत्त्व
४१६	३	वचिस्	वचिस्	५४६	६	नकान्तिको	नैकान्तिको
४२७	२३	सिद्धित्वरूपादि	सिद्धि	५४६	१	व च	कि च
४३३	१	तद्वत्	तद्वत्	५६०	१५	कि जाय	की जाय
	६	प्यकनेकान्ते	प्यनेकान्ते	५७०	२०	कैवल	कवल
४३६	१४	के सम्बन्ध के लिये के लिये		५८३	२२	उद्भवन	उद्भावन
४४१	२	सम्बन्धो	सम्बन्धो	५८४	१९	लोक के	लोक का
४६१	२१	मुख्या	मुख्य	५८५	२०	बुद्धि	बुद्धि मे
	२६	कुंडली	कुंडल	५८६	२१	[१४७-४]	[५८३-५]
४७१	२१	तीसरे के	तीसरे के लिये	५९०	२३	है	है [५८३-२]
४७८	८	यत्वाद्य	यत्वाद्य		१६	उपकारक	उपकार
४८७	८	कुरादितुं	कुरादिकर्तुं	५९२	२८	होने की	होने के
४८६	१५	कानुसरणा	कानुसरणा	५९५	२८	सत्ताता	सत्ताता
४९२	१६	जन्म नहीं	जन्म ही	६०१	४-१३	सर्वदेन	सर्वदेन
५१४	१०-११	तदभास	तदभास	६०६	८	विशिष्ट	विशिष्ट
५००	२१	प्राप्ति प्रसिद्ध	व्याप्ति सिद्ध	६०८	३२	प्रकाश ही	मेघ ही
५१४	११	स्वकार्य	स्वकार्य	६१२	२०	साथ	ज्ञान
५१९	३२	मानी होगी	माननी होगी		२४	बौद्धमत	बौद्धमत
५२४	१८	जुलाही	जुलाहा	६१९	१६	ग्राह्य से	से ग्राह्य
	३१	यदि मे	मे यदि	६२३	२२	परमाणुस्थिति	परमाणु की सत्ता का भान होता है । उसी तरह, वस्तु की भग्नकालीन स्थिति
५२५	२०	एक को	एक एक को				
५२७	१७	यतः	यतः				
५३१	२४	प्रमाणभूत	प्रमाणभूत				
५३२	३	गुणानना	गुणाना				
५३४	५	करण	कारण				
	१६	होने से	होने में				
५३५	१२	प्रतिपाद्य	प्रतिपाद्यक	६३२	३	गुणच्छेद	गुणोच्छेद



ग्रन्थसंकेतस्पष्टता

अमृतचिन्दु उ०	— अमृतचिन्दु उपनिषद्
जैमि० सू०	— जैमिनिसूत्र
तत्त्व०/तत्त्व० सू०	— तत्त्वसंग्रह
तत्त्वार्थ०/त० सू०	— तत्त्वार्थाधिगमसूत्र
न्या०वा०/न्यायवा०	— न्यायवार्त्तिक
न्यायद०	— न्यायदर्शन (न्यायसूत्र)
पात० यो०	— पातञ्जल योगसूत्र
प्र०वा०/प्रमाण वा०	— प्रमाणवार्त्तिक
बा०सू०	— बादरायणसूत्र
बृह० उ०	— बृहदारण्यक उपनिषद्
भ० गी०	— भगवद्गीता
महाभा०	— महाभारत
मीमा० शाबर०	— मीमांसा सूत्र-शाबरभाष्य
मीमांसा० भाष्य	— योगदर्शन, योगसूत्र
यो०दा/यो० सू०	— वात्स्यायनभाष्य
वा०भा/वात्स्या०भा०	— वाक्यपदीय
वाक्य०	— विज्ञप्तिद्वार्त्तशिक्षा
विज्ञप्ति०	— वैशेषिक दर्शन
वै०द०/वैशे	— शास्त्रवार्त्तसिमुच्चयस्तवक
शास्त्रवार्त्ता० स्त०	— श्लोकवार्त्तिक
श्लो० वा०	— सूत्रकृतागसूत्र
सूत्रकृ०	— स्थानाङ्गसूत्र
स्थाना०	— श्वेताश्वतर उपनिषद्
श्वेताश्व०	

